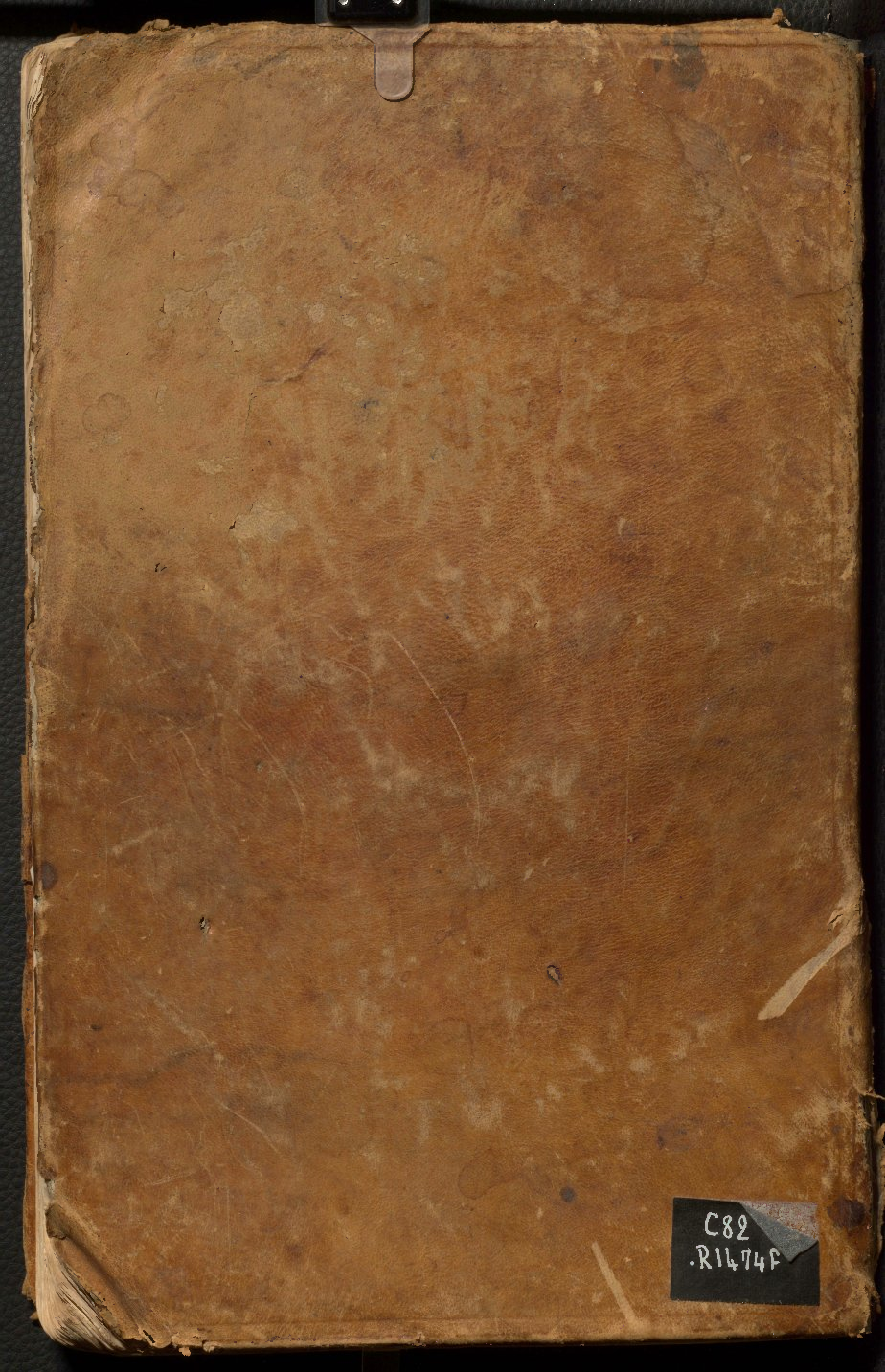
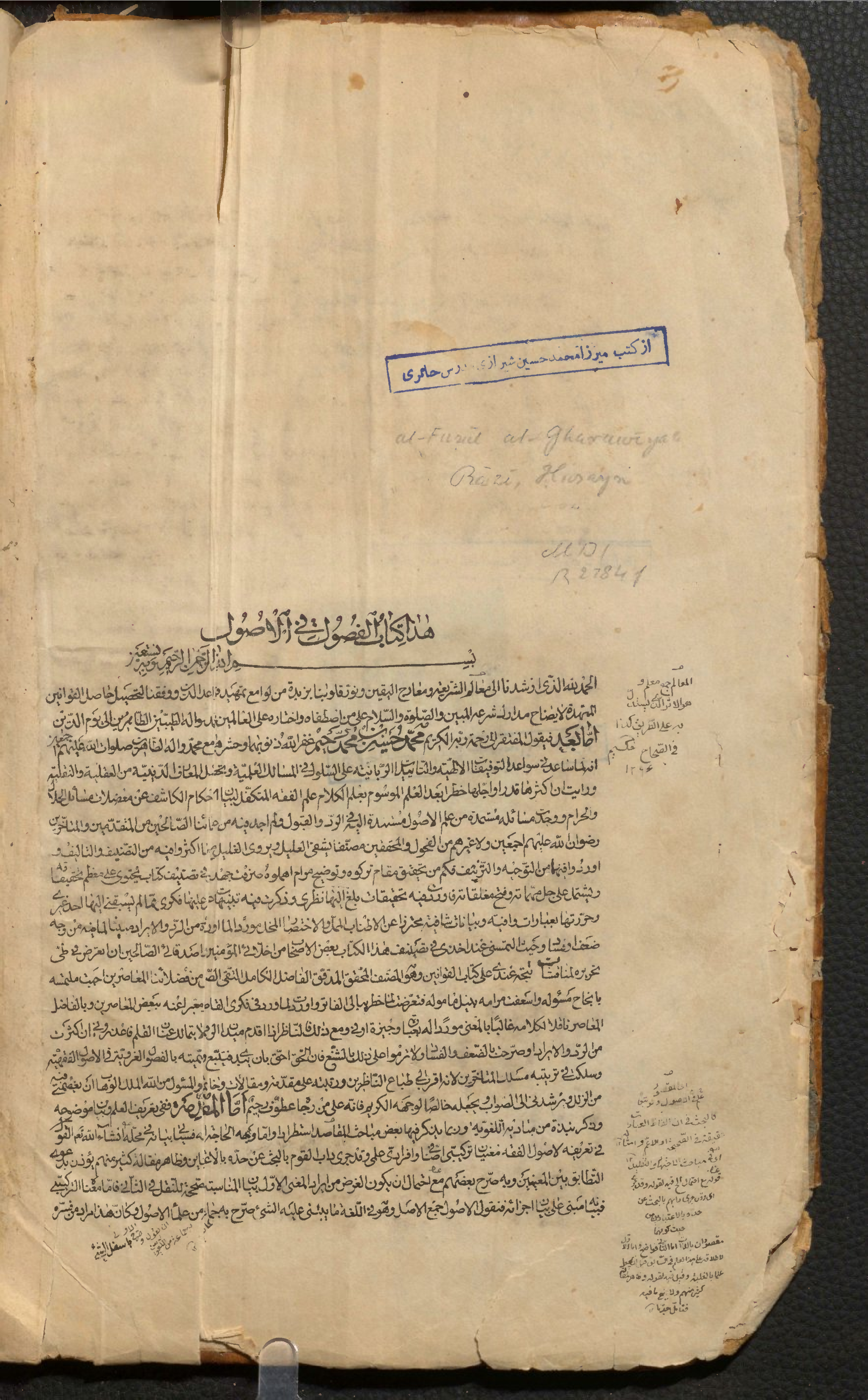


[illegible] عيد الله [illegible] في ۲۹ [illegible]
سنة ۱۳۴۳ [illegible] محمد صالح [illegible]
المدعو بالمدرس



هذا كتاب الفصول في الأصول

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي ارشدنا الى معالم الشريعة ومعارج اليقين ونوّر قلوبنا بزبدة من لوامع تمهيد قواعد الدين ووفقنا لتحصيل حاصل القوانين الممهّدة لايضاح مدارك شرعه المبين والصلوة والسلام على من اصطفاه واختاره على العالمين محمد وآله الطيبين الطاهرين الى يوم الدين اما بعد فيقول المفتقر الى رحمة ربه الكريم محمد حسين بن محمد رحيم غفر الله ذنوبهما وحشرهما مع محمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين انه لما ساعدني سواعد التوفيقات الالهية والتأييدات الربانية على السلوك في المسالك العلمية وتحصيل المعارف الدينية من العقلية والنقلية ورأيت ان اكثرها قدرا واجلها خطرا بعد العلم الموسوم بعلم الكلام علم الفقه المتكفل لبيان الاحكام الكاشف عن معضلات مسائل الحلال والحرام ووجدت مسائله مستمدة من علم الاصول مستندة اليه في الرد والقبول ولم اجد فيه من علمائنا الصالحين من المتقدمين والمتأخرين رضوان الله عليهم اجمعين ولا غيرهم من الفحول والمحققين مصنفا يشفي العليل ويروي الغليل بما اكثروا فيه من التصنيف والتأليف واوردوا فيها من التوجيه والتزييف فكم من تحقيق مقام تركوه وتوضيح مرام اهملوه صرفت جهدي في تصنيف كتاب يحتوي على معظم تحقيقاتها ويشتمل على حل مهماتها وفتح مغلقاتها واودعته تحقيقات بلغ اليها نظري وذكرت فيه تنبيهات عثر عليها فكري مما لم يسبقني اليها احد غيري وحررتها بعبارات وافية وبيانات شافية محترزا عن الاطناب الممل والاختصار المخل موردا لما اورده من الرد والايراد مبينا لما فيه من وجه ضعف او فساد وحيث التمس عند الخوض في تصنيف هذا الكتاب بعض الاصحاب من اخلاء المؤمنين واصدقاء الصالحين ان اعرض في طي تحريره لمناقشات تتجه عندي على كتاب القوانين وهو المصنف المحقق المدقق الفاضل الكامل التقي النقي من فضلاء المعاصرين اجبت ملتمسه بانجاح مسئوله واسعفت مرامه بنيل مأموله فتعرضت لما خطر بالي لها وتوردت لما وردت فكري اليها معبرا عنه ببعض المعاصرين وبالفاضل المعاصر ناقلا لكلامه غالبا بالمعنى موردا له بعبارة وجيزة او في ومع ذلك فالناظر اذا اقدم مبتدء الوهلة بما لدعنا القلم فاعذره واني ان اكثرت من الرد والايراد وصرحت بالضعف والفساد والتزموا على ذلك بالتشنيع فان الحق احق بان يتبع وسميته بالفصول الغروية في الاصول الفقهية وسلكت في ترتيبه مسلك المتأخرين لانه اقرب الى طباع الناظرين ورتبته على مقدمة ومقالات وخاتمة والمسئول من الله الملك الوهاب ان يعصمني فيه من الزلل ويرشدني الى الصواب ويجعله خالصا لوجهه الكريم فانه على من رجاه عطوف رحيم **اما المقدمة** ففي تعريف العلم وبيان موضوعه وذكر نبذة من مباديه اللغوية وربما يذكر فيها بعض مباحث المقاصد استطرادا واما وجه الحاجة اليه فسيأتي بيانه في محله ان شاء الله تعالى الفصل في تعريفه لاصول الفقه معنيان تركيبي اضافي وافرادي علمي وقد جرى دأب القوم بالبحث عن حده بالاعتبارين وظاهر مقالة كثير منهم يؤذن بعدم التطابق بين المعنيين وبه صرح بعضهم مع احتمال ان يكون الغرض من ايراد المعنى الاول بيان المناسبة المصححة للنقل في الثاني فاما معناه التركيبي فبيانه مبني على بيان اجزائه فنقول الاصول جمع الاصل وهو في اللغة ما يبتني عليه الشيء صرح به جماعة من علماء الاصول وكان هذا مراد من فسره

باسفل الشيء ومن فسره بالقاعدة التي لو توهمت مرتفعة لارتفع الشيء بارتفاعها وقد يطلق ويراد به المعنى السابق فيوصف تارة باعتبار الحقيقة
كقولك اصل الانسان التراب واصل الخزف الطين يعني حقيقته السابقة واخرى باعتبار الاحوال والصفات كقولك هذا في الاصل بغدادي وهذا
الاسود كان في الاصل ابيض يعني في السابق وليس مبنيا على المعنى السابق اذ لا يفهم منه هنا معنى الابتناء اصلا وان كان حاصلا في نفسه الاول فهو
اما حقيقة بالاشتراك او مجاز لوجود العلاقة وفي الاصطلاح يطلق غالبا على احد المعاني الاربعة وهو الراجح والاستصحاب والقاعدة والدليل
والمناسب من معانيه للمقام اما المعنى اللغوي او الاخير من معانيه الاصطلاحية كما سيتضح لك انشاء الله والفقه في اللغة الفهم صرح به الجوهري و
غيره وفسره الرازي بفهم غرض المتكلم من كلامه واحترز به عن فهم غيره وفهمه بغير كلامه وفسره بعضهم بفهم الاشياء الدقيقة ولعله احترز به عن فهم
غيرها والمعرفة هو الاول ثم الفهم هو الادراك وكان هذا مراد من فسره بانه هيئة للنفس بها يتحقق معاني ما يحس وقيل هو جودة الذهن من حيث
استعداده لاكتساب المطالب والاراء وكان هذا مراد من فسره بسرعة الانتقال من المبادي الى المطالب ثم فرق بين ظاهر كل واحد من الحدين بظاهر
الاخر من حيث ان احدهما ظاهر في الفعلي والاخر في الشأني وضعف الاول بعدم صدق الفهم على البليد مع صدق المدرك عليه والثاني بشيوع استعماله
في مطلق الادراك ويمكن الجواب عن الاول بالتزام النقل في لفظ الفهم او بانه صيغة مبالغة كعليم فلا ينافي عدم اطلاقه على مطلق المدرك واما
في الاصطلاح فله تعريفات عديدة اشهرها انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فالعلم يطلق على معان عديدة منها الادراك
المطلق وهذا الاطلاق وان كان متداولا عند اهل الميزان بل هو حقيقة في عرفهم الا انه مجاز باعتبار العرف واللغة ومنها التصديق اعني
الاعتقاد سواء اعتبر فيه الامور الثلثة من الجزم والثبات والمطابقة او لم تعتبر كلا او بعضا واطلاق العلم على ما يشتمل على الجميع حقيقة لغة وعرفا
كمجازية اطلاقه على ما ينتفي فيه الامر الاول وفي اطلاقه على البواقي وجهان وقد نص كثير منهم على مجازيته وهو الظاهر ومنها الملكة وهي الحيثية
الراسخة الناشئة عن الممارسة فيما اضيف اليه الملكة او مطلقا او مطلق التهيؤ والاول اظهر واطلاقه عليها وان كان مجازا لغة لكنه حقيقة في
مصطلح ارباب العلوم بالغلبة او النقل كما هو الظاهر واليه يرشد ظاهر كلماتهم ومنها التصور واطلاقه عليه مبني على اخذه بمعنى الادراك و
المسائل وهي القضايا او المحمولات المنتسبة واليه يرجع قولهم فلان يعلم النحو اي مسائله وهل هو مجاز مطلقا من باب تسمية المعلوم ولو بالقوة با
العلم تمسكا باصالة عدم الاشتراك او حقيقة عرفية عامة او خاصة نظرا الى شيوع اطلاقه فيه عليها وجهان والاحكام تطلق ايضا على
معان عديدة على خطابات الشرع المتعلقة بافعال المكلفين وهذا معناه المصطلح عليه عند القوم على ما سيأتي وعلى التصديقات مطلقا او
مع المنع من النقيض والظاهر ان هذا المعنى بالاعتبار الاخير ثابت لها بحسب اللغة والعرف واستعمالها فيها شائع في العلوم لا سيما علم الميزان
لكنهم كثيرا ما يستعملونه في التصديق بالمعنى الاعم وعلى المسائل وعلى النسب الحكمية والظاهر ان اطلاقها على هذين المعنيين مجاز في المعنى السابق
بعلاقة المجاورة او الحلول وعلى الاحكام الخمسة التكليفية وعلى مطلق الاحكام اعني الاعم من التكليفية والوضعية واطلاقها على هذا
المعنى متداول في عرف المتشرعة واطلاقها على الخمسة التكليفية راجع اليه فان فسر العلم بالادراك جاز حمل الاحكام على النسب او المسائل
وعلى مطلق الاحكام ايضا ان اعتبرت من حيث انتسابها الى موضوعاتها الا انه يستلزم استدراك قيد الشرعية على ما هو الظاهر من اختصاصها
بهذا المعنى بالشرعية دون الاعم منها ومن غيرها والاظهر في هذه الصورة ان يجعل الظرف متعلقا بالمتعلق المقدر اي الادراك
المتعلق بالنسب او المسائل او الاحكام ولا يصح حملها على التصديقات اذ ليس ادراكها فقها الا ان يراد بها تصديقات الشارع لكنه
مع بعده لا يختص بمن يرى صحتها وظاهر الاصطلاح لا يساعد عليه ولا على الاحكام الخمسة لانتقاض عكس الحد حينئذ بالاحكام الوضعية
مع انها داخلة في الفقه قطعا ومن التزم بخروجها منه وجعل ذكرها فيه على التبعية او لا وله الى الاحكام التكليفية فقد التجأ الى تعسف
بين ولا على الخطابات سواء اريد بها توجيه الكلام نحو الغير لظهور ان العلم بهذا الامر النسبي ليس فقها ولا مستفادا من الادلة او اريد
به نفس الكلام الموجه لوضوح ان مجرد العلم به لا يسمى فقها وللزوم اتحاد الدليل والمدلول فان من الادلة الكتاب وهو من جملة
الخطابات المذكورة وقد اجابت الاشاعرة عن هذا بجعل الاحكام عبارة عن الكلام النفسي والادلة عبارة عن الكلام اللفظي فلا اتحاد
واورد عليه الفاضل المعاصر بعد بطلان الكلام النفسي في نفسه بان الكتاب مثلا كاشف عن المدعى لا مثبت للدعوى فلا يكون
دليلا في الاصطلاح هذا كلامه فان اراد ان الكلام النفسي حينئذ مطلوب انشائي فلا يكون الكلام اللفظي دليلا عليه حيث يعتبر
عندهم ان يكون المطلوب به خبريا ففيه ان المراد انما هو العلم بالاحكام من حيث كونها ثابتة ومتحققة في نفس الامر او عند الشارع
بدليل ان المراد بالعلم اما التصديق او الادراك التصديقي او ملكتهما دون التصور او ملكته كما ستتضح وجهه ولا ريب انها بهذا الاعتبار
من المطلوب الخبري وان كانت من حيث ذواتها انشاء وظاهر ان الادلة انما تعتبر ادلة لها بهذا الاعتبار فلا اشكال وان اراد ان الخطابات
النفسية مدلول للخطابات اللفظية فلا تكون ادلة عليها لان الالفاظ لا تثبت معانيها وانما تكشف عنها عند العالم بالوضع على سبيل
البداهة والضرورة ففيه ان الخطابات اللفظية لم تعتبر ادلة على الخطابات النفسية من حيث اقتضائها التصور بها وحضورها لدى
نظر السامع بل من حيث التصديق بثبوتها عند المتكلم وارادته لها وظاهر ان اللفظ يصح ان يكون دليلا على مثلها بهذا الاعتبار بالمعنى

المصطلح لتوقف دلالته عليه على تمهيد مقدمات عديدة ثم اجاب عن اصل الاشكال بجعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين
ضرورة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات التفصيلية فانا نعلم اولا بالبديهة ان لشرب الخمر واكل الربوا ونحو ذلك حكما
اي خطابا من الخطابات من الاحكام ولا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربوا ونحو ذلك فهذا كالامر فيه لا
يخفى فان الخطابات التفصيلية ليست ادلة على الخطابات الاجمالية وذلك واضح على ان الخطابات الاجمالية كما اعترف به ثابتة
بالضرورة والبداهة فلا تكون حاصلة عن الادلة مع ان العلم بالخطابات الاجمالية لا يسمى في الاصطلاح فقها قطعا وان اراد
بها الاحكام الاجمالية من حيث التفصيل عاد المحذور وفات الاجمال بهذا الاعتبار عين التفصيل وان حمل العلم على التصديق جاز
حمل الاحكام على النسب في المسائل وعلى مطلق الاحكام ايضا ان اعتبر من حيث انتسابها الى موضوعاتها البحث يتعلق التصديق بها ومايقا
هنا وفيما مر من ان تفسير الاحكام بالنسب يوجب خروج العلم بحدود موضوعاته لقف عنه مع ان بيانها من وظيفته فضعيف لانه
ان اريد به لزوم خروج تصور حدود الموضوعات عنه او تصورها بحدودها عنه فهذا مما لا ضير فيه بل مما يجب المحافظة عليه
لئلا ينتقض طرد الحد به لان مسائل العلوم على ما تبين في محله لا تكون الا تصديقات وتصور الموضوع من المبادي التصورية التي
تتبين في العلم اذ ليس لها موضع اخر تتبين فيه فبيانها من وظيفة العلم بالعرض على ان ذلك خارج عن اصل الحد بناء على تفسير العلم
بالتصديق وان اريد لزوم خروج التصديق بصحة تلك الحدود ومفهومها عنه فممنوع لانها تشتمل على النسبة بالوصف المذكور
وهي ايضا داخلة فيه على الوجهين الاخيرين اما على الاول فلانها بهذا الاعتبار تكون من المسائل واما على الثاني فلانها حينئذ
تكون من جملة الاحكام الوضعية حيث انها لا تنحصر عندنا في الخمسة المعروفة ولا يصح تفسير الاحكام ح بالتصديقات ولا
بالاحكام الخمسة ولا بالخطابات لما سبق وان فسر العلم بالملكة جاز ان يراد بالاحكام التصديقات والمسائل او مطلق الاحكام
على حذو ما سبق ومن شنع على من فسر الاحكام بالتصديقات بان الفقه ليس عبارة عن التصديق بالتصديقات فكانه غفل عن
تفسير العلم بهذا المعنى او كان العلم في كلامه مفسرا بالتصديق ولا يصح ح ان يراد بها الخطابات ولا الاحكام الخمسة لما مر ولا النسب
ليس ملكتها فقها الا ان تفسر الملكة بملكة التصديق او الادراك بان يراد بها التصديق او الادراك بالملكة فيستقيم المعنى بهذا التكلف
كما مر او يتعسف فيجعل الظرف متعلقا بالمتعلق المقدر على ان تكون صفة للعلم ويعتبر تعلقها بالنسبة على وجه يتدنا وتعلقها بواسطة
تعلقها بما يتعلق بها من التصديق والوجها ابان على تقدير التفسير بالمسائل وبمطلق الاحكام ايضا الا انه لا تعسف فيهما لشيوع
الاطلاق ثم تفسير اسماء العلوم بالملكة مما اشتهر في العبائر والالسنة لكن قد يناقش فيه بان الملكات امور بسيطة لا تقبل التبعيض و
التجزية وتقبل الضعف والشدة والمعهود من حال العلوم خلاف ذلك وجوابه ان اسماء العلوم كما تطلق على المسائل كذلك تطلق على الملكات
وهي تتصف بتلك الصفات بالمعنى الثاني دون الاول وكان المعترض اعتبر التعريف بالملكة للعلم بمعنى المسائل فاورد عليه بذلك
فتامل وفي المقام كلام ستقف عليه ولا يصح ان يراد بالعلم التصور اذ ليس الفقه عبارة عنه ولا المسائل لعدم استقامة المعنى
عن تعسف والشرعية اما ماخوذة من الشرع بمعنى الشارع سواء فسر به تعالى او بالنبي صلى الله عليه وآله او من الشرع بمعنى الطريقة المنتسبة اليه
ونسبة الاحكام الى الشرع بالمعنى الاول من باب نسبة الاثر الى المؤثر ولو تقريبا وبالمعنى الثاني من باب نسبة الشيء الى متعلقه او
وصفه او نسبة الجزء الى الكل لان اللام فيها للعموم الافرادي ولا يلزم منه نسبة الشيء الى نفسه حيث ان المنسوب داخل في المنسوب
اليه لتغاير الاعتبارين ثم على تقدير تفسيره باحد الوجهين الاخيرين فالمراد به شرعنا كما هو الظاهر المتبادر دون ساير الشرايع
اذ لا يسمى من علم فروع شرع اليهود والنصارى عن ادلتها فقيها من حيث علمه بها ويشكل الحد بناء على تفسيره بالمعنى الاول ولا
مناص عنه الا بحمل الاحكام على الاحكام المعهودة اجمالا او على الاحكام الفعلية اي الثابتة في هذه الملة كما هو الظاهر من اطلاقها
ويؤيده اضافة الادلة ان جعلت للعهد وكيف كان فالمراد بها هنا ما كان للشرع مدخل فيه سواء استقل باثباته العقل اولا والمراد
بالفرعية المسائل المعروفة التي دونت مع تمامها في الكتب المعهودة وربما تفسر بما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة والظاهر ان المراد به
بالموصولة اما العلم الشرعي او الحكم الشرعي او العلم بالحكم الشرعي بمعانيها التي اعتبرناها في الحد كما يقتضيه ظاهر المقام لا مطلقها
او مطلق احدها او مطلق الشيء لئلا يتضح فساد طرده على بعض الوجوه الآتية فان كل ما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة لا يكون فرعيا
قطعا فيجوز ان يراد بها التصديق الشرعي او الادراك الشرعي او المسائل الشرعية او نسبها او مطلق الاحكام او ملكة احد هذه الامور او التصديق
باحد الثلثة المتاخرة منها من الاولين والانسب بالمقام ان يراد بها الحكم الشرعي بمعانيه المعتبرة في الحد بقرينة وقوعها حدا للوصف ويجوز ان
يراد بكيفية العمل هيئته وخصوصيته فيكون في اعتبارها تنبيه على ان الاحكام الشرعية لا تتعلق بالعمل من حيث كونه عملا مالم
تعتبر معه خصوصيته وان يراد بها مطلق الاحكام فانها كيفيات جعلية طارية عليه فان فسرت بالمعنى الاول جاز ان يراد بالموصولة
جميع المعاني المتقدمة على تعسف في بعضها وان فسرت بالمعنى الثاني لم يجز ان يراد بها المسائل ولا مطلق الاحكام وصح ارادة بقية

المعاني

المعاني على ما مرّ وبعضهم ترك قيد الكيفية نظراً الى ان الحدّ يتم بدونها وعلى تقديره يصح ان يراد بالموصولة جميع المعاني المتقدمة تماماً للتصديق
والادراك والملكة وربما امكن اعتبارها بتعسف كما مرّ ثم لا يذهب عليك ان بعض هذه الوجوه مبتني على ارجاع النسبة الى الفرع دون الشرع
كما يظهر بالتامل وينبغي ان يراد بالعمل عمل المكلف ولو قوة كما هو الظاهر لئلا ينتقض على بعض الوجوه المتقدمة بقوله الحكيم والمتكلم بامتناع
صدور القبيح منه تعالى وانه يمتنع منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وانه تعالى مختار في افعاله حكيم في صنعه وكذا لو اعتبر ذلك بالنسبة الى خصوص
الافعال بل ينبغي ان يخص بالمكلف الانسي لئلا ينتقض على بعض الوجوه المتقدمة بنحو قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
ويسجد للملائكة والملائكة يدخلون وقالت الملائكة وبموردي مثل قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا ومع ذلك يتجه على طرده بنحو قال موسى
وقال فرعون وقال النسوة فانها تشتمل على نسب او احكام شرعية متعلقة بفعل المكلف ابتداء ولا مدفع له الا بان يفسر الموصولة او الكيفية
بمطلق الاحكام او يراد بالشرعية ما من شانها ان تكون ماخوذة من الشارع من حيث كونه شارعاً كما هو الظاهر ويمنع تحقق الحيثية في المذكورات
فيندفع نقوض المذكورة وكذا يندفع النقض بمسئلة الجبر والاختيار نعم يبقى الاشكال على عكسه بخروج كثير من الاحكام الوضعية التي لا تعلق
لها اولاً بكيفية العمل عنه كمباحث النجاسات والمطهرات والمواريث فان قولهم كذا وكذا نجس ومطهر او يرث كذا من كذا احكام وضعية لا تعلق
لها بالعمل ابتداء بل بواسطة احكام اخر وعلى طرده بدخول مباحث اصل البرائة واصل الاباحة فيه ويمكن دفع الاخير بان المراد تعلقه به تعلق
المسائل بموضوعاتها وليس لمسئلتين المذكورتين تعلق بالعمل كذلك وفيه تعسف ومع ذلك يبقى الاشكال بمثل مسئلة التاسي وينبغي ان يراد بالعمل
ما يتناول العمل الوجودي والعدمي ليدخل فيه مثل وجوب الترك واستحبابه او حرمته او كراهته او اباحته وان دخلت فيه باعتبار
حرمة الفعل وكراهته حيث يستلزم او وجوبه او استحبابه او اباحته ايضاً وكذا مثل شرطية الترك او مانعيته وان دخلت باعتبار اللازم من مانعية
الفعل وشرطيته ثم ان اريد به ما يختص صدوره بالجوارح انتقض عكس الحدّ بمباحث النية وان اريد به ما يتناول عمل القلب انتقض طرده
بالاحكام التكليفية الاصولية والادلة جمع دليل وهو في اللغة المرشد وعرف في الاصطلاح بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مجهول خبري
فبالاعتبار الامكان دخل فيه الادلة المتعددة والذي لم ينظر فيه فانها تتصف بامكان التوصل وان لم يقع وينبغي ان يراد به الامكان العام
ليخرج الادلة المسبوقة بالضرورة فانها لا تسمى دليلا اصطلاحاً والنظر ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول وقد يعرف بانه ملاحظة
المعقول للتادي الى مجهول وهو اولى ان جوزنا التعريف بالمفرد كالخاصة وحدها والمراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه وصفاته و
احواله فدخل المفرد كالعالم والمركب اذا اخذ بدون الترتيب ويخرج عنه المقدمات المرتبة اذا اعتبرت مرتبة لاستحالة النظر فيها والمراد بصحيحه ما اشتمل
على شرائط المادة والصورة وقيد به لعدم العبرة بالنظر الفاسد وان حصل التوصل به اتفاقاً وخرج بالمجهول الخبري الموصل الى مجهول تصوري
فانه لا يسمى دليلا بل معرفا وهذا التعريف لا يتناول الامارة وبعضهم اخرجها بقوله الى العلم بالمجهول وكيف كان فالمراد بها هنا الادلة الاربعة
من الكتاب والسنة والاجماع والعقل واعتبارها ادلة صحيحة بالاصطلاحين لان المراد بالمدلول عليه الاحكام في الجملة ظاهرية كانت او
واقعية وربما امكن تخصيصها على الاول الى الثاني لكن يكون الوصف حينئذ باعتبار الغالب فانها قد لا تفيد الاعتقاد بالواقع اصلا ثم هذا الحد
اوفق بالمقام من تحديد بعضهم كالعلامة له بما يفيد معرفة العلم لشيء اخر ايجاباً او سلباً فانه بظاهره انما ينطبق على المقدمات المرتبة
لظهور ان ما عداها لا يفيد العلم وهذا المعنى لا ينطبق على موضوع هذا العلم لانه عبارة عن نفس المفردات كيف وجملة من طرق النظر فيها
انما يعرف في هذا العلم فلا يمكن اعتبارها فيه نعم ما ذكره معنى اخر للدليل مباين لما ذكرناه وهو المعنى الشائع في غير المقام مع ان قوله ايجاباً
او سلباً احتراز عن المعرف ولا حاجة اليه لخروجه بقيد العلم فان المفهوم منه التصديق وهو لا يستفاد الا من التصديق على ان هذا
الحد باطلاقه يتناول الدليل الفاسد فانه قد يفيد العلم لشيء اخر والظاهر انه لا يسمى دليلا في الاصطلاح الا مجازاً وايضاً لا يتناول
الادلة المتعددة الا ان يتعسف بحمل الافادة فيه على ما يتناول شانية الافادة اذا تقرر هذا فنقول العلم جنس ان فسر بالملكة على ما مرّ
من ان الملكات كيفيات مختلفة بالنوع والحقيقة لا بمجرد النسبة والاضافة او فسر بالادراك وقلنا بان حقايق العلوم تابعة لحقايق معلوماتها
كما يراه بعضهم وبمنزلة الجنس ايضاً ان فسر بالتصديق مطلقاً او بالادراك ان جعلنا التصور والتصديق من اصنافه لا تمام نوع لما يندرج
تحتهما من العلوم والادراكات المختلفة باختلاف اقسام المعلومات وتلك العلوم اصناف بالنسبة اليها وان كان اجناساً بالنسبة الى ما يندرج
تحتهما من المراتب المختلفة بالشدة والضعف على ما هو التحقيق في كل عرض يكون كذلك ويخرج بتقييده بالاحكام العلم بالذوات والصفات على
ما ذكره جماعة وهو بظاهره يقتضي حمل الاحكام على النسب وقد صرح به بعضهم فيكون المراد بالعلم الادراك دون الملكة لما مرّ من انه لا يتم
ح الا بتكلف ودون التصديق لان التصديق لا يتعلق بغير النسبة فيكون قيد الاحكام على تقديره توضيحاً ولو اريد بالاحكام النسبة
او مطلق الاحكام بالاعتبار المتقدم امكن توجيه الاحتراز بها عن الصفات باخذها مجردة عن النسبة لكن لا يلائمها الاقتصار عليها في
الاحتراز لخروج العلم بالنسبة على الاول والعلم بما عدا مطلق الاحكام على الثاني ومن ذكر الصفات بالافعال لعدم ارادتها ما يغاير ها او
يجوز ان يحمل الاحكام على التصديقات ايضاً فيتعين حمل العلم على الملكة كما عرفت ويتوقف صحة الاحتراز المذكور بظاهره على تفسيرها بمجرد

نقضاً لا التعلق بالمسائل او النسب او مطلق الاحكام ٢ م خ

التهيؤ والاستعداد وينبغي ح ان توحد الصفات مترتبة كما يرشد اليه تمثيل بعضهم ويعتبر الاحتراز بالنسبة الى الاثر لتحقق الاحتراز من
النسبة ايضا حيثما انها تخرج بالتقييد بها ايض والوجه في عدم ذكرها مستقلا عدم كونها مشتغلة بالعلم والادراك ثم ان فسر العلم بالملكة كان
التقييد بالاحكام مطلقا احترازا عن ملكة غيرها وان فسرت الاحكام بمطلق الاحكام كانت مخرجة من العلم مطلقا للعلم بما عداها من الاحكام
التي ليست شرعية فيكون قيد الشرعية مستدركا ويخرج بقيد الشرعية على تقدير حمل الاحكام على غير الاحكام غيرها كالعقلية المحضة
وبقيد الفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله وعلم الملائكة والنبي والائمة والفرعية الضرورية اذ ليس شيء منها مستفادا من
الادلة كذا قالوا **اقول** وهذا الاحتراز انما يصح اذا حمل العلم على غير الملكة من التصديق والادراك وفسرا بالمعنى الاعم لا بمعناه
المصطلح عليه عند اهل الميزان واما اذا حمل على الملكة كما صرحوا به فان فسرت بمجرد التهيؤ والاستعداد كان علمه تع خارجا عن اصل
الحد وكذا اذا حمل على التصديق والادراك وفسرا بالمعنى المصطلح عليه عند اهل الميزان لانهم يعنون بهما ما يختص بالحصول وكذا علم
الملائكة على ما يراه الفلاسفة وان اعتبر معه ان يكون ناشئا عن الممارسة والمزاولة كان علم الانبياء والائمة والملائكة والعلم بالاحكام
الضرورية خارجا عنه ايض وعلى التقديرين لا يكون هذا القيد احترازا عن الجميع اللهم الا ان يحمل العلم على الاعم من التهيؤ والعلم الفعلي
وهو بعيد جدا لا يساعد عليه كلامهم ثم الوجه في الاحتراز بهذا القيد عن الفرعية الضرورية مطلقا غير واضح لان عدم استفادتها
عن الادلة كما عللوا به انما يوجب بظاهره فساد الحد حيث يقتضي ان يكون العلم بجميع الاحكام عن الادلة بناء على حملها على العموم
كما هو الظاهر مع انه ليس كذلك ولا مخلص عنه الا بان يقال اخذ هذا القيد في الحد قرينة على ان المراد بالاحكام خصوص الاحكام النظرية
فتكون الضرورية خارجة عنها بقيد الاحكام لكنهم اعتبروا الاحتراز عنها به دونها نظرا الى ان الدلالة المذكورة لما كانت بالقرينة -
فهي انما تتم عند ذكرها فاسندوا الاحتراز الى القيد مراعاة لهذا الاعتبار ثم اذا فسر العلم بما يخالف به بعض تلك العلوم او كلها صح الاحتراز
عنها بهذا القيد سواء جعل الظرف لغوا متعلقا بالعلم كما هو الظ بجعله على التصديق والادراك دون الملكة اذ الملكة لا تكون عن الادلة
بل عن الممارسة والمزاولة ووجه الاحتراز ح ان تلك العلوم غير مستفادة من الدليل اما علمه تع فظ واما علم الملائكة والنبي ص والائمة ع فلانهم
يستفيدون الاحكام من الوحي والالهام لا من النظر والاجتهاد كما يقول به المخالفون في الائمة ويقول به بعضهم في النبي ص ايضا واما ما يستفاد
من بعض الاخبار من انهم ع يستفيدون بعض الاحكام من الكتاب والسنة فغير مناف لذلك لان استفادتهم لها منهما ليس على سبيل النظر والفكر منها
بل على سبيل الضرورة والبداهة والذي يقتضيه الحد ان يكون العلم بها عن الادلة من حيث كونها ادلة كما هو الظ من التعليق على الوصف
فان قلت قد شاع اطلاق الفقيه عليهم ع في الاخبار فكيف يصح الاحتراز عنه في الحد **قلت** كلامنا هنا في الفقه بحسب معناه المصطلح عليه
في عرفنا واطلاق الفقيه عليهم انما هو بحسب عرفهم او متعلقا بالاحكام بجعلها على التصديقات لا غير فيكون العلم ح بمعنى الملكة لا غير
سواء فسرت بمطلق التهيؤ او بما يكون عن الممارسة لكن الاحتراز بها انما يصح على الوجه الاول ووجهه ح ان النبي ص والائمة والملائكة لا
يوجد فيهم تهيؤ التصديق عن الدليل لا لقصورهم بل لعلو رتبتهم بمعنى انهم متى هموا بالحكم علموه من غير توسط الاستدلال وكل الاحكام
الضرورية يمكن الفقيه متهيؤ للعلم بها عن الضرورة لا عن الدليل وجعل مستقرا صفة او حالا للعلم او للاحكام وما يقال من ان
الظروف في حكم النكرة فلا يصلح وصفا للمعارف فليس بمرضي على الاطلاق لان الموصوف اذا لم يكن مدلوله امرا بعينه كما في المقام جاز
وصفه بالنكرة وان كان معرفة لفظيا على ما صرح به غير واحد منهم كصاحب الكشاف حيث جعل غير المغضوب صفة للموصول معللا
بانه لا توقيت فيهم وجملة يحمل الحمار وجملة لا يستطيعون صفة للمستضعفين الى غير ذلك ووجه الاحتراز ح اما على الوجهين الاولين
فظ لان العلوم المذكورة ليست حاصلة عن الادلة كما هو قضية ظاهر الوصفية والحالية واما على الوجهين الاخيرين فلان تعليق الحكم
على الوصف يشعر بقيد الحيثية التعليلية فيخرج به تلك العلوم فانه وان صدق عليها انها علم بالاحكام الحاصلة عن الادلة في حال
كونها حاصلة عنها لكنه ليس علما بها من حيث كونها حاصلة عن الادلة لكن يشكل البناء على هذا في الاحتراز عن علم المقلد بالقيد
الاتي كما سنشير اليه وكذا اذا جعل الظرف مرتبطا بالشرعية او بالفرعية على بعد فيه سواء جعل متعلقا بهما او صفة لهما او حالا عنهما ووجه
الاحتراز به على هذه الوجوه ما مر في الوجهين الاخيرين لا يق لا نسلم خروج علمه تع على تقدير دخوله بالقيد المذكور لانه لما كان علمه تع
بالاشياء على الوجه الاتم لزم ان يعلمها بعللها اذا كانت معللة او يق لما كان علمه تع بالاشياء العلم بذاته الذي هو سبب العلم بمعلولاته فعلمه
يكون عن الدليل فلا يخرج عن الحد بالقيد المذكور لانا نقول بعد المساعدة على الدعوى في المقامين ان ذلك لا يسمى دليلا بحسب الاصطلاح
كما مر فان قلت لا نسلم خروج الاحكام الضرورية بهذا القيد اذ المراد بكونها ضرورية ان العلم بصدورها عن الرسول ص ضروري لا ان العلم
بكونها احكاما صحيحة حقة متلقاة من الوحي ضروري كيف وهو مبني على اثبات الرسالة وهو يتوقف على اثبات المرسل وعدله و
حكمته وغيرها من الامور النظرية التي ذكرت في محلها والفقه انما هو العلم بالاحكام بهذا الاعتبار فتكون باسرها نظرية لابتنائها
على امور نظرية قلت اما اولا فلا نسلم ان العلم بصدق الرسول نظري بل من الضروريات التي قياساتها معها كما زعمه بعضهم وسنبينه

عليه

عليه في مسئلة الحسن والقبح انشاء الله تع ولهذا نراه يحصل للبله والصبيان ونحوهم ممن ليس لهم قوة النظر والاكتساب نعم من يستوضح شبهه
يكون العلم المذكور عنده نظريا فالاشكال المذكور لو تم فانما يتجه بالنسبة اليه دون غيره واما ثانيا فلنا ان نختار ان المراد بالاحكام
الشرعية الاحكام التي صدرت عن النبي صلى على انها شرعية عنده والقيد الاخير لاخراج احكامه العادية فان الشرع كما يطلق عليه تعالى
كذا يطلق على النبي ص ايض وينبغي تقييد الحيثية المستفادة من الوصف بقيد نسبتها الى الواقع لئلا يعود الاشكال او نقول المراد بالشرعية ما يسمى عرفا
شرعية او نقول نظرية القيد لا يستلزم نظرية المقيد وكيف كان فلا ريب في خروج مثل هذه الاحكام بهذا الاعتبار مما هو ضروري لا حاجة الى اعتبار
كونها حقة مستفادة من الوحي لانها من لوازمها اذا اخذت باحد الاعتبارين الاولين نعم يشكل بان العلم بالاحكام بهذا الاعتبار مما يصح
حصوله لمن لا يقول بالرسالة حتى العلم بالظاهرية منها اذ اعلم من الضرورة حكم الرسول بها اصولها وفروعها مع ان مثل هذا لا يسمى فقها في
الاصطلاح اللهم الا ان يق هذا فرض لا يكاد يقع والحدود التي تورد في مثل هذا المقام انما يحافظ عليها بحسب الوقوع دون الامكان
او يق بان المراد بالعلم ما يعتد به في اطلاق اسم العلم عليه عرفا كما سيأتي فيخرج العلم المذكور لعدم اطلاق الاسم عليه واما ثالثا فلنا ان نجعل اللام في
الادلة للعهد فيصح الاحتراز بها عن العلم بتلك الاحكام لانها على تقدير كونها نظرية لا يكون العلم بها مستفادا عن تلك الادلة بل عن ادلة غيرها
وهذا اوفق بالمقام لسلامة عكس الحد على تقديره من خروج العلم بالمسائل الاجماعية على ما يراه المتأخرون في الاجماع من انه الاتفاق الكاشف
بطريق الحدس ومن خروج علم بعض رواتنا الفقهاء كزرارة لكثير من الاحكام بطريق السماع المفيد للعلم بالحكم بطريق الضرورة غالبا هذا
وينبغي ان يراد بالادلة ما يعم الادلة الاربعة وغيرها لئلا يورد على عكسه النقض بعلم البعض لبعض الاحكام عن مثل الشهرة والقياس فانه يعد
بالنسبة اليها فقيها قطعا ولا يندفع برجوع حجيتهما الى احد الادلة لان ذلك دليل الدليل والمعتبر هو الدليل والا لانحصرت في العقل لرجوع
حجية غيره اليه ولا يرد على طرده النقض بعدم علم كثير منهم لشيء من الاحكام عن بعضها اما العدم مسيس حاجته اليه او لكونه ممن ينكره
كمن يمنع وقوع الاجماع او الاطلاع عليه او ينكر حجيته كمن يمنع حجية الكتاب والعقل وذلك لتحقق الملكة عنده بناء على تفسير العلم بها
او بما يعمها ويخرج بقيد التفصيلية علم المقلد بالاحكام فانه ماخوذ من دليل اجمالي مركب من صغرى وجدانية وكبرى اتفاقية مطردة في
جميع المسائل وهو هذا ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي فينتج المطلوب وهذا الاحتراز مبني على ان يكون الظرف لغوا متعلقا بالعلم او بالاحكام
او مستقرا للعلم صفة له او حالا عنه بناء على ما هو الظاهر المتبادر واما اذا جعل مستقرا للاحكام او لاحدى صفتيها فلا يتم الاحتراز
وان اعتبر قيد الحيثية اذ يصدق على علم الله تع انه علم بالاحكام الشرعية الفرعية الحاصلة او حال حصولها عن الادلة عند المفتي من حيث كونها
كذلك الا ان يق ان المتبادر حصوله عند العالم حال علمه بها فيخرج وفيه تعسف لا يق لاختلاف الاصغر بحسب اختلاف فتاوى المفتي في كل واقعة يوجب
اختلاف الدليل وتعدده عنده فيكون للمقلد ايض ادلة تفصيلية ما و يق علم المقلد ايض ماخوذ عن الادلة التفصيلية كعلم المفتي الا انه من دون
واسطة وعلم المقلد بواسطة او يق هذا الدليل انما يفيده وجوب العمل بمقتضى ما افتى به المفتي ولا يقتضي علمه بالحكم الشرعي فلا حاجة الى
اخراجه بالقيد المذكور لانا نقول اما الاول فمدفوع بان مجرد هذا الاختلاف لا يقتضي ان يصدق عليها انها ادلة تفصيلية بل لا
معنى للدليل الاجمالي الا ما يكون فيه مثل هذا الاختلاف وقد يجاب بان اضافة الادلة للعهد والمراد بها الادلة الاربعة فيخرج علم المقلد
اذ ليس منها ويكون قيد التفصيلية ح توضيحيا واما الثاني فمدفوع بان ظاهر الحد ان يكون العلم مستفادا من الادلة بدون واسطة واما
الثالث فمدفوع بان الدليل اذا اقتضى وجوب العمل بشيء في حق المكلف اقتضى علمه ايض بان ذلك حكم الله في حقه قطعا وقد اغرب بعض الافاضل
المعاصرين حيث التزم بالاشكال الاخير ووجه الحد بان قيد التفصيلية لاخراج العلم بالاحكام الاجمالية فانها مستندة الى الادلة الاجمالية
من ضرورة او عموم اية او سنة وهي ادلة اجمالية لا تفصيلية والعلم الاجمالي المستفاد منها لا يسمى فقها بل الفقه معرفة تلك الاحكام الاجمالية
عن الادلة التفصيلية ثم تعجب من غفلة الفحول عن ذلك وفساده ظ مما مر فان العلم بالاحكام الاجمالية لا يسمى في الاصطلاح فقها قطعا
مع ان العلم الاجمالي كما اعترف به مستند الى الضرورة فكيف يستند الى الادلة الاجمالية او التفصيلية وعد الضرورة من جملة الادلة يوجب دخولها
عما ذكروه في معنى الدليل مع انه قد اعترف قبل ذلك حيث التزم بخروج الضروريات عن حد الفقه معللا بان العلم المستند الى الضرورة
لا يعد في العرف علما حاصلا عن الدليل وهنا قد التزم بدخولها في ذلك واخرجها بقيد التفصيلية فبين كلاميه تدافع واضح هذا فان
قلنا اذا كان علم المقلد مستفادا من دليل اجمالي لكان خارجا بقيد الادلة فلا حاجة الى قيد التفصيلية قلت لما كان الدليل المذكور كا
مر يحتمل الحد لا بل عدة لم يكتفوا في اخراجه بقيد الادلة بل اعتبروا معها قيد التفصيلية ليتضح الاحتراز ثم لهم على المقام اشكال احدها
ان العلم ظاهر في اليقين والاحكام ظاهرة في الاحكام الواقعية وظاهر ان الفقيه لا يحصل له في معظم المسائل الا الظن بالحكم الواقعي
فكيف اطلق لفظ العلم وهذا الاشكال ظاهر الورود على ما هو الصواب من القول بالتخطئة واما على القول بالتصويب فان كان القائلون
به قاطعين بمذهبهم فلا ورود له عليهم والا اتجه له عليهم ايض وقد اجيب عنه بوجهين احدهما بان نكابرنا نقول لفظ العلم يطلق
تارة على الظن واخرى على الاعم منه ومن اليقين اعني الطرف الراجح وكلاهما مردود اما اولا فبان اطلاق العلم على كل من المعنيين مجاز ولا قرينة

وكعلم المقلد الا انه من المفتي

عليه ومجرد الشهرة كما ادعى لا يصلح لها فلا يصح ان يرتكب مثله في الحدود واما ثانيا فبان بعض الادلة ربما لا يفيد الظن بالواقع ايضا كاصالة
البراءة والاستصحاب المعمول بهما في نفي التكليف او اثباته مع ان الاحكام المثبتة بهما من الفقه قطعا واما ثالثا فلان الظن او الاعتقاد الراجح كثيرا
ما لا يتعلق بما هو الحكم الواقعي لتطرق الخطاء الى غير العلم مما هو كذلك في ظن المعتقد لزم التصرف في الحكم ايض وهو كما سيأتي مغن عن التصرف في العلم
واما رابعا فلانه قد يحصل الظن بالاحكام لمن ظن بصدق الرسول صلى الله عليه وآله مع انه لا يسمى فقها كما عرفت ويمكن دفع هذا بما مر على ان استدلال
الفقيه قد ينتهي الى القطع بالحكم فيلزم على الاول ان يكون خارجا من الفقه والتزامه كما وقع من البعض مما لا يلتفت اليه وقد يجاب بان
المراد العلم بوجوب العمل والعلم بمدلول الدليل وليس بشيء لانه ان اريد ان المراد بالحكم ما يجب العمل به او مدلول الدليل رجع الى المعنى الاتي اذ لا
يعني بالحكم الظاهري الا ذلك فلا وجه لذكرهما في مقابلته وان اريد ان ذلك مدلول لفظ العلم كما صرح به الفاضل المعاصر وهو ظ
من كلام غيره فلا بد ان يكون المراد ان لفظ العلم مستعمل في المقيد لا في المجموع لعدم العلاقة فيتجه عليه ان هذا التاويل مع ما فيه من التعسف
في لفظ العلم وفي متعلق الظرف لا يغني عن التصرف في الاحكام المغني عن هذا التعسف فيكون تكلفا مستدركا ثم العلاقة على هذا التقدير
علاقة الاطلاق والتقييد كما هو الظ لا علاقة المشابهة كما زعمه المعاصر المذكور حيث ذكر ان العلم ح استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل به فهو
كما ترى لان من فسر العلم باحد هذين التفسيرين اراد به ما يقابل الظن كالظن مع ان وجوب العمل بالحكم المظنون وكونه مدلول الدليل امر معلوم
لا مظنون فلا يستقيم ارادة الظن بالعلم ح الثاني بالتزام التصرف في الاحكام بحملها على الاعم من الواقعية والظاهرية اعني الاحكام الفعلية
ولا ريب في ان الفقيه عالم بها بهذا الاعتبار وينبغي ان ينزل عليه ما اجاب به العلامة من ان ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم فلا يرد عليه
ما قيل من انه يبتني على التصويب لان ذلك انما يتجه اذا اريد بها الاحكام الواقعية لا مطلق الاحكام وتوضيح ذلك انه قد تقرر عندنا
ان الله تعالى في كل واقعة حكما معينا لولا عروض المانع وهو جهل المكلف به لكان عليه ان يعمل على حسبه وهذا هو المعبر عنه بالحكم الواقعي
ثم المجتهد انما يجب عليه ان يصرف وسعه في طلبه ويبذل مجهوده في ادراكه وبعد السعي والكد ان اصابه وان لم يصبه فالذي ادى اليه
دليله وبلغ اليه نظره هو حكم الله في حقه بمعنى انه الذي يجب عليه ان يعمل به ويبني على حسبه فينتظم عنده في كل حكم مقدمتان
صغريهما وجدانية وهي هذا ما ادى اليه نظري وكبريهما اتفاقية وهي كل ما ادى اليه نظري فهو حكم الله في حقي فينتج ان هذا حكم الله
في حقه وحيث كانت المقدمتان قطعيتين كانت النتيجة ايض قطعية فيكون الفقيه قاطعا بالاحكام جازما بها وقد اورد على هذا
الجواب بان علم الفقيه على هذا التقدير يكون ماخوذا من دليل اجمالي لا من الادلة التفصيلية كما يقتضيه الحد واجيب عنه بوجهين
الاول ان الظرف متعلق بمقدر صفة للاحكام ويعتبر الحيثية ليخرج علمه تع وعلم الملائكة والنبي والائمة وعلم المقلد والضروريات
وقد مر ما فيه الثاني ان الملحوظ في قوله هذا ما ادى اليه نظري هو تلك الادلة التفصيلية فتكون هي ماخوذة فيه فيصدق انه علم
حاصل عنها وفيه نظر لان الادلة التفصيلية انما تلاحظ فيها على وجه التصور لا التصديق وقد تقرر في محله ان التصديق لا يكون
حاصلا من التصور بل من التصديق ويمكن الجواب بان المراد بكونه حاصلا عنها مجرد كونها معتبرة في حصوله وان لم تكن كاسبة له و
فيه تعسف **اقول** والاولى ح ان يغير ذلك الدليل الاجمالي ويجعل دليلا على قطعية الادلة عنده وذلك بان يقال الفقيه قاطع
بالاحكام عن ادلتها المعهودة للاجماع على حجية تلك الادلة في حقه فينتظم عنده في كل دليل مقدمتان صغرى وجدانية وهي
هذا الدليل مما ادى نظري الى كونه حجة وكبرى اتفاقية وهي كلما يكون كذلك فهو حجة في حقي فينتج ان الدليل المذكور حجة في حقه فينتظم
له في الاحكام ادلة متعددة كقوله حكم كذا مما دل عليه ظاهر الكتاب وكلما دل عليه ظاهر الكتاب فهو ثابت او كل ما دل عليه الخبر الصحيح
وكلما دل عليه الخبر الصحيح فهو ثابت وعلى هذا القياس فيندفع الاشكال لان علمه ح ماخوذ من الادلة التفصيلية وان رجع اثبات
حجيتها او حجية بعضها الى دليل اجمالي فيصدق عليه الحد بهذا الاعتبار لكن يتجه الاشكال ح بدخول علم المقلد اذ على هذا البيان
يمكن ان يجعل فتاوى المفتي له ادلة تفصيلية ويقرر الدليل الاجمالي على وجه يكون دليلا على حجيتها ووجه التفصي عنه اما بان يمنع
مثل ذلك لا يسمى ادلة تفصيلية عرفا لان مرجعها الى دليل اجمالي وان اختلف فيه مصداق طرف الصغرى او باعتبار العهد في الادلة
كما مر او بان يعتبر تعدد الادلة بحسب النوع ويجعل قيد التفصيلية للتوضيح او يحمل المجموع على ذلك لظهوره فيه فيخرج علم المقلد
اذ ادلته نوع واحد وهو فتوى المفتي وان تعددت وتعددوا لكن لا يستقيم ح طرد الحد الا على تقدير المنع من التجزي مطلقا
واعلم ان ما ذكرنا غاية توجيه المقام وهو عندي بعد غير مصحح لطرد الحد لان العلم المذكور قد يحصل لمن ليس له اهلية الفتوى نظرا الى
زعمه ذلك بنفسه كما نراه في بعض ابناء زماننا فان التباس حاله عليه وقطعه بان له اهلية الفتوى يوجب قطعه بالاحكام
ويعذر فيها لامتناع التكليف بما فوق العلم الا ان المطلعين على حاله من اهل الصناعة لا يعدونه فقيها قطعا الا ترى ان
الجاهل بعلم النحو الخابط في معظم مسائله مثلا لا يعد نحويا عند اهل صناعة النحو وان زعم انه عالم بها متقن لمباحثها ولا
مدفع لهذا الاشكال الا بان يحمل العلم على مطلق العلم المعتبر في اطلاق اسم العلم عرفا فيخرج مثل ذلك لعدم صدق الاسم عليه ولا يخلو

من تعسف

من تعسف وانما اعتبرنا الاطلاق في العلم لئلا يلزم اسندراك قيود الحد وهذا الاشكال كما ترى سار في سائر معاني العلم ويندفع بالتوجيه
المذكور ويندفع به ايضا بعض الاشكالات السابقة والاتية الثاني ان المراد بالاحكام اما كلها فيحمل اللام فيها على الاستغراق او بعضها فيحملها على
الجنس او العهد الذهني دون الخارجي لعدم احتماله اذ ليس هناك قدر معين معهود مع مشاركته للاخوين في الاشكال اما الاعم من الكل والبعض كما يحتمله
الحمل على الجنس فمشارك للاخير في الاشكال فان كان الاول لم ينعكس لخروج علم اكثر الفقهاء بل كلهم عنه اذ ليسوا عالمين بجميع الاحكام فان الفروع
لا تقف على حد وان كان الثاني لم يطرد لدخول علم المقلد فيه اذ تمكن من معرفة بعض الاحكام عن الادلة وقد اجيب عنه تارة بانا نختار البعض ونطرد
الحد اما على القول بتجزي الاجتهاد فظ لان العلم المذكور داخل فيه واما على القول بعدمه فلانتفاء العلم بالبعض ح حقيقة فان فرض البعض على هذا التقدير
لا ينفك عن فرض الكل وهذا انما يستقيم اذا حمل العلم على اليقين كما هو الظ اذ على القول بعدم التجزي لا قطع بان مؤدى ظنه حكم الله تع في حقه
ثم لا ينتظم عنده قياس يوجب عليه بالحكم الظاهري واما اذا حملنا على الظن او على الاعتقاد الراجح فلا يتجه الجواب المذكور لتحقق العلم بهذا المعنى
عنده قطعا وانكار بعضهم له نظرا الى ان المتجزي حيث لم يحط بالكل يجوز تجويزا مساويا بان يوجد دليل يقتضي خلاف ما يقتضيه الدليل الذي
عثر عليه مكابرة بينة وسيأتي تفصيل الكلام فيه في محله ان شاء الله تع **ثم اقول** لا ريب ان المقلد قد يؤدي اجتهاده الى القطع بالحكم ولا
ينبغي ان يرتاب في حجيته وان لم نقل بحجية ظنه فيلزم على الحمل المذكور ان يكون علمه فقها مطلقا والتزام صدقه عليه هنا وفيما سيأتي مطلقا
او اذا كانت ثلثة محافظة على اقل الجمع كما اشار اليه بعضهم تعسف ظاهر لا سيما اذا كان قوله بالتجزي مبنيا على التقليد واخرى بانا نختار
الكل ونعكس الحد لان المراد بالعلم الملكة والتهيؤ والفقيه له ملكة العلم بجميع المسائل وان لم يكن عالما بها بالفعل واما تردد الفقهاء في بعض
الاحكام فانما هو تردد في مقام الاجتهاد لا الفتوى والحكم نعم يلزم على هذا التقدير خروج علم المتجزي على القول بالتجزي فيلتزم بان الحد
على من هب لتعين منه او نقول بان علمه لا يسمى في العرف فقها **وان قلنا** بوجوب العمل به لا يق اذا تعذر الاحاطة بجميع المسائل تعذر تحصيل
ملكتها ايضا لان الملكة هي القوة القريبة من الفعل فاذا امتنع الفعل امتنع القوة القريبة منه لانا نقول المراد بملكة الكل القوة التي تقتدر
صاحبها على تحصيل كل حكم يرد عليه او تحصيل الجميع ولو لم يكن على وجه الجمع بقي الكلام في صحة تفسير العلم بالملكة فنقول قد تداول بينهم
في هذا الفن وغيره تفسير اسامي العلوم بالملكات والذي يظهر لنا بالتتبع في موارده استعمالاتهم ان تلك الاسامي ليست اسما بازاء ملكات العلوم
فقط كما هو الظ من كلماتهم بل يعتبر مع ذلك اطلاع صاحبها على كثير من مسائلها الا ترى ان الجاهل بمعظم مسائل المنطق مثلا ربما يحصل له بمزاولة
بعض العلوم النظرية قريحة يتمكن بها من تحصيل جميع مسائله بادنى مراجعة الى الكتب المدونة فيه مع انه لا يسمى بذلك منطقيا قطعا وكذا
لا يصدق المنطقي على العالم بكثير من مسائل المنطق اذا قصر نظره عن تحصيل البواقي فاذا تحقق اعتبار الامرين في التسمية من الملكة والاطلاع
على كثير من المسائل بحيث يعتد بها عرفا فلك ان تقول ان اسماء العلوم موضوعة بازاء الملكة الحاصلة للعالم بكثير من مسائل العلم او لعلم صاحب
الملكة بتلك المسائل او لهما معا والوجوه الثلثة محتملة لكن فرض حصول الملكة في المقام بدون العلم بكثير من المسائل لا يخلو من بعد لا يقال
لا سبيل الى تلك الوجوه لانتهاضها الى الجهالة اذ لا حد لكثير من مسائل العلم وايضا ان كان المعتبر فيه العلم الفعلي لم يصدق على الغافل والنائم
ونحوهما اذ ليسوا عالمين بها بالفعل نعم لهم استعداد بحيث لو تنبهوا وتاملوا علموا وان كان المراد التهيؤ والاستعداد رجع الى المعنى الاول لانا
نقول اما الجهالة فمنتفية بالرد الى العرف واما المراد من الاحتمالين فهو الاحتمال الاول ولا ينافيه الغفلة لقيام التصديق بالنفس و
حصوله فيها ثم الكلام الذي اوردناه مبني على تفسير الملكة بالتهيؤ والاستعداد او القوة القريبة كما نص عليه بعضهم واما اذا فسرت بالقوة
الناشئة عن الممارسة في العلم الذي حصلت فيه كما هو الظ فلا حاجة الى القيد المذكور اذ لا ينفك الملكة بهذا المعنى عن العلم بكثير من المسائل
عادة لكن يبقى الكلام في العكس ثم على المقام اشكال اخر وهو ان قوة الشيء تنافي فعليته فان بينهما نسبة التقابل على ما تحقق في محله فعلم العالم
ببعض الاحكام بالفعل يوجب زوال القوة عنه بالنسبة اليها ما دام عالما بها وان غفل عنها فلا يصدق ح ان له ملكة الجميع بل البعض خاصة
ويمكن دفعه بان المراد ملكة العلم تحصيلا او ابقاء او ملكة تحصيله ولو على تقدير زواله بالنسيان وشبهه او يحمل العلم على الاعم من
الادراك بالقوة والادراك بالفعل فيستقيم عكس الحد لحصول احد الامرين في الفقيه بالنسبة الى الجميع لكنه مجاز غير معروف ويمكن القدح في
الحد باعتباره لعدم القرينة عليه او يحمل القوة المفسر بها الملكة على ما يتناول قوة التذكر ايضا او يختص بها ويندفع الاشكال لان الفقيه
حال تذكره لبعض الاحكام له قوة التذكر لها ولو بحسب زمان اخر لكن يلزم ح ان لا يكون فقيها باعتبار تذكره لها كما يلزم ان لا يكون
فقيها على الاول باعتبار خصوص احد الامرين ولا غرو في التزام ذلك اذا تبين لك الحال في الجزئين المادين فلنبحث عن الجزء الصوري فنقول
اولا قد ذكروا ان اضافة اسم المعنى تدل على الاختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار الصفة التي تدل عليها وارادوا باسم المعنى المصطلح
عليه عند النحاة اعني ما دل على معنى قائم بغيره فان هذا هو المفهوم من اطلاقهم في مثل المقام فيتناول المصدر ايضا وزعم المحقق الشريف
ان المراد به ما دل على شيء باعتبار معنى وحاصله المشتق وما في معناه ورد على من فسره بالمعنى الاول بانه متناول للمصدر ولا يدل
اضافته على الاختصاص باعتبار المعنى الذي عني بالمضاف بل باعتبار معنى اخر فان اضافة الدق مثلا الى الثوب لا يفيد الاختصاص باعتبار

لدى بل باعتبار التعلق وهو خارج عن مدلوله بخلاف اضافة الكاتب الى القاضي فانها تفيد الاختصاص باعتبار الكاتبية وهو مما دل عليه
المضاف وفيه نظر لانه ان اعتبر الاختصاص من حيث الوجود كما هو الظ من اطلاق الاختصاص صح دخول المصادر في الحكم المذكور ولا حاجة الى اعتبار
التعلق والا لم يستقم اعتبار الاختصاص في المشتقات ايض اذ لا معنى لاختصاص الكاتبية بزيد ما لم توجد باعتبار الوجود وانما اعتبروا هذه
الاعتبار تنبيها على ان الاختصاص المستفاد من هذه الاضافة ليس الا بحسب الصفة الماخوذة في المضاف فان قولك هذا مكتوب زيد يدل على اختصاصه
به من حيث المكتوبية دون الملبوسية والمنظورية ونحوهما وخصوا هذا الحكم باسم المعنى لما انكروا من ان اضافة اسم العين تدل على الاختصاص
المضاف بالمضاف اليه مطلقا اي لا باعتبار صفة داخلة في المضاف فان كان الاختصاص يستلزم ان يكون باعتبار بعض صفاته كما في قولك دار زيد
فانه يفيد اختصاص الدار بزيد باعتبار المالكية او السكنى ونحوهما لكن الصفات خارجة عن مفهوم الدار ثم هل تستند هذه الدلالة الى ظهور
الاضافة عند الاطلاق وجهان اظهرهما الثاني والذي يظهر من كلماتهم هو الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان الاصول هنا اما من الاصل بمعنى
المبني عليه الشيء كما مر في معناه اللغوي او بمعنى الدليل كما مر في معناه الاصطلاحي وعلى التقديرين فهي من اسماء المعاني فتفيد اضافتها الى الفقه
اختصاصها به من حيث كونها دليلا له او مبنيا عليها وح فمعنى اصول الفقه الادلة المخصوصة بالفقه او الامور التي يبتني عليها الفقه
فقط وبهذا الاعتبار يخرج مثل النحو والصرف والمنطق مما يبتني عليه الفقه ويعد من ادلته لعدم اختصاصها به ذلك كذا قالوا وفيه
نظر لان كثيرا من مسائل هذا العلم مما يستدل بها في علمي اصول الدين والاخلاق بل قد يستدل فيه به فكيف يتم دعوى الاختصاص لكنهم
الا ان يقال لما كان لعلم الفقه مزيد حاجة الى هذا العلم بل هو الغرض الداعي الى تدوينه نزل ذلك منزلة الاختصاص تسامحا وعبر عنه
بالاضافة الظاهرة في الاختصاص توسعا وربما يخرج ما عدا هذا العلم عن الحد معللا بان المراد بها ما يستند اليه الفقه استنادا قريبا لانه
المتبادر فيختص بمسائل الفن وفيه تحكم ظ وكذا لو فسر الاصول بمعنى القواعد وان لم اقف على من يذكره فان مسائل هذا الفن قواعد
للفقه ثم الكلام في الاضافة والاختصاص مام وعندي ان حملها عليها اوفق بالمقام لسلامته عن اكثر الاشكالات الاتية وكانهم
تركوه نظرا الى ظهور الاضافة في البيانية فيدل على خلاف المقصود ثم على المقام اشكالات ينبغي التنبيه عليها الاول ان الاصول
ان فسرت بالادلة لم تتناول جميع مسائل الفن كمباحث الاجتهاد وان فسرت بالمبني عليها دخل فيها علم الرجال لابتناء الفقه عليه ايض
الثاني ان اصول الفقه بالمعنى الاضافي يتناول موضوع هذا الفن اعني الادلة الاربعة بكل من التفسيرين لابتناء الفقه عليها وكونها
ادلة له وقد تقرر في محله ان موضوع كل علم خارج عنه لا يقال قيد الاجمال الملحوظ في الاصول فيخرج عنها تلك الادلة لكونها تفصيلية
لانا نقول هذا الحمل لا شاهد عليه من اللفظ فلا يلتفت اليه واما ما اسند اليه بعضهم من ان التفصيل ماخوذ في حد المضاف اليه وليس
مستندا للتفصيل الا الادلة الاجمالية فممنوع بان تفاصيل الفقه كما تستند الى الادلة الاجمالية كذلك تستند الى الادلة التفصيلية
بلا فرق ومجرد اخذ التفصيل في حده مما لا يصلح قرينة على ارادة الاول مما اضيف اليه مع ان من الادلة الاربعة ما هي ادلة اجمالية
فيلزم دخولها فيه على التاويل المذكور الثالث ان معناه الاضافي لا ينطبق على معناه العلمي لان الاول على ما مر نفس المسائل والثاني على ما
سياتي هو العلم بها والعلم بالشيء مغاير للشيء ولو بحسب الاعتبار وقد اجيب عنه بتقدير مضاف في الاول اي علم اصول الفقه وفيه
تعسف لان المقصود مطابقة معنى هذا الاسم باعتبار الاضافة لمعناه باعتبار العلمية واعتبار التقدير يخل بذلك فالوجه ان يجاب
بان هذا الاسم كاسامي ساير العلوم موضوع تارة بازاء نفس المسائل واخرى بازاء العلم بها على ما يرشد اليه تتبع موارد استعماله
فمعناه الاضافي منطبق على معناه العلمي باعتبار الاول ولا حاجة الى التقدير المذكور فهذا ملخص القول في معناه الاضافي واما معناه
العلمي وهو المراد به هنا فالظاهر انه لاحق للمضاف مقيدا بما اضيف اليه كما نقول به في بعض الالفاظ المضافة كماء العنب وماء الرمان مع
احتمال ان يكون لاحقا للمجموع المركب كما هو الظ منهم واليه ينظر وصفناله بالافرادي في مبدا التعريف وكيف كان فقد ذكروا له تعريفات
عديدة اظهرها انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فالعلم جنس او بمنزلته على ما مر
والمراد به اما الملكة او الادراك او التصديق اليقيني بحمل القواعد على القواعد الظاهرية او الاعم منه ومن الظني اعني مطلق الاعتقاد
بحملها على الواقعية والكل محتمل ويعرف وجهها بالمقايسة الى ما مر والمراد بالقواعد القضايا الكلية فيخرج بالتقييد بها العلم بغيرها
من القضايا الشخصية وغير القضايا من التصورات مطلقا وفسرها بعضهم بالامور الكلية فتشمل القضايا وغيرها وهو بعيد
لعدم مساعدة الاستعمال عليه وان فسر العلم بغير الملكة ينبغي ان يحمل اللام فيها على الاستغراق العرفي لئلا يرد النقض بما لو جهل الاصولي
بعض المسائل النادرة منها ويخرج بهذا القيد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة الى الفرعية العلم بالقواعد الممهدة لغير الاستنباط
كالكلام او لاستنباط غير الاحكام كمباحث التصورات من علم المنطق فانها ممهدة لاستنباط التصورات النظرية من التصورات
الضرورية ولو فسر القواعد بالامور الكلية خرج معها الحدود ايضا لكن للاحكام الغير الشرعية كبعض العلوم الرياضية الممهدة لاستنباط
الاحكام النجومية او الشرعية الغير الفرعية كبعض قواعد الكلام المقررة لاستنباط بعض مباحث الاصول كقبح اظهار المعجزة على يد الكاذب

ويخ

وفيه الكذب فانهما ممهدان للعلم بصدق الرسول وامتناع الخلف في مواعيده تعالى وقولنا عن ادلتها التفصيلية متعلق بالاستنباط او زعم بعضهم انه لا حاجة اليه بعد اختصاص طريق الاستنباط فيها ووجهه ان الاحكام الشرعية قد تستنبط من الادلة الاجمالية كما في حق المقلد فلو تركه لم يفيد الاحتراز عنه مبحث التقليد وقد صرحوا بخروجه منه وانه انما يذكر استطرادا ويؤيده خروجه عن معنى الاصل في اللغة الا ان يمنع صدق الاستنباط عليه ثم على طرد الحد اشكالات الاول انه يتناول النحو والصرف وغيرهما مما يستنبط منه الاحكام وجوابه ان اللام للاختصاص فيخرج تلك العلوم لانها ليست ممهدة لخصوص ذلك نعم يتجه الاشكال على حد من قال انه العلم بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية والاعتذار عنه بان الوصف يفيد الاختصاص مما لا يصغي اليه ثم الكلام في الاختصاص ما مر الثاني ان جميع القواعد الفقهية داخلة في الحد اذ يستنبط منها احكام فروع كثيرة لا يقال مفاد الحد ان مجموع تلك الاحكام مستنبطة عن مجموع تلك القواعد فلا تدخل القواعد الفقهية في تلك القواعد الممهدة والا لكان المستنبط بعض تلك الاحكام لانا نقول غاية ما في الباب ان يكون تلك القواعد داخلة في الجميع ولا باس به مع اختلاف الاعتبارين وهذا الاشكال ظاهر الورود على التعريف الثاني ويحتاج في توجيهه على التعريف الاول الى نوع تعسف والجواب ان تلك القواعد ليست ممهدة في الفقه للاستنباط بل الغرض من بيانها فيه معرفتها لانفسها واستنباط الفروع منها مما لا ينافيه الثالث ان الحد صادق على علمه تعالى وعلم الملائكة والانبياء والائمة بتلك القواعد مع ان شيئا منها لا يسمى في العرف اصولا بدليل عدم صدق وصف الاصولي هناك ويمكن دفعه بالتزام حمل العلم على الملكة الناشئة عن الممارسة مع انه على تقدير حمله على الادراك فالظاهر منه العلم الحصولي فلا يتوجه النقض بالاول ولو اريد بالاستنباط الغالب ربما اندفع النقض بجميع موارده

القول في موضوعه موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض الذاتي ما يعرض الشيء لذاته اي لا بواسطة في العروض سواء احتاج الى واسطة في الثبوت او لا مباين اعم او لا اما الاول فكالاحوال الاعرابية الطارية على الكلمة والكلام بواسطة الوضع وهو امر مباين للفظ وان كان له نوع تعلق به اعم بحسب الوجود لتحققه في النقوش وغيرها ايضا وكالاحكام الشرعية الطارية على افعال المكلفين باعتبار وعلى الادلة باعتبار بواسطة جعل الشارع وخطابه وهو امر مباين للافعال والادلة وان كان له نوع تعلق بهما واعم من كل منهما لتحققه في الاخرى واما الثاني فكالحاجة اللاحقة للممكن المبحوث عنه في فن المعقول فانها تتصف بها من حيث الذات على ما هو التحقيق وكالاحوال الطارية على الاشكال كمعادلة زوايا المثلث لقائمتين المبحوث عنها في علم الهندسة فان لحوق تلك الاحوال لموضوعاتها مستندة الى ذواتها وكالاحوال اللاحقة للعدد المبحوث عنها في علم الحساب واما ما يعرض للشيء بواسطة في العروض مطلقا ويعبر عنه بالعرض الغريب كالسرعة والشدة اللاحقتين للجسم بواسطة الحركة والبياض فلا يبحث عنه في علم يكون موضوعه ذلك الشيء بل في علم يكون موضوعه ذلك العرض لان تلك الصفات في الحقيقة انما تكون لاحقة له وان لحقت غيره بواسطته نعم قد يكون موضوع العلم عبارة عن عدة امور نزلت منزلة امر واحد لما بينها من الارتباط ولو من حيث الغاية كموضوع هذا العلم في وجه فيبحث عن كل بحسب ما يعرض له بدون واسطة في العروض وان عرض للاخر بالواسطة او لم يعرض له اصلا اذ ليس البحث عنه فيه بهذا الاعتبار هذا ما يساعد عليه النظر الصحيح والمشهور ان المراد بالعرض الذاتي الذي يبحث عنه في العلم هو ما يعرض للشيء لذاته او لامر يساويه وان ما يعرض للشيء بواسطة امر مباين كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار او اعم كالحركة بالارادة العارضة للانسان باعتبار جزئه الاعم وهو الحيوان او اخص كالتعجب اللاحق للحيوان بواسطة كونه ناطقا فهو من الاعراض الغريبة التي لا يبحث عنها في العلم اقول ان ارادوا بقولهم العرض الذاتي ما يعرض للشيء لذاته او لامر يساويه ان يكون العارض عارضا لنفس الذات او لامر يساويها اي بلا واسطة غير الذات وغير المساوي فهذا مع عدم مساعدة كلامهم عليه كما يظهر من عدهم لما لا يبحث عنه في العلم وامثلتهم لما يرد ورود بما عرفته من ان مباحث العلم لا تكون الا من القسم الاول اعني العوارض اللاحقة لذات الموضوع دون ما يعرض له بواسطة امر ولو مساو فانه ليس في الحقيقة من عوارض الموضوع بل من عوارض ما يساويه فلا بد ان يبحث عنه في علم يكون موضوعه ذلك المساوي وان ارادوا ان يكون العروض معلولا للذات او للامر المساوي كالزوجية اللاحقة للاربعة المستندة الى ذاتها وكقوة الضحك المستندة الى قوة التعجب المساوية للانسان فهو فاسد اما اولا فلانه بظاهره يوجب ان يكون كل مبحث من مباحث العلم مشتملا لجميع جزئيات موضوعه لامتناع تخلف المعلول عن العلة وهذا مما لا يكاد ينطبق على شيء من العلوم واما ثانيا فلان العوارض المحمولة في كثير من العلوم انما تلحق لموضوعاتها بواسطة امور مباينة كما في علم اللغة والنحو والصرف وتوابعها وعلم الفقه والاصول والطب الا ترى ان اختصاص كل لفظ بالدلالة على معنى واختصاص كل معرب بنوع من الاعراب واختصاص كل صيغة بمادة انما يلحق الالفاظ بواسطة وضع الواضع وتخصيصه وهو امر مباين لها وكذا كل ما تعرض من الاحكام لفعل المكلف ويعرض الحجية للكتاب والسنة مثلا بواسطة حكم الشارع ووضعه وهو امر مباين لهما واما ما سبق الى بعض الاوهام من ان لواحق الشيء لا تستند الى ما يباينه وتعسف في عروض الحرارة على الماء بواسطة النار بانها غير مستندة الى نفس النار بل الى مماسها وهي من عوارض الماء فليس مما يصغي اليه ومنشاؤه عدم الفرق بين المقتضي والشرط هذا فان قلت ليس موضوع النحو مطلق الكلمة والكلام بل هما من حيث الاعراب والبناء

قائمة زاوية زاوية زاوية

وكما ليس موضوع الفقه مطلق افعال المكلفين بل هي من حيث الاقتضاء والتخيير مثلا فالاحكام لاحقة لها بهذا الاعتبار بالذات وعلى سبيل
الكلام في موضوع ساير العلوم فلئن رايت ان الموضوع نفس الحيثية فخطاء او المركب فكذلك او بشرط الحيثية فلا يلزم منه ان يكون المحمول
مسندا الى المشروط مع انتفاء الفايدة في تقييده بها واما ما اشتهر من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وتمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات
فمما لم نعقله على وجه لان موضوع احد العلمين ان تميز بنفسه عن موضوع الاخر فالتمايز بين العلمين حاصل بنفس الموضوع ولا حاجة الى
اعتبار الحيثية وان اشترك فاعتبارها لا يوجب التمايز الا ترى ان اللفظ العربي الذي هو موضوع العلوم العربية اذا اخذ من حيث الاعراب والبناء كما
كما هو المعروف في الكتب النحوية لم يوجب اختصاصه بعلم النحو لانه حال تقييده بهذا الاعتبار يعرض له ايضا احوال الابنية ويلحقه احكام الفصاحة
والبلاغة وغيرها لظهور ان لا منافاة بينها فيصح ان يقع مقيدا بهذه الحيثية موضوعا لتلك العلوم وكذا اذا اعتبر مقيدا بساير الحيثيات وان
اعتبرت الحيثية تعليلية لم يستقم المعنى كما لا يخفى فالتحقيق في المقام ان يقال تمايز العلوم اما بتمايز الموضوعات كتمايز علم النحو عن علم المنطق وتمايزهما
عن علم الفقه او بتمايز حيثيات البحث كتمايز علم النحو عن علم الصرف وتمايزهما عن علم المعاني فان هذه العلوم وان اشتركت في كونها باحثة عن احوال
اللفظ العربي الا ان البحث في الاول من حيث الاعراب والبناء وفي الثاني من حيث الابنية وفي الثالث من حيث الفصاحة والبلاغة فهم وان اصابوا في
اعتبار الحيثية لتمايز العلوم لكنهم اخطأوا في اخذها قيدا للموضوع والصواب اخذها قيدا للبحث وهي عند التحقيق عنوان اجمالي للمسايل
التي تقرر في العلم ولذلك تراهم يتعسفون في كلماتهم بحيث يرجع الى ما ذكرناه اذا تقرر هذا فنقول لما كان البحث في هذا العلم عن الادلة الاربعة اعني الكتاب
والسنة والاجماع ودليل العقل وعن الاجتهاد وعن التعادل والتراجيح من حيث استنباط الاحكام الشرعية منها نظر بعضهم الى ظاهر ذلك فجعل موضوعه
هذه الامور الثلاثة وبعضهم ادرج الثالث في الاول نظرا الى ان البحث عن التعادل والتراجيح راجع في الحقيقة الى البحث عن دلالة الادلة و
تعيين ما هو الحجة منها عند التعارض وذهب بعض المحققين الى ان موضوعه الادلة الاربعة وان ساير المباحث راجعة الى بيان احوالها وذلك
لان البحث عن الادلة اما من حيث دلالتها في نفسها وهو الامر الاول او من حيث دلالتها باعتبار التعارض وهو الامر الثالث او من حيث الاستنباط
وهو الامر الثاني وهذا اولى بالضبط الا ان ارجاع مباحث الاجتهاد الى بيان احوال الادلة لا يخلو من تعسف واما التقليد فمباحثه خارجة
عن مباحث الفن وان التزموا بذكرها استطرادا كما مر ولو جعلنا ذكرها فيه بالاصالة امكن ادراجه في الاجتهاد على التغليب فان قلت اكثر مباحث
الفن باحثة عن احوال غير الادلة كمباحث الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد وكالمباحث التي يبحث فيها عن حجية الكتاب وخبر الواحد
وكالمباحث التي يبحث فيها عن عدم حجية القياس والاستحسان **اما القسم الاول** فلان مباحثها عامة كعموم مباحث النحو والصرف واللغة
ولا اختصاص لها بالادلة **واما القسم الثاني** فلان البحث فيها ليس عن الادلة اذ كونها ادلة انما تعرف بتلك المباحث **واما القسم الثالث**
فلان البحث فيها ليس عن الدليل بل عما ليس بدليل **قلت** اما المباحث الاول فانما يبحث عنها باعتبار وقوعها في الكتاب والسنة وعند
التحقيق ليس موضوع مباحثهم مطلق تلك الامور بل المقيد منها بما لو وقع في الكتاب والسنة ولا يقدح في ذلك بنائهم لوضعها في اللغة
والعرف اذ المقصد بيان مدلول تلك الالفاظ باي وجه كان لا يقال يجوز ان يكون بحثهم في الفن عن هذه الامور عن مطلقها ولا يلزم
الاشكال لان مطلقها جزء من الكتاب والسنة كما ان المقيد منها جزء منها ولان المطلق جزء من المقيد والمقيد جزء من الموضوع فيكون المطلق
ايضا جزء منه لان جزء الجزء جزء وقد علم ان موضوع مسايل الفن قد يكون بعض اجزاء الموضوع لانا نقول انما يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع
وجزئياته من حيث كونها اجزاء او جزئيات له ليصح رجوع تلك المباحث الى البحث عن الموضوع ومن هنا يتبين ان بحث علماء المعاني مثلا
عن صيغ الامر والنهي مما يغاير بحث علماء الاصول عنه من حيث تمايز الموضوعين لان علماء المعاني يبحثون عن الامر والنهي المطلقين والاصوليون انما يبحثون
عنهما من حيث كونهما مقيدين وان اهملوا التصريح بالحيثية تعويلا على الظهور وعلى هذا القياس بحثهم عن ادوات العموم والمفاهيم وما اشبه
ذلك فان المطلق الماخوذ بوصف اطلاقه يغاير المقيد الماخوذ بوصف تقييده وان كان هناك تمايز باعتبار تمايز حيثية البحث ايضا وبعد
اعتبار الحيثية المذكورة فيها يرجع الموضوع في تلك المباحث الى ما ذكرناه ثم كون الامور المذكورة جزء من الكتاب والسنة انما يصح اذا
جعل الكتاب عبارة عن مجموع الالفاظ المدلول عليها بما بين الدفتين والسنة عبارة عن مجموع الاخبار المنقولة واما اذا جعل الكتاب
عبارة عن القول المنزل للاعجاز والسنة عبارة عن قول المعصوم او ما قام مقامه كانت تلك الامور جزئيات له قطعا واما ما ذكر من ان
المطلق جزء من المقيد فليس بسديد بل التحقيق انه بنفسه وان غايره في وصف اعتبار التقييد معه وعدمه نعم لو اعتبر المقيد جزء من المقيد
كان جزء منه كما ذكره هذا واما بحثهم عن حجية الكتاب وخبر الواحد فهو بحث عن الادلة لان المراد بها ذات الادلة لا هي مع وصف كونها
ادلة فكونها ادلة من احوالها اللاحقة لها فينبغي ان يبحث عنها ايضا واما بحثهم عن عدم حجية القياس والاستحسان ونحوهما فيمكن ان يلتزم
بانه استطرادي تتميما للمباحث او يقال المقصد من نفي كونها ادلة بيان انحصار الادلة في البواقي فيرجع الى البحث عن احوالها او ان المراد بالادلة
ما يكون دليلا ولو عند البعض او ما يحتمل عند علماء الاسلام ولو بعضهم ان يكون دليلا فيدخل فيها وفيه تعسف فان قيل المسايل
التي تذكر في الادلة العقلية هي بنفسها ادلة عقلية فيلزم ان يكون الموضوع من المسايل قلنا الدليل العقلي عبارة عن المفردات العقلية.

كالاستصحاب واصل البراءة والمسائل عبارة عن اثبات حجيتها ووجوب العمل بها فلا محذور القول في المبادي اللغوية تقسيم اللفظ الموضوع اما
ان يتحد في الاعتبار او لا وعلى التقديرين اما ان يتحد المعنى الموضوع له او لا فان اتحد اللفظ وتعدد المعنى فان تعدد الوضع فمشترك ان
كانت الاوضاع ابتدائية بان لم يلاحظ في بعضها مناسبة للآخر ولا عدمها والا فان لوحظ في الثاني مناسبة للاول فمنقول تعييني او
تعيّني والثاني مسبوق بالتجوز ان لم يكن النقل من المطلق الى المقيد او من العام الى الخاص والا فمرتجل وقد يترك القيد الاخير في حد
المشترك فيتناول المرتجل وقد يقتصر فيه على مجرد تعدد الوضع فيتناول المنقول ايضا وهذا اقرب الى الاعتبار الا ان المعروف هو الاول
وان لم يتعدد الوضع فذو الوضع عام والموضوع له خاص وان تعدد اللفظ واتحد المعنى وكانت الدلالة من جهة واحدة فالالفاظ
مترادفة وان تعدد فمتباينة وقد يجتمع بعض هذه الاقسام مع البعض ويفرق بالحيثية ثم اللفظ ان لم يقبل نفس تصور معناه الشركة فجزئي
والا فكلي متواطئ ان تساوت فيه الافراد والا فمشكك والتواطي والتشكيك يعتبران تارة بالقياس الى صدق المعنى وتحققه واخرى بالقياس الى
الدلالة وصدق اللفظ ومرجع التشكيك في الاول الى الاختلاف في الشدة والضعف ويقابله التواطي بالاعتبار الاول ويستلزم الثاني نادرا
الى الاختلاف السابق لكنه لا يطرد في موارده فانه لا ينصرف اطلاق السواد والبياض غالبا الى اشد افرادها واخرى الى غيره كالاختلاف في الاشتهار
والاكملية والاوفقية بالارادة ولو بحسب مقام التخاطب ويقابله التواطي بالاعتبار الثاني فتصحان النسبة بين الاعتبارين عموم من وجه
والاوفق بمباحث الالفاظ هو الثاني ثم اللفظ ان استعمل فيما وضع له واعتبر من حيث انه كذلك فحقيقة وان استعمل في غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة
تنسب الى ما ينسب اليه واضعها من حيث انه واضعها ان لغة فلغوية او عرفا فعرفية عامة او خاصة شرعية او غيرها وانما اعتبرنا الحيثية احترازا
عما لو وضع المتكلم الفقيه مثلا لفظا في الكلام او الفقه فانه بعد الاستعمال لا يعد حقيقة فقهية على الاول ولا كلامية على الثاني لانتفاء
الحيثية وان حصلت النسبة وما يتوهم من ان الحقيقة تنسب الى واضعها فضعفه يعرف مما ذكرنا وكذلك المجاز ينسب الى ما تنسب اليه حقيقته واعلم
ان التقسيم الى الكلي والجزئي انما يلحق اللفظ باعتبار نفس معناه المطابقي في الذهن بقبول الصدق على كثيرين وعدمه وظاهر ان الوصف به كلا
يقتضي كون المعنى بحيث يمكن ملاحظة العقل اياه بنفسه وهذا انما يجري في الاسماء التي تستقل بالدلالة على معانيها المطابقية دون
الحروف لان مداليلها معان آلية يمتنع ملاحظة العقل اياها بنفسها وان امكن ملاحظتها بوجهها فتصحيح وضعها بالخصوصية والجزئية
بهذا الاعتبار كما سيأتي في تقسيم الوضع وغيره لا يتأتى ذلك ودون الافعال لاشتمالها على النسبة الاسنادية التي هي معنى حرفي ولهذا
يمتنع الحمل عليها ودون الاسماء التي تتضمن معنى الحرف كاسماء الاشارة والضمائر والموصولات في اظهر الوجهين فان اسماء الاشارة موضوعة
للذات المشار اليها وهو معنى ملحوظ في نفسه سواء اعتبر امرا عاما او خاصا مع الاشارة الحسية الماخوذة آلة لتعرف حال المشار اليه وكذا الضمائر
موضوعة للغائب والمخاطب والمتكلم مع صفة الغيبة او الخطاب والتكلم الماخوذة باعتبار كونها آلة لتعرف احوال موصوفها وكذا الموصولات
تتضمن الاشارة الى مداليلها المتعينة بصلاتها وهو معنى حرفي كما مر بحكم بعيد ان يكون التقييد المذكور معتبرا في وضع هذه الاسماء على ان
يكون خارجا من معانيها المطابقية مشخصا لها فتدخل في التقسيم المذكور فيكون دلالتها على تلك الاحوال بالالتزام او ح فتكون من متحد
المعنى لخروج القيد والتقييد عنه وان اعتبر فيه وما اشتهر بين النحاة من تعليل البناء فيها بتضمنها معاني الحروف فانما يرشد الى الوجه الاول
وهو الظاهر من موارد الاستعمال وبالافتقار هذا انما يتم اذا قلنا بان معاني الحروف معان آلية كما هو التحقيق واما اذا قلنا بانها معان مستقلة
كما يظهر من بعضهم فلا وجه لعدم طرد التقسيم اليها والى ما تتضمن معناها كما هو المعروف بينهم هذا وقد يتوهم في الاسماء المذكورة ما حاصله
انا ان قلنا بانها موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة اشبهت الحروف من حيث مناسبتها اياها في الوضع فلا بد ان لا تتصف بالكلية والجزئية
وانما يتصف بهما كل واحد من مواردها الخاصة وان قلنا بان الموضوع فيها ايضا عام فهو داخل في الكلي وفيه نظر فان مشابهتها الحروف في كونها
موضوعة للخصوصيات لا توجب خروجها عن التقسيم اذ ليس المانع من دخول الحروف فيه كونها موضوعة لمعان خاصة كيف والجزئيات باسرها
موضوعة لمعان خاصة مع انها داخلة في التقسيم بل كونها موضوعة لمعان آلية غير مستقلة كما عرفت ثم قوله وانما المتصف هو كل واحد من الموارد
فيه ما بينا منعه في السابق اذ ليس على ظاهر كلامه لتلك الالفاظ عند مصححي هذا القول معنى سوى تلك الموارد الخاصة فاتصافها بالجزئية يوجب اتصاف
الفاظها بها فان هذا التقسيم عندهم لاحق للفظ باعتبار ما يعرض لمعناه واما الانقسام الى الحقيقة والمجاز والمشترك والمترادف والمنقول
وغير ذلك فمشترك بين الكل اذ لا يستدعي شيء منها كون المعنى ملحوظا في نفسه نعم حيث يبتني صحة المجاز على العلاقة وهي انما يمكن مراعاتها
في المعاني الحرفية اذا اعتبرت على الاستقلال لا جرم يكون التجوز فيها تبعا لتبعيتها لمعانيها الاسمية كما في تنزيل ترتب الحزن والعداوة المترتبين
على الالتقاط منزلة العلة الغائية الباعثة على الالتقاط اعني المحبة والتبني في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا و
حزنا وكذا الافعال اذ يتجوز فيها باعتبار معانيها الحدثية فانها تتبع مراعاة العلاقة بالنسبة الى معانيها المصدرية فيكون التجوز فيها ايضا
تبعا كما في قولك قتلت زيدا بعمرو اذا اريد به الضرب الشديد واما باعتبار معانيها الهيئية وهي بمنزلة الحروف وقس على ذلك بقية المشتقات وقد
توهم بعض اهل البيان ان التجوز في الافعال والحروف تبع للتجوز في متعلقاتها كالفاعل في قولك نطقت الحال بكذا وذلك لانه لما شبهت الحال بالانسان

ويعتبر الحيثية في المجاز ايضا كالحقيقة وانما تركناها في المجاز تعويلا على ظهورها وسبقها في الحقيقة منه

اثبت لها بعض لوازمه وهو النطق وكالجر في الآية السابقة فانه لما شبه العداوة والحزن بالمحبة والتبني اثبت لهما بعض لوازمهما من العلية
للالتقاط ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق بين التصرف في معاني الافعال والحروف وبين التصرف في متعلقاتها مع ان التصرف فيها لا يوجب
التجوز كما سننبه عليه في الاستعارة بالكناية وبالجملة فنحن لا نتحاشى عن جواز ما ذكره لكن نمنع قصر وجوه التصرف عليه هذا واما
ما يتوهم من ان الاعلام الشخصية لا تتصف بحقيقة ولا مجاز فهو بظاهره فاسد وقد يؤول بان المراد لا تتصف بالحقيقة والمجاز اللغويين فيها
المختصين بلغة دون اخرى لئلا يلزم الاشكال في نسبتها الى لغوي وعرفي وانما لم يختص الاعلام بلغة دون اخرى لعدم تغيرها بالخلاف
واعلم ان الحروف حيث كانت موضوعة بازاء المفاهيم الملحوظ بها حال ما تعلقت به لا جرم كان معانيها الحقيقية معان خاصة مقيدة
بمتعلقاتها الخاصة وتلك المعاني وان كانت في حد نفسها كلية الا ان اعتبار تقييدها باللحاظ على الوجه الذي سبق يصيرها شخصية ممتنعة
الصدق على الافراد المتكثرة فان الماهية متى اعتبرت بشرط التقييد بالوجود الذهني وهو المراد باللحاظ او بالوجود الخارجي خرجت عن كونها
كلية لا محالة فانها من صفات الماهية الموجودة في الذهن عند تجريد النظر عن وجودها فيه ولا يلزم مما قررنا ان يكون الحروف باعتبار
كل واحد من معانيها من متكثرة المعنى ذاتا نظرا الى تعدد ما يعتبر فيها من اللحاظ لان المسمى نفس المفهوم وهو لا يختلف في موارده وان تعدد
القيد المعتبر في لحوق الوضع له فانه شرط خارج عن المسمى وليس بشرط داخل فيه فهي عند التحقيق موضوعة بازاء المفاهيم المقيدة بلحاظ
افرادها الذهني الا ان من اعتبر ان يكون القيد او التقييد داخلا فيكون مدلولها جزئيات حقيقية متحدة في موردها ذاتا ومتعددة في الوجود
وعند نعم لو قلنا بان التقييد داخل فيما يعتبر مقيدا كما يلوح من بعضهم لزم ان يكون الحروف باعتبار كل واحد من معانيها من متكثر المعنى
ذاتا ومتعددة الحقيقة لكنه بمعزل عن التحقيق ولا يتوقف على هذا البناء لا يستقيم التقسيم بالنسبة الى الاسم ايضا اذ لا يصح وصف شيء من الاسماء
الموضوعة بازاء معان كلية بالكلية لانها انما تكون اسما باعتبار كون معانيها ملحوظة على الاستقلال والمفاهيم الكلية اذا اخذت باعتبار
كونها ملحوظة موجودة في الذهن كانت جزئيات فان الكلية انما تعرض للمفاهيم اذا جرد النظر عن وجودها الذهنية وهي بهذا
الاعتبار تخرج عن كونها معان اسمية وان اعتبر عروض الكلية لها ولو عند تجريد النظر عن وجودها الذهنية لزم جريان التقسيم في
الحروف ايضا لانها اذا جردت عن وجوداتها الذهنية التبعية صح وصفها بالكلية كالاسماء لانا نقول الاسماء المستقلة في مدلولها
موضوعة بازاء معانيها من غير اعتبار لوجودها في الذهن فضلا عن اعتبار وجودها فيه على الاستقلال فالمراد بقولنا معاني الاسماء
مستقلة بالمفهومية انها مما يصح ملاحظتها من حيث كونها معاني لها على وجه الاستقلال الا ان تلك الملاحظة معتبرة فيها شطرا او
شرطا ولهذا يصح ملاحظتها على وجه التبعية والآلية ايضا الا ترى ان الوجود والعدم قد يلاحظان من حيث كونهما مفهومين وموجودين في
الذهن فيحكم عليهما بالمفهومية والموجودية في الذهن وقد يلاحظان من حيث كونهما عنوانين لامرين خارجين عن نفس مفهومهما فيحكم
عليهما بامتناع الوجود في الذهن والخارج مع انهما من نوع الاسم على التقديرين وعلى هذا فيستقيم تقسيم ما استقل منها بالمفهومية الى القسمين
دون ما لم يستقل بها كالحروف بالبناء الذي سلف تحديد الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له من حيث انها كذلك فبقيد الاستعمال خرجت الكلمة
المجردة عن الاستعمال فانها لا تسمى حقيقة كما لا تسمى مجازا وبقولنا فيما وضعت له خرجت الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له وبقيد الحيثية خرج
مثل لفظ الصلوة اذا استعملها المتشرع في الدعاء واللغوي في الاركان فانه وان صدق عليها انها كلمة مستعملة فيما وضعت له بالوضع اللغوي
او الشرعي الا ان الاستعمال ليس من هذه الحيثية بل من حيث تحقق العلاقة بينها وبين معناها الشرعي او اللغوي واهمل بعضهم قيد الحيثية واعتبر بدله
قوله في اصطلاح به التخاطب احترازا عما ذكر وهو لا يصحح طرد الحد بالنسبة الى اللفظ المشترك في اصطلاح واحد اذا كان بين المعنيين علاقة التجوز
كالامر عند من يجعله مشتركا بين الوجوب والندب لغة وكالامكان في عرف اهل الميزان بناء على اشتراكه لفظا بين الامكان العام والخاص فانه اذا
استعمل كل منهما باعتبار احد معنييه في معنى الآخر مجازا صدق عليه الحد المذكور مع خروجه عن المحدود والمجاز هي الكلمة المستعملة في غير ما وضعت
له لعلاقة فخرج بقيد الاستعمال ما مر وبقولنا في غير ما وضعت له الكلمة المستعملة فيما وضعت له واللفظ المستعمل الغير الموضوع وان استعمل في مثله
وبقولنا لعلاقة يخرج الكلام الغلط وان اشتمل على علاقة لان المراد بها العلاقة المعتبرة وكذا يخرج به الموضوع اذا استعمل في مثله بلحاظ الوضع
او لغير ما اعتبارا على ما يأتي بيانه فان الاستعمال ح وان كان لعلاقة لكن لا لعلاقة بينه وبين المعنى الموضوع له كما هو المراد في الحد ويخرج ايضا مثل
لفظ الصلوة اذا استعملها المتشرع في الاركان المخصوصة فانها وان كانت مستعملة في غير ما وضعت له بالنسبة الى الوضع اللغوي لكن ليس استعمالها
ح لعلاقة وزاد بعضهم قوله مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له ليخرج الكناية وهذا ضعيف لما سنحققه من انها داخلة فيه او في الحقيقة
وليست قسما ثالثا واعلم ان اللام في الكلمة في الحدين قد يحمل على الاستغراق دون الجنس كما هو المتعارف في الحدود لان الحقيقة والمجاز عندهم
متغايران بالمورد لا بمجرد الاعتبار كما نبه عليه بعضهم كلماتهم وما يتوهم من ان التعريف انما يكون بالجنس لا بالافراد فانما يسلم في الحدود الحقيقية دون
اللفظية نعم على قول من جوز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا مع بقائهما على وصفهما يكون التغاير عنده في المورد المذكور
اعتباريا فيحتاج الى اعتبار قيد الحيثية في المجاز ايضا واما في غيره فالتغاير عنده ايضا بحسب المورد ويمكن ان يجعل اللام فيها للجنس نظرا الى الاستعمال

الاستعمال

تعريف الحقيقة والمجاز

وكذا اذا لم يكن بين المعنيين علاقة واستعمل في احدهما باعتبار وضعه للآخر غلطا وانما لم نتعرض له لبعده وعدم جدواه بخلاف المذكور منه

تعريف الوضع

الاستعمال الواحد الشخصي لما مرّ وكان هذا اظهر من الوجه السابق لكن يلزم على الوجهين ان يكون وضع اللفظين وضع المبهمات وهو كما ترى الا ان يجعل الحد ان لبيان ما يطلق عليه اللفظان وفيه تكلف بل التحقيق ان اللام في الكلمة والاستعمال للجنس كما هو الظاهر ولا ينافي ذلك كون المغايرة بينهما بالمورد لان الكلمة المقيدة باحد صنفي الاستعمال صنف مغاير للمقيدة منها بالاخر وقد يعرف الحقيقة والمجاز باستعمال الكلمة على الوجه المذكور ولا اشكال في حمل اللام حينئذ على الجنس **فصل الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه** فالتعيين جنس يشمل جميع التعيينات والمراد به هنا ما يتناول التعيين عن قصد كما في المرتجل ويسمى هذا النوع من الوضع بالوضع التعييني وكما في المجاز على ما عليه الجمهور من انه معيّن بازاء معانيه المجازية بالتعيين النوعي والتعيين من غير قصد كما في المنقولات بالغلبة ويسمى هذا النوع من الوضع بالوضع التعيّني وكما في المجاز على ما هو التحقيق عندنا من ان تعيين اللفظ لمعنى يستلزم تعيينه لما يناسبه باحدى العلاقات وان لم يقصد به ذلك وكذا تعيين اللفظ لمثله على ما زعمه التفتازاني من ان دلالته غير ناشئة عن وضع وقصد بل عن الاتفاق والاصطلاح واما على ما زاد من انها ناشئة عن المناسبة الصوتية بمعونة القرينة فليس فيه تعيين اصلا وخرج بتقييده باللفظ تعيين غيره ولو للدلالة كالخطوط والنصب فانه ليس بالوضع المصطلح عليه هنا والمراد به ما يتناول الحروف الواحد والهيئات كالحركة والسكون ولو بالتوسع في لفظه وخرج بقولنا للدلالة على معنى تعيين اللفظ للتركيب كما في الحروف الهجائية في وجه او للاستعمال لو للدلالة لان المراد بالدلالة فيه قوة الدلالة اعني صيرورة اللفظ بحيث يدل على المعنى عند الاستعمال لا الدلالة الفعلية فيختص بتعيين المستعمل اي لا عند الاستعمال ولا الاعم فيتناوله وتناول تعيينه السابق على الاستعمال فيلزم عدم مطابقة الحد للمحدود على الاول ودخول ما ليس منه فيه على الثاني وللقائل من ان نقول الظاهر من كون التعيين للدلالة اعني الدلالة حال الاستعمال كونه بلا واسطة وح فيخرج التعيين للاستعمال والتعيين للوضع ايض وقولنا بنفسه احترازا عن المجاز فان فيه تعيينا للدلالة على المعنى لكن لا بنفسه بل بواسطة القرينة وما يقال من انه لا حاجة الى القيد المذكور لان التعيين ظ في التعيين التفصيلي والذي في المجاز تعيين اجمالي فليس بشيء لان المراد بالتعيين هنا معناه الاعم والا لخرجت الاوضاع النوعية كوضع المشتق منه نعم يتجه ان يقال ليس التعيين في المجاز للدلالة لحصولها بالقرينة كما في الغلط بل لصحة الاستعمال فلا حاجة الى القيد المذكور ويمكن دفعه بان اللفظ اذا اطلق واقيم قرينة على عدم ارادة معناه الحقيقي كما في قولنا اسد يرمي تردد بين المعاني التي لم يوضع بازائها اللفظ مما يوجد بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة معتبرة كالشجاع وبين غيره كالابخر والحساس والحيوان وغيره لكن فاذا لاحظنا تعيين الواضع تعيّن عندنا ارادة المعنى الاول فصح ان التعيين في المجاز ايض للدلالة وفيه نظر لان التعيين المراد للدلالة مع انه قد لا يطرد والاظهر ان يراد بالدلالة الدلالة المعتبرة فيندفع الاشكال واعترض على عكس الحد بالمشترك فان فهم المعنى منه يتوقف على القرينة وبالحرف فانه معرف بما لا يدل على معنى في نفسه والجواب **اما عن الاول** فبان فهم المعنى اعني ما وضع له اللفظ في المشترك لا يتوقف على القرينة ضرورة ان العالم بالوضع ينتقل بسماعه الى معناه غاية الامر انه يتوقف تعيين المراد منه على القرينة وهذا على ما زعم مبني على القول بان الدلالة لا تتوقف على الارادة وسيأتي تفصيل الكلام فيه **واما عن الثاني** فبان الضمير في قولنا بنفسه راجع الى اللفظ وفي قولهم في نفسه راجع الى المعنى وهم ارادوا بهذا القيد ان معنى الحرف ليس ثابتا لك نفسه وملحوظا لذاته بل هو الملاحظة حال غيره وهذا المعنى لا ينافي ان يكون الدال نفس الحرف فانه وان اشترط في دلالته ذكر متعلقه نظرا الى قصور معناه وعدم استقلال مفهومه لكنه يدل على المعنى عند ذكر متعلقه بنفسه بخلاف المجاز فانه لا يدل على المعنى المجازي عند ذكر القرينة بنفسه بل بمعونة القرينة وبالجملة فالقصور ثابت في المقامين لا انه في المجاز من حيث اللفظ فصح انه لا يدل بنفسه وفي الحرف من حيث المعنى فلا ينافي دلالته بنفسه وبهذا يسقط ما التزم به التفتازاني من ان صحة الحد متوقفة على القول بعدم اشتراط ذكر المتعلق في دلالة الحرف هذا والتحقيق في الجواب ان دلالة الحرف على معناه انما تستدعي تصور معنى متعلقه ولو اجمالا لا على ما سيأتي تحقيقه وهو مما يحصل في النفس بسماع الحرف مع العلم بالوضع ولا حاجة الى ذكره في اللفظ فصح ان الحرف يدل على المعنى بنفسه اي من غير حاجة الى الضميمة وتوقفه على تصور متعلقه ولو اجمالا لا ينافي ذلك لانه من قبيل اللوازم البينة للمدلول فينتقل اليه عند تصور المعنى كما في الانتقال الى البصر عند الانتقال الى مدلول العمى بخلاف المجاز فان مجرد لفظه لا يكفي في الدلالة ثم عند على الحد اشكال اخر وهو ان المراد بالتعيين فيه ان كان التعيين القصدي لم ينعكس لخروج وضع المنقولات لغلبته منه وان كان الاعم كما ذكرنا لم يطرد لدخول تعين المجاز المشهور بالشهرة فيه ولا سبيل الى اخراجه بان الشهرة قرينة عليه او بانه اذا فقدها لم يكن للفظ دلالة عليه لانا لا نعقل من القرينة الا ما يوجب تعين المعنى والوضع التعيني ايض كذلك مع انه لا فارق بين التعين الناشي من الشهرة في المنقول وبينه في المجاز المشهور فادخال احدهما في الحد يوجب دخول الاخر فيه واختلال الدلالة بتقدير عدمها لا ينافي كونها وضعا كيف والحال في جميع الاوضاع كذلك ومثل قرينة الشهرة فيما لو نص المستعمل على ارادته للمعنى المجازي عند اطلاق اللفظ والنقض به وارد على تقدير تخصيص التعيين بالقصد ايض ويمكن دفعه بان المراد بالدلالة الدلالة المعتبرة كما مر وهي غير ناشية هنا الا عن الشهرة او تنصيص المستعمل فقط وفيه تكلف او بالتزام عود الضمير في نفسه الى التعيين دون اللفظ فيخرج التعيين المذكور فانه لا يقتضي الدلالة المعتبرة بنفسه بل بضميمة الوحدة او الوضع السابق وبهذا يظهر الفرق بينه وبين المنقول

فانه لا مدخل في دلالته على المعنى المنقول اليه لملاحظة وضعه السابق بل يكفي مجرد تعينه الناشي من تغلبه ولهذا التوجيه يخرج سائر انواع
المجاز ايضا اذ لا يكفي في دلالتها مجرد تعينها بل لا بد معه من نصب القرينة ويدخل فيه تعيين الحروف بالتوجيه السابق ويخرج به ايضا تعيين
المستعمل اللفظ للدلالة فانه لا يدل بمجرد تعيينه ذلك ولا حاجة الى ما تكلفنا سابقا في اخراجه كما يخرج به تعيين الواضع اللفظ للوضع للمعنى
فان مجرد ذلك التعيين لا يكفي في الدلالة ولا يخرج على الوجه السابق اذ يصدق على تعيين الشيء للملزوم انه تعيين له للازمه المقصود منه
الآن من غير تكلف التكلف المتقدم ومن هنا يظهر ان ارجاع القيد الى التعيين اولى من ارجاعه الى اللفظ كما فعلوه **ثم اقول** ويمكن تقرير الاشكال
بوجه اخر يطرد في جميع انواع المجاز بحيث لا ينفع فيه التوجيه المذكور وذلك بان يقال ان ارادوا بالحد ان يدل اللفظ مع قطع النظر عن
ذلك التعيين فهو فاسد لان اللفظ الموضوع اذا قطع النظر عن وضعه وجرد عنه لا دلالة له على المعنى اما في الجملة او مطلقا كما يشير اليه
قولهم في تعريف الدلالة الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع اي من حيث علمه بالوضع كما هو الظاهر من التعليق وان
ارادوا ان يدل مع قطع النظر عما عدا ذلك التعيين فهو منقوض بمثل المجاز المشهور فانه لا حاجة في دلالته على معناه المجازي بعد ملاحظة
تعيينه المنحل الى تعيينين تعيين واضع المجاز او واضع الحقيقة اياه بازائه المحصل لصحة الاستعمال وتعيين الشهرة المحصل للدلالة الى
ملاحظة امر اخر فهو ايضا تعيين للدلالة على المعنى بنفسه اذ لم يعتبر فيه ان يكون عن امر واحد وهذا الاشكال متجه على البيان الاول
ايضا ولا يجدي فيه الدفع السابق فالاظهر عندي ان يعرف الوضع بانه تعيين اللفظ للمعنى على وجه يصح الاستعمال من غير اعتماد على تعيينه
لمعنى اخر فيخرج المجاز بانه لا بد فيه من الاعتماد في صحة الاستعمال فيها على تعيينه لمعنى اخر وكل ما يخرج تعيين اللفظ للوضع او الاستعمال فانه لا مدخل له
في صحة الاستعمال وكذا تعيين الحكاية للمحكي على ما هو المختار فانه لا يسمى تعيينا وان اريد به ما يعم غير القصدي يدخل فيه المنقول بالغلبة
لان المراد بالتعيين ما يعم التعيين بالقصد وبدونه ولو زيد او تعينه اشكل بالحكاية والاولى ان يزاد او تعيينه لظهوره في القصدي كما
يدخل الحروف اما على التوجيه السابق او مطلقا لان المراد عدم الاعتماد على تعيين اخر لذلك اللفظ فلا ينافي الاعتماد على تعيين اخر لغيره
نعم ربما يشكل ذلك نادرا في صورة الاشتراك بين معنى ومعنى متعلقه حيث يحتاج ح الى ملاحظة وضعه الاخر الا ان يدفع باعتبار
الحيثية فتدبر فيه **ثم** الواضع ان لاحظ في وضعه امرا جزئيا حقيقيا كان الموضوع له ح ايضا جزئيا لا غير فيكون الوضع خاصا والمعنى خاصا
كما في الاعلام الشخصية ومنهم من اجاز ان يكون الموضوع له ح عاما كما لو شاهدنا حيوانا فتوصلنا به الى وضع اللفظ بازاء نوعه وفيه
ان الملحوظ في الوضع ح انما هو الكلي المنتزع من الجزئي دون نفس الجزئي والوضع ايضا بازائه فيكون من القسم الاتي وان لاحظ امرا كليا
فالوضع عام ح فان وضع اللفظ بازائه من غير اعتبار خصوصية غير معينة نوعية او شخصية معه شطرا او شرطا فالموضوع له عام
كما في اسماء الاجناس على ان نقول ان وضعه بازائه مع اعتبارها فالموضوع له خاص لكونه من جزئياته الحقيقية او الاضافية كما في الاجناس بناء
على انها موضوعة للاجناس من حيث تعيناتها الذهنية وكما في الحروف واسماء الاشارة والضمائر والموصولات وغيرها مما يتضمن معاني
الحروف فان التحقيق ان الواضع لاحظ في وضعها معانيها الكلية ووضعها بازائها باعتبار كونها الة ومرآة لملاحظة حال متعلقاتها
الخاصة فلاحظ في وضع من مثلا مفهوم الابتداء المطلق ووضعها بازائه باعتبار كونه الة ومرآة لملاحظة حال متعلقاتها الخاصة
من السير والبصرة مثلا فيكون مدلولها خاصة لا مح وكذا لاحظ في وضع اسماء الاشارة مفهوم المشار اليه ووضعها بازاء ذاته بضميمة
الاشارة الخارجية الماخوذة الة ومرآة لتعرف حال الذات فيكون معانيها جزئيات لا مح للوضوح ان المهية اذا اخذت مع تشخص
لاحق لها كانت جزئية مع احتمال ان يكون قد لاحظ في وضع الحروف معانيها الكلية ووضعها بازاء كل جزئي جزئي من جزئياتها
الماخوذة الة ومرآة لملاحظة حال متعلقاتها ولاحظ في وضع اسماء الاشارة مفهوم الذات المشار اليها ووضعها بازاء كل جزئي جزئي
من خصوصيات الذات مع الاشارة الماخوذة الة ومرآة لتعرف حال تلك الذات وعلى هذا القياس والفرق بين الاعتبارين ان الخصوصية
ماخوذة في احدهما باعتبارين وفي الاخر باعتبار واحد وهو اقرب لسلامته عن الاعتبار الزائد هذا على ما هو المختار وفاقا لجماعة
من المحققين لان المتبادر منها ليس الا المعاني الخاصة وانها لا تستعمل الا فيها ومنهم من انكر ذلك فجعل الوضع في تلك الالفاظ بازاء
معانيها الكلية واشتهر حكاية هذا القول عن المتقدمين واستدلوا لهم بان اهل اللغة صرحوا بذلك حيث قالوا انا للمتكلم ومن
للابتداء الى غير ذلك وان احدا لم يذكر تلك الالفاظ في متكثر المعنى حيث حصروها في المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل
وهي ليست باحدها وان وضعها للجزئيات يقتضي اوضاعا غير متناهية وهو مح والجواب **اما عن الاول** فبان ما وقع في عباراتهم
لبيان مدلول هذه الكلمات من لفظي المتكلم والابتداء ونظائرهما فمحمول على ما مر للقطع بانها لم تستعمل في تلك المعاني قط وما يقال
من انها وضعت للمفاهيم الكلية ثم استعملت في الجزئيات بقرائن مقامية او مقالية فكل من الوضع والموضوع له فيها عام والمستعمل
فيه خاص فمدفوع بانه لو تم ذلك لوجد فيه خصائص المجاز من الانتقال الى معانيها الجزئية بعد الانتقال الى معانيها الكلية
وملاحظة العلاقة والقرينة ولو اجمالا ولبس الامر فيها كذلك قطعا مع انها لو كانت حقايق في تلك المفاهيم لجاز ان تستعمل فيها على

الحقيقة

الحقيقة وفيها الثاني يقتضي بقسيا المقدم وما قيل من ان ذلك لمنع من قبل الواضع فيما لا يقبله الا غبيا الفصيح **واما عن الثاني** فبان عدم

ذكر المتقدمين اياها في متكثرة المعنى مبني على طريقتهم حيث لم يثبتوا هذا القسم فتبعهم المتاخرون في التقسيم تسامحا **واما عن الثالث**

فبان وضعها للجزئيات اجمالي فلا يلزم تعدد الوضع فضلا من عدم تناهيه هذا ولو نزلت مقالتهم على انها موضوعة لمفاهيمها المقيدة بالقيود

المذكورة على ان يكون كل من القيد والتقييد خارجا عن المعنى معتبرا فيه وادعى كلية المفهوم المعتبر كذلك استقام كلامهم واندفع عنهم الاشكالات

المذكورة وكان ابعد من القول السابق **ثم اقول** لقائل ان يقول كون هذه الالفاظ حقائق في الخصوصيات انما يثبت بعموم الوضع بالمعنى

المتقدم **اذا قلنا** بان الواضع ليس هو الله تعالى حيث انه ليس لغيره الاحاطة بجميع تلك الخصوصيات على التفصيل وانما يحيط بها على الاجمال بملاحظة

مفهوماتها الكلية فيلزم منه عموم الوضع حيث ان الملحوظ فيه معنى عام والا فان تكون موضوعة بازاء تلك الخصوصيات ابتداء من غير

ملاحظة لذلك المعنى العام فيه لاحاطة علمه تعالى بالجزئيات كاحاطته بكلياتها فتكون تلك الالفاظ على حد الالفاظ المشتركة في كونها موضوعة

لاحادها وضعا ابتدائيا غاية ما في الباب ان يكون للاحاد التي تشترك فيها مع كثرتها وخروجها عن قوة ضبطنا قدر جامع يمكننا معرفتها

يحتاج اليه منها بالرجوع اليه بخلاف سائر المشتركات وهذا لا يصلح وجها لافرادها عن المشترك وجعلها قسما براسها وجوابه ان اختصاص

افراده معنى عام بوضع اللفظ مع اطراده بالنسبة اليها يوجب ملاحظته في وضعه لها لظهور ان ليس ذلك مبنيا على مجرد الاتفاق وتبادرها منه

من حيث كونها افرادا له يوجب ان يكون الحيثية ماخوذة في مدلوله لا مجرد كونها ماخوذة في عنوان الوضع فاذا ثبت ان مدلوله الافراد من حيث

كونها افرادا للعام ثبت القسم المذكور وسواء كانت تلك الافراد ملحوظة عند الواضع تفصيلا او اجمالا او ظهر الفرق بينه وبين المشترك فان

المشترك انما يوضع لمعانيه لا باعتبار معنى مشترك فيه وان فرض وضعه بازائها اجمالا بملاحظة عنوان لا تكون حيثية معتبرة في المعنى

كل واحد من هذه المعاني ومن هنا يتوجه مناقشة على تعريفه المشترك حيث اعتبر فيه تعدد الوضع ولا تعدد فيه هنالك وحينئذ يثبت

القسم المذكور كان الامر بالقياس اليه سهلا **ثم اعلم** ان اللفظ الموضوع ان عين من حيث الخصوصية فالوضع شخصي وهذا ظ والا

فنوعي ومنه وضع اكثر صيغ المشتقات فان التحقيق ان منها ما هو موضوع بالوضع الشخصي كالمفرد المذكر الغائب المبني للفاعل من الماضي

والمضارع المجردين فان اختلاف هيأتهما في المواد المختلفة مع عدم قدر جامع بين ما اتفق منها فيها يوجب كونهما موضوعين بالوضع الشخصي

وكون افعال السجايا موضوعة على الضم على تقدير ثبوت الاطراد فيها لا يجدي في غيرها وغاية ما في الباب ان يتعين الواضع مصادر كل باب

ووضع كل واحد من كل جملة لهيئة معينة او وضع كل هيئة معينة طارية على كل واحد من احاد كل جملة بازاء معاني معينة فلو سمي مثل ذلك

وضعا نوعيا فلا مشاحة ومنها ما هو موضوع بالوضع النوعي كسائر صيغ الماضي والمضارع وجملة صيغ الامر واسم الفاعل والمفعول فان

التحقيق ان الواضع لاحظ كل نوع منها مما له قدر جامع بعنوان كلي وهو ذلك القدر الجامع ووضع كل واحد من خصوصياتها الملحوظة

تفصيلا او اجمالا لا على ما مر بازاء معانيها المعهودة وعلى هذا فالمشتقات تدل على معانيها من الحدث والزمان والنسبة وغيرها بوضع

واحد شخصي او نوعي هذا ما يساعد عليه التحقيق والمعروف بينهم ان مواد المشتقات اعني حروفها الاصلية موضوعة بالوضع الشخصي

لمعانيها الحدثية وهيأتها موضوعة بالوضع النوعي للمعاني الزائدة عليها من الزمان والنسبة او غيرهما بمعنى انها موضوعة كذلك

في كل مادة للمعنى اللاحق لمعناها من حيث الخصوصية ويشكل بانهم ان ارادوا ان المواد موضوعة بوضع المصادر معتبرة في وضعها المعاني بنهايتها

قطعا وان ارادوا انها موضوعة للمعاني الحدثية بوضع اخر مشروط باقترانها باحدى الهيئات المعتبرة لئلا يلزم جواز استعمالها بدونها فبعد

بعد جدا كما لا يخفى على الانظار السليمة مما لم نعقلهم فيه على دليل وغاية ما في الباب ان يقال لما كان كل من الفاظ معاني المشتقات ومعانيها

تشتمل على جزئين يدور ثبوت كل جزء من جزئي المعنى مدار ثبوت جزء من جزئي اللفظ حصل هنالك قدران مشتركان لفظا وقدرا مشتركان

معنى فالاولى ان يكون كل قدر مشترك من اللفظ موضوعا بازاء كل قدر مشترك من المعنى وانه لا بد في فهم معاني المشتقات من ملاحظة كل من

المادة والهيئة وتعيينهما لينتقل من ملاحظة المادة الى بعض المعنى ومن ملاحظة الهيئة الى البعض الاخر ولهذا قد يعرف احدهما وينكر الاخر

فينتقل الى احد جزئي المعنى دون الاخر فلو كان المجموع موضوعا بوضع واحد لما حصل التفكيك في الفهم وكلا الوجهين ضعيف **اما**

الاول فلان الاولوية المذكورة على تقدير ثبوتها ترجع الى مجرد الاستحسان وهو لا ينهض حجة في مباحث الالفاظ ولا يصلح لمعارضة

ما قدمنا من الاستبعاد **واما الثاني** فلان تعيين كل من المادة والهيئة كما لا بد منه على الوجه الثاني لكونه تعيينا للموضوع كذلك

لا بد منه على الوجه الاول ايضا لكونه تعيينا لحدود الموضوع ولا نسلم ان فهم بعض المعنى يستند الى جزء اللفظ بل الى كله لكن لا خفاء في انا

اذا علمنا ان صيغة معينة موضوعة بازاء ما دل عليه مصدرها مع امر اخر دون ما دل عليه صيغة اخرى لا جرم ننتقل بالعلم باحد الامرين

الى بعض المعنى وليس ذلك انتقالا من بعض اللفظ الى بعض المعنى بل من كل اللفظ الى بعض المعنى ومن هنا يتبين ايضا دفع ما عسى ان يستند اليه

من ان كلا من جزئي المعنى يتبادر من كل من جزئي اللفظ وذلك اية كونه موضوعا له وحقيقة فيه ووجه الدفع انه انما يتبادر من مجموع تلك

الموضوع ولو بتعيين بعض حدوده بعض المعنى من حيث كونه في ضمن الكل المحقق ولو اجمالا او ليس في ذلك شهادة على تعدد الوضع بل على

تشترك

مثل ان يجعل لفظ زيد اسما لكل واحد من اولاده فان الوضع هنا وان كان بملاحظة عنوان وهو الولاية لكن هذا العنوان ليس معتبرا في الموضوع له فتامل منه

وحدته وعلى هذا ينزل كلامنا حيث نتمسّك بانّ المتبادر من الهيئة كذا ومن المادة كذا هذا وربما امكن ان يقال انّ المشتقات وان وضعت بموادها وهيئاتها بوضع واحد الا ان تعينه مشاركتها فيما مر يوجب تحلل الوضعها الى وضعين وان لم يتعلق قصد الواضع به ولا يخفى ما فيه من التعسّف

فصل هل الالفاظ موضوعة بازاء معانيها من حيث هي او من حيث كونها مرادة للافظها وجهان بل قولان

الاوّل لعدم مساعدة التبادر عليه امران **الاوّل** اطلاقهم بانّ الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى من غير اعتبار حيثية ويمكن دفعه بان الحيثيّة المذكورة ان اعتبرت داخلة فى المعنى فاعتباره يغنى عن اعتبارها لانها جزؤه وان اعتبرت خارجة عنه فلا بدّ من اعتبار المقيد ايضا كما يدل عليه ظاهر معنا الاصلى فلا يصدق على المجرّد عنها فلا حاجة الى التصريح بالقيد **الثانى** انّ الحيثيّة المذكورة امر زايد على المعنى والاصل عدم اعتبارها فى الوضع ويضعفه ان الاصل المذكور من الاصول المثبتة ولا تعويل عليها حيث لا يساعدها دليل كما فى اصالة عدم النقل ونحوه ويدل على الثانى تبادر المعانى منها عند الاستعمال من حيث كونها مرادة فتكون موضوعة لها بهذا الاعتبار مع انّ الغرض من الوضع انما هو افادة المدلول واستفادتها بهذه الحيثيّة فلا بد من اعتبارها فى الوضع لئلا تنتفى الغرض فيلغو الوضع ويمكن دفع هذين الوجهين بان تبادر كون المعنى مرادا مستند الى ما هو الظاهر من الغرض الداعى الى الاستعمال كتبادر اتباع الواضع بدليل تبادر المعنى وحده عند تجريد النظر عن ذلك وح فلا يلزم من عدم اعتبارها فى الوضع عراؤه عن الفائدة على انه يلزم على تقدير ان تكون الحيثيّة داخلة فى المعنى ان يكون كل لفظ متضمنا معنى حرفيا وهو بعيد عن الاعتبار **ثم ان قلنا** بانها موضوعة للمعانى من حيث كونها مرادة سواء اعتبرناها شرطا او شطرا اتجه ان لا يكون للالفاظ معان حقيقيّة عند عدم ارادتها ضرورة ان الكل عدم عند عدم جزئه والمقيد من حيث كونه مقيدا عدم عند عدم قيده والظاهر ان ما حكى عن الشيخ الرئيس والمحقق الطوسى من مصيرهما الى انّ الدلالة تتبع الارادة ناظر الى هذا وتحقيقه انّ اختصاص الوضع بالمعنى الذى تعلق به ارادة اللافظ يوجب انتفائه عند انتفائه فتنتفى الدلالة المستندة اليه واما ما يرى من سبق المعنى عند العلم بعدم الارادة فيمكن دفعه على هذا التقدير بان ذلك انتقال الى ما يصلح له اللفظ من حيث العلم بالوضع وليس انتقالا الى ما وضع له اللفظ بالاعتبار الذى وضع له والفرق بين الانتقالين هو الفرق بين الانتقال الى الشى بحقيقته والانتقال اليه بوجهه

فصل الدلالة عقلية ان استقل بها العقل كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ وطبعية ان كانت بمعونة الطبع كدلالة اح على التزجر ومن هذا الباب دلالة اصوات الحيوانات عند ابناء نوعها ووضعية ان كانت بمعونة الوضع وهى اما غير لفظية كدلالة الخط على اللفظ او لفظية كدلالة زيد على مسمّاه وعرفوا هذه الدلالة بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع واورد عليه اوّلا بانّ العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى ضرورة ان الامور النسبيّة لا تعقل الا بعد تعقل طرفيها فلو توقّف فهم المعنى على العلم بالوضع كما هو ظاهر التعليق لزم الدور وجوابه ان العلم بالوضع انما يتوقف على فهم المعنى ولو من غير لفظه وفهمه منه يتوقف على العلم بالوضع له فلا دور وثانيا بان الفهم صفة السامع والدلالة صفة اللفظ فلا يصلح احدهما تعريفا للاخر واجيب بان المصدر بمعنى المفعول اى مفهوميّة المعنى من اللفظ اى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية الامر ان يكون تعريفا باللازم ولا باس به عندهم هو المراد وفى المقام ابحاث تركناها لقلة الجدوى فى ايرادها وثالثا بانه منتقض بدلالة زيد على لافظه بالنسبة الى من كان عالما بوضعه وجوابه ان قيد الحيثيّة معتبر فى التعريف والمعنى فهم المعنى بالنسبة الى من هو عالم بالوضع من حيث انه عالم به وظاهر ان الفهم هنا ليس من هذه الحيثيّة وقد تحقق الدلالة على معنى واحد باعتبارين كدلالة انا على المتكلم فيفرق باعتبار الجهتين ورابعا بان تقييد الفهم بكونه عند العالم بالوضع يوجب فساد عكس الحد لان الدلالة قد تتحقق عند غير العالم بالوضع ايضا ولولا ذلك لما صح عد التبادر من علامات الوضع والا لكان دورا وجوابه ان المراد بالعلم بالوضع ما يتناول العلم الاجمالى والتفصيلى ولا نسلم ان الفهم فى الصورة المذكورة ينفك عنهما وانما المسلم انفكاكه عن احدهما ولولا ذلك لما كان اللغات توقيفية او نقول المراد بالوضع هنا الاختصاص دون التخصيص ولو بالغلبة وان كان الفرق بينهما عند التحقيق اعتباريا فما يتوقف عليه الفهم هو العلم بالاختصاص المستفاد من المحاورات دون التخصيص وما يتوقف على الفهم هو العلم بالتخصيص دون الاختصاص فلا اشكال ويمكن ان تعرف الدلالة المذكورة بانها افادة اللفظ للمعنى بسبب الوضع وهو اولى من الحد السابق لسلامته عما فيه من التكلف وهى تنقسم الى اقسام ثلثة لان دلالة اللفظ اما ان تكون على تمام ما وضع له اولا والثانية اما ان تكون على جزئه اولا وتسمّى الاولى ان كانت من حيث ان المدلول تمام الموضوع له مطابقة والثانية ان كانت من حيث انه جزئه تضمنية والثالثة ان كانت من حيث انه خارج لازم له التزامية وحيث اعتبرنا فى الحد قيد الحيثيّة التعليلية وتركناها فى التقسيم استقام الحد وصار التقسيم عقليا وانما اعتبرنا الحيثيّة تعليلية لا تقييدية اذ لا حاجة الى اعتبارها اذ يصدق على الدلالة المقيدة بكونها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له انها مقيدة ايضا بكونها دلالة على جزئه او لازمه حيث يكون جزءا او لازما ايضا لكنها لا تستند الى الجميع بل الى احدها او المجموع الا اذا قلنا بانها معرفات فيجوز تواردها على محل واحد وان العلل الحقيقية اذا توارد صارت بمنزلة علة واحدة فيلتزم ح بخروج مثل هذه الدلالة عن الحدود الثلثة ولا باس به مع دخولها فى التقسيم لان الغرض بتحديد الدلالات التى يصح الاستعمال بحسبها

التفجّر

والجمو

والجمهور لما حاولوا الجمع بين التقسيم والتعريف فمنهم من اعتبر قيد الحيثية ومنهم من اهملها فاورد على تقسيم الاول بان الحصر لا يكون حقيقيا عقليا
وانه المقصود وربما نقض بعضهم باعتبار قيد الحيثية في غير القسم الاخير وتركها فيه زعما منه انه لا حاجة اليها في صحة التعريف بعد اخذها
في القسمين الاولين وضعفه ظ لورود الاشكال عليه بصدق حده عليهما في الفرض الاول وعلى التعريف الثاني بانه ينتقض كل قسم بكل
من قسيميه فيما لو كان اللفظ مشتركا بين الكل والجزء واللازم او باحدهما فيما اذا كان مشتركا بين الكل والجزء او الملزوم واللازم وقد تفصى
عنه بعض من اهمل قيد الحيثية بان اللفظ لا يدل بذاته بل باعتبار الارادة واللفظ يراد منه معنى المطابقي لا يراد منه معنى التضمني فهو
يدل على معنى واحد لا غير وهذا الجواب حكاه العلامة عن المحقق الطوسي وهو يدل بظاهره على انه جعل مورد القسمة دلالة اللفظ على تمام
معنى المستعمل فيه لظهور ان مطلق الدلالة على المعنى لا تتوقف على ارادته كما سبق التنبيه عليه وانه اراد بالارادة والدلالة في قوله
لا يراد معنى التضمني وقوله يدل على معنى واحد الارادة والدلالة المستقلتين فيرجع كلامه في التقسيم الى ان الدلالة الاستعمالية بتمامها
ان كان المعنى تمام ما وضع له اللفظ وتضمن ان كان جزئه والتزام ان كان خارجه اللازم له ولا خفاء في ورود الاشكال عليه ايضا
لان المشترك المذكور اذا استعمل في احد معنييه من الجزء واللازم بالوضع او العلاقة صدق عليه ايضا حد الاخر نظرا الى تحقق الارادة
مع ما فيه من الخروج عما هو المعروف عند القوم من اخذهم مورد القسمة مطلق الدلالة اللفظية الوضعية اعني الدلالة التي يكون لوضع
اللفظ مدخل فيها حتى انهم صرحوا بجواز اجتماع الدلالات الثلث في اطلاق واحد كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق فجعلوا دلالته على
المركب بالمطابقة وعلى كل من جزئيه بالتضمن وعلى لوازمه ككونه ضاحكا او كاتبا بالالتزام والفاضل المعاصر وجه الجواب بتوجيه
اخر واطال الكلام في تقريبه وملخص ما ذكره هو ان المراد بدلالة اللفظ على تمام ما وضع له في حد المطابقة دلالته عليه مطابقة
لارادة الالفاظ الجارية على قانون الوضع وبدلالته على جزء ما وضع له في حد التضمن دلالته عليه تبعا للدلالة على الكل مطابقة
وبدلالته على الخارج اللازم في حد الالتزام دلالته عليه تبعا للدلالة الملزوم مطابقة والدلالة المطابقية كما مر تتوقف على الارادة
وهي لا يتحقق في الاستعمال الواحد الا بالنسبة الى معنى واحد فلا تتصادق الحدود على دلالة واحدة وحيث كان في كلام المجيب ما لا يلائم
ذلك تعسف في تاويله فحمل قوله لا يراد منه معنى التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بارادة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه
الاخر وحمل قوله فهو يدل على معنى واحد لا غير على معنى انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد ولا يخفى ما في هذا التاويل من التكلف في
كلام المجيب والتمحل في تنزيل الحدود القيود التي اعتبرها تمام الابتناء عليها لفظ الحد ما لم يعتبر فيه قيد الحيثية ومعه يبطل دعوى عدم الحاجة
اليها ولا يختص الاندفاع بالقول المذكور ثم المطابقة لا تستلزم التضمن لجواز بساطة المعنى ولا الالتزام ان اعتبر اللزوم فيه بالمعنى
الاخص اذ كثيرا ما نتصور بعض المعاني ولا يخطر بالبال من تصوره تصور غيره وان اعتبر بالمعنى الاعم استلزمه اذ لا اقل من ان يستلزم تمييزه
لبس غيره والتضمن والالتزام يستلزمان المطابقة لامتناع تعقل الجزء من حيث كونه جزء واللازم من حيث كونه مضافا لا بتعقل بدون
تعقل ما اضيف اليه وعلى المقام اشكال مشهور وهو ان الفعل موضوع للحدث والزمان والنسبة الى فاعل معين فاذا ذكر مع فاعله دل
على الامور الثلثة وهو معنى المطابقي واذا لم يذكر معه دل على الحدث والزمان دون النسبة لامتناع تعقل النسبة الخاصة بدون تعقل
طرفيها فيتحقق التضمن بدون المطابقة وهذا الاشكال وان ورده في الفعل باعتبار دلالته التضمنية لكنه لا يختص به بل يجري في مثل
الموصولات ايضا اذا استعملت بدون الصلة لانها موضوعة للمعنى المتعين بالصلة من حيث كونه متعينا بها فيمتنع تعقله بدون تعقلها لا في
بهاء بل يجري في الدلالة الالتزامية ايضا كدلالة ضرب بدون الفاعل على الايلام ولي جهته بوجوه الاول ان الدلالة فعبارة عن التفات
النفس الى المعنى من حيث كونه مراد اللافظ فهي متاخرة عن تذكر الوضع لتوقفها عليه وهو متاخر عن تذكر طرفيه من اللفظ والمعنى
لكونه نسبة بينهما والسامع ينتقل الى المعنى تارة من حيث تذكر الوضع واخرى من حيث كونه مقصود اللافظ من حيث اقتضاء الوضع
له والدلالة هي الانتقال بالاعتبار الثاني دون الاول وح فالسامع عند سماع يضرب بدون الفاعل لا ينتقل الى بعض المعنى من حيث انه
مراد حتى يتحقق التضمن بدون المطابقة بل انما يتذكر الوضع فيتصور بعض المعنى ولم يرد له من دلالة اللفظ حتى يتجه الاشكال وفيه نظر
لان هذا المجيب بنى على ان اللفظ موضوع للمعنى من حيث كونه مرادا كانت حيثية الارادة معتبرة في المعنى الموضوع له وهو احد طرفي
النسبة فلا بد من الانتقال اليها قبل تذكر الوضع ايضا على ما يقتضيه التعليل فيكون الانتقال الى المعنى قبل تذكر الوضع كالانتقال
اليه بعده في كونه ماخوذا من حيث الارادة فيكون دلالة على ظاهر ما اعترف به حيث فسرها بالانتقال الى المعنى من حيث كونه مرادا
فيعود الاشكال وان كان بين الارادة المنتقل اليها الذكر الوضع والارادة المنتقل اليها بعده من الوضع فرق بينهما على انه بنى على
انه موضوع للمعنى من حيث هو كما يلوح من بيانه لم يكن لاخذ الارادة في الدلالة وجه الا ان ينزل على اصطلاح مستحدث وهو لا يجدي لورود
الاشكال على مطلق الدلالة مع ان ما ادعاه من ان السامع لا ينتقل بسماع الفعل بدون الفاعل الى بعض المعنى من حيث كونه مرادا وان كان
عالما بالوضع مجازفة واضحة ضرورة انا كثيرا ما ننتقل بسماع الفعل الى ارادة الحدث والزمان منه قبل سماع الفاعل على ان دعوى تلحق

عليه معنى جزء اراد معناه التضمني

ومنها بدون تعقل الكل اراد اللزوم فيه وارادة اللزوم من حيث

دلالة اللفظ عن تذكر طرفيه تماما يكذبه الوجدان في الالفاظ المتداولة نعم لابد في الدلالة الوضعية من العلم بالوضع ولو اجمالا كما
هو الغالب وهو لا يتوقف على تصور طرفيه تفصيلا كما هو لازم بيانه ولو كان الانتقال من اللفظ الى المعنى متوقفا على تذكر الوضع
تفصيلا لادى الى التسلسل في الوضع الثاني انا نفسر الدلالة التي هي المقسم بكون اللفظ متى اطلق اطلاقا صحيحا فهم المعنى منه والاطلاق
الفعل بدون الفاعل غير صحيح فلا يدخل في المقسم وفيه مع عدم مساعدته على دفع الاشكال بتمامه لظهور وروده على مطلق الدلالة لان
الاطلاق الفعل بدون الفاعل انما لا يصح اذا تول الفاعل في الكلام بالكلية واما اذا تعقبه ذكره فلا ريب في صحته ويجري فيه الاشكال
لانه يدل قبل ذكر الفاعل على الحدث والزمان دون النسبة لما مر الثالث ان التضمن لا يقتضي المطابقة الفعلية بل يكفي فيه المطابقة التقديرية
فيندفع الاشكال وفيه ما عرفت في تفسير التضمن الرابع ان الفعل لا يدل على النسبة وانما هي تستفاد من الهيئة التركيبية كما في الجمل الاسمية
الصرفة انه بعيدان يكون هيئة ضرب يدل عاريا عن الوضع ويكون هيئة زيد ضارب موضوعا لافادة النسبة ولانه يفهم النسبة من الجمل الفعلية
على التفصيل والموضوع للمركب انما يدل على اجزائه بالاجمال ولانهم عرفوا الفعل بانه ما دل على معنى في نفسه اي مستقل بالمفهومية فلو اعتبرت
النسبة في مفهومه لم يكن مستقلا بتمام مفهومه لا يقال العبرة بجزء المعنى اذ المراد بالدلالة الدلالة التضمنية والفعل يستقل في الدلالة على جزء
معناه لانا نقول فينتقض حينئذ طرد الحرف بالفعل وعكس الاسم بالاسم الذي لا جزء لمعناه بل ينتقض طرد الاسم بالحرف ايضا لان جزء معانيها وهي المفاهيم
الكلية كالابتداء المطلق الذي هو جزء من معنى من وهو الابتداء الخاص يستقل بالمفهومية وفيه اولا ان الوجه المذكور على تقدير تسليمه لا يجري
في غير الفعل من الاشكال والمورد في المقام لا يختص به كما مر وثانيا ان منع تضمن الفعل للنسبة بعيد عن الاعتبار والوجوه المذكورة في بيانه ضعيفة
والجواب عنها **اما عن الاول** فبان الذوق والتبادر شاهدان على الدعوى ورافعان للاستبعاد المدعى **واما عن الثاني** فبان
النسبة معنى حرفي لا يعقل الا على جهة واحدة وهي جهة الالية والتبعية في المفهوم فلا يختلف الحال بكونه مدلولا مطابقيا للفظ او تضمنيا
بخلاف المعاني المستقلة بالمفهومية فانها تصلح لان تلاحظ على وجه الاستقلال كما لو دل عليها بدلالة مطابقية وان تلاحظ على وجه التبعية
كما لو دل عليها بدلالة تضمنية فان اجزاء المركب انما تلاحظ بملاحظة المركب تبعا لا مستقلا **واما عن الثالث** فبان المراد بالدلالة ما هو
اعم من التضمن والمطابقة فالاسم يستقل بمعناه المطابقي او التضمني والفعل يستقل بمعناه التضمني فقط والحرف لا يستقل بشيء منهما اما بالمعنى
المطابقي فظ واما بالمعنى التضمني فلان جزء معناه ان كان من ذاتياته فلا ريب في عدم استقلاله بالمفهومية لان الفرد اذا كان موجودا بوجود
الالية والتبعية كانت ذاتياته موجودة بذلك الوجود لا محالة وان لم يكن من ذاتياته فلا بد وان لا يستقل بالمفهومية والا لم يكن المركب
معنى حرفيا وح فلا اشكال وقد يعتبر الدلالة في الاسم والحرف بطريق المطابقة على ما هو المتبادر منهما وفي الفعل بطريق التضمن بالنسبة الى
الحدث وهذا مع عدم مساعدة الحد المعروف عليه غير مستقيم في الاسماء لان منها ما يتضمن معنى حرفيا كاسماء الاشارة والضمائر والموصولات
والاسماء اللازمة للاضافة بناء على ان منشأ لزومها للاضافة تضمنها لنسبة الاضافة الخامس ان للفعل معنى مطابقيا تفصيليا هو الحدث و
الزمان والنسبة الى فاعل معين في القصد ومعنى مطابقيا اجماليا وهو الذي لاحظه الواضع عند الوضع اعني الحدث والزمان والنسبة الى فاعل
معين عند المستعمل والفعل انما يحتاج الى ذكر الفاعل وتعيينه في الدلالة على معناه المطابقي بالنسبة الى الاعتبار الاول دون الثاني فدلالته
على جزئه اعني الحدث عند عدم ذكر الفاعل انما هي بالنسبة الى معناه المطابقي الاجمالي فلا محذور وهذا الجواب قريب من التحقيق الا انه يقتضي ان
يكون مدلول الفعل عند عدم ذكر الفاعل اجماليا لا تفصيليا ولا يخ من تعسف فان المفهوم من الفعل على تقدير ذكر الفاعل وعدمه انما هو
معنى واحد لا يختلف اصلا كما يشهد به النظر الصحيح ولولا ذلك للزم الانتقال الى معنى الفعل الذي تعقبه ذكر الفاعل مرتين تارة اجمالا و
اخرى تفصيلا والوجدان السليم يكذبه بل التحقيق عندك في الجواب ان تصور النسبة انما يستدعي تصور طرفيها ولو بالوجه فيكفي في تصور
النسبة الاسنادية التي يتضمنها الفعل تصور المسند اليه ولو بالوجه كتصوره بعنوان كونه فاعلا معينا في نظر المستعمل ولا خفاء في ان تصور
مدلول الفعل لا ينفك عن تصور الفاعل ولو بهذا الوجه وظاهر انه لا حاجة في تصوره كذلك الى سبق الذكر فلا يلزم تحقق التضمن بدون
الفاعل لا يدل على معناه التفصيلي وبهذين الوجهين يندفع الاشكال الذي اوردناه في البولي ايضا وكذا يندفع ايضا اشكال العكس يرد
في الحرف تقريره ان الحروف على ما يساعد عليه التحقيق غير مستقلة بالمفهوم لانها موضوعة لمعان الية ملحوظة لحال غيرها من متعلقاتها
فيمتنع تجردها في التصور عن تصور متعلقاتها مع انا نجد انها اذا اطلقت مجردة دلت على معانيها ضرورة ان من يدل على الابتداء باعتبار
كونه الة لملاحظة حال غيره والى يدل على الانتهاء كذلك الى غير ذلك وتقرير الدفع على الوجه الاول ان وضعها على الوجه المذكور انما يقتضي
دلالتها عند التجرد على معانيها التفصيلية دون الاجمالية كيف والواضع انما وضعها بازاء المعاني التفصيلية بملاحظة تلك المعاني الاجمالية
وظاهر ان دلالتها على معانيها الاجمالية ايضا بالمطابقة فان قلت كيف يدل اللفظ بحسب وضع واحد على معنيين بالمطابقة قلت لا تغاير بين
المعنيين بحسب الحقيقة بل بمجرد اعتبار الاجمال والتفصيل وعلى الوجه الثاني ان تصور تلك المعاني انما يستدعي تصور متعلقاتها ولو بالوجه
وهو لا يتوقف على سبق ذكرها كما سبق **تنبيه** قد اشتهر بين اهل العلم ان التضمن يتبع المطابقة وحمله بعضهم على ظاهره من ان الانتقال

الوضع الثاني

الى ج

الى الجزء بعد الانتقال الى الكل واعترض عليه بان فهم الجزء سابق على فهم الكل فالانتقال الى المعنى المطابقي بعد الانتقال الى المعنى التضمني
لا قبله وضعفه ظ لان تصور الكل انما يستلزم سبق تصور الاجزاء اذا كان تصورا تفصيليا وظاهر انه غير معتبر في المطابقة واما
سبق تصورها على تصوره تفصيلا فليس من الدلالة الوضعية لعدم استناده بهذا الاعتبار الى الوضع وان استند اليه باعتبار السبق الاجمالي
وذهب جماعة من المحققين الى ان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل فالدلالتان متحدتان ذاتا متغايرتان بحسب الاعتبار والاضافة وحملوا
التبعية على التبعية لما هو المقصود من الوضع اعني الدلالة على المجموع من حيث المجموع ويمكن ان يحمل التبعية في الدلالة بحسب الاعتبار وفيه نظر
لانه ينتقض حصر الاقسام بدلالة اللفظ على الجزء بعد دلالته على الكل ولو بضميمة قرينة فانها داخلة في الدلالة اللفظية الوضعية قطعا
على ما فسروها به مع انها ليست باحد اقسامها فالمحققون يحمل التضمن على ما يعم القسمين ليستقيم الحصر او يقتصر على الوجه الاول لان التضمن
بالمعنى الذي ذكروه داخل في المطابقة ولا يلزم حصر المقسم في التقسيم بجميع اعتباراته ثم المشهور ان العبرة في الالتزامية باللزوم وعدم
الانفكاك في الجملة وقيل بل يعتبر اللزوم الذهني وهو مبني على تفسير الدلالة بانها كون اللفظ بحيث كلما اطلق علم العالم بالوضع فهم منه
المعنى واشكلوا عليه بلزوم خروج دلالة معظم اقسام المجاز منها لانتفاء اللزوم بالمعنى المذكور فيها واجيب بان دلالتها انما تعتبر
مع القرينة ولا ريب في انها لازمة للفظ ومطردة واورد عليه بان الملزوم ان كان المجاز مع القرينة فالقرينة قد تكون غير اللفظ
فلا تكون هذه الدلالة قسما من الدلالة اللفظية وقد جعلوها منها وان كان اللفظ حين مقارنته للقرينة او حال وجود القرينة
فاللزوم ح ممنوع لعدم لزوم القرينة فانهم صرحوا بان حركة الاصابع غير لازمة لذات الكاتب حال الكتابة وان امتنعت بدونها نظرا الى
عدم لزوم الكتابة له وان كان اللفظ بشرط القرينة او بشرط مقارنة القرينة فاللزوم مسلم لكن الملزوم ح انما هو المجموع المركب من المجاز
والقرينة او مقارنتها له على حد قولهم في المشروطة العامة ان الملزوم هو المجموع المركب من ذات الكاتب وصفة الكتابة فيكون الدال هو
المجموع المركب من المجاز والقرينة او مقارنتها لانه الملزوم فيعود الاشكال الاول والجواب انا نختار القسم الاخير وهو ان الدال
هو اللفظ بشرط القرينة او بشرط مقارنتها ولا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون الدال المجموع اللفظ والقرينة او مقارنتها كيف
وقضية الشرطية خروج الشرط بل الدال ح انما هو المشروط اعني اللفظ والقرينة معتبرة في دلالته الا ترى ان قولنا كل كاتب متحرك
الاصابع بشرط الكتابة او ما دام كاتبا انما يقتضي ثبوت حركة الاصابع لذات الكاتب لا للمجموع المركب من ذات الكاتب وصفة
الكتابة اذ ليس للمجموع اصابع يثبت لها الحركة وبالجملة فاشتراط دلالة المجاز بالقرينة او بمقارنتها من قبيل اشتراط اصل الدلالة بالعلم
بالوضع فكما لا يوجب ذلك كون الدال هو المجموع المركب من اللفظ وغيره فكذلك الاشتراط فيما نحن فيه **وقد يعترض** على تقدير اخذ
الشرط مقارنة القرينة بانه يلزم فهم تلك المقارنة عند الدلالة وان الوجدان يكذبه **وجوابه** ان الشرط ليس مفهوم المقارنة
بل ما صدق عليه المقارنة ولا ريب ان الدلالة لا تتحقق الا بعد ادراكه ضرورة ان مجرد ادراك اللفظ اسد ولفظ رمى لا يوجب الانتقال
الى الرجل الشجاع ما لم يلاحظ مقارنة احدهما للاخر وانضمامه اليه سلمنا لكن اشتراط المقارنة لا يوجب اشتراط العلم بها وانما يوجب حصولها
عند الانتقال ولا ريب في اعتباره **فظهر** مما ذكرناه ان القولين متقاربان وانما تظهر الثمرة بينهما في كون المعنى المنتقل اليه بمعونة
القرائن هل هو مدلول التزامي للفظ مطلقا او بشرط مقارنة القرينة والامر في ذلك سهل **تتميم** فالمطابقة بالمعنى المذكور تتناول
المجاز **واما التضمن** فان فسر بفهم الجزء في ضمن الكل لم يتناوله ايضا وان فسر بفهم الجزء بعد فهم الكل او بما هو اعم منه دخل بعض اقسام
المجاز فيه ودخل البواقي في الالتزام على ما مر الاشارة منه **فان قلت** لا يخلو اما ان يراد بالوضع في الحدود الثلاثة الوضع الشخصي
او الاعم منه ومن النوعي فان اريد **الاول** لم ينحصر الاقسام في الثلاثة لخروج الموضوعات بالاوضاع النوعية كالمشتقات منها وان
اريد **الثاني** دخل المجاز بانواعه في المطابقة بناء على انها موضوعة بالوضع النوعي فينحصر الدلالة فيها **قلت** ليس المراد بالوضع
خصوص الوضع الشخصي ولا مطلق الاعم منه ومن النوعي بل المراد به الوضع الحقيقي المتناول للاوضاع الشخصية وجملة من الاوضاع
النوعية لانه المتبادر من اطلاق الوضع فلا يتناول المجاز فيندرج في القسمين الاخيرين على انا لو قلنا بان المراد به المعنى الاعم لا يلزم
انحصار الدلالة في المطابقة اذ لا يصح التجوز بالنسبة الى جميع المعاني التضمنية والالتزامية ومع الاغماض عن ذلك فغاية ما في الباب ان
يلزم صدق كل من حد التضمن والالتزام وحد المطابقة في المجاز باعتبارين ولا باس به مع اختلاف الحيثية وقد تفسر المطابقة بدلالة
اللفظ على تمام معناه والتضمن بدلالته على جزئه والالتزام بدلالته على خارجه اللازم ويعتبر الحيثية احترازا عن تداخل الاقسام وعلى
هذا فالمجاز بانواعه من المطابقة ويثبت فيها التضمن والالتزام كالحقيقة **ثم** انا على الحدود المذكورة للدلالات اشكال ويدفع **اما
الاشكال** فبيانه ان المراد باللفظ في هذه الحدود اما خصوص المفرد او الاعم منه ومن المركب فان كان الاول لم يستقم حصرها في الثلاثة
لخروج لوازم المركبات عنه كالجود اللازم لكثرة الرماد والتردد اللازم لقولك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وغير ذلك فان هذه الدلالة
مستندة الى وضع اللفظ فهي لفظية وضعية وليست احد الاقسام ولا يخرج عنها دلالة المركبات على معانيها التركيبية باعتبار كونها

لكن يمكن ادخالها في المطابقة باعتبار مفرداتها وخروجها عنها بالاعتبار المذكور غير قادح اذ المعتبر في التقسيم حصر دلالات المقسم في اقسام الاحصر
فيها بجميع الاعتبارات الطارية عليه وان كان الثاني لزم ان يكون دلالة المركبات على تمام معناها بعض مفرداته بالتضمن لانه جزء من المركب الذي دل
عليه اللفظ بالمطابقة مع ان دلالتها عليه باعتبار بعض مفرداته دلالة عليه بالمطابقة لا غير فيلزم ان يكون دلالته عليه ايضا بالمطابقة فيكون
دلالة واحدة ذاتا واعتبارا مطابقة وتضمنا وهو محال **وايضا الدفع** فنقرره اما نختار ان المراد باللفظ ما يعم المفرد والمركب كما هو الظاهر من
الطلاقه ولا نسلم انه يصدق على الفرض المذكور كل من حدي المطابقة والتضمن بل يصدق عليه حد المطابقة فقط دون التضمن اما انه يصدق عليه حد
المطابقة فلما مر من ان المركب يدل عليه باعتبار دلالة بعض مفرداته عليه بالمطابقة **واما انه** لا يصدق عليه حد التضمن فلان المركب لا دلالة
له على الجزء حقيقة وانما الدال عليه الجزء ونسبة الدلالة عليه اليه مجاز في الحقيقة والمعتبر في التضمن ان يكون الدلالة ثابتة للفظ على الحقيقة
ودلالة اللفظ على جزء معناه المطابقي انما يلزم ان يكون تضمنية اذا كان اللفظ مفردا وان كان جزء من مركب والا جاز ان يكون دلالته على الكل
بالمطابقة وعلى الجزء ايضا بالمطابقة هذا كله على ما نراه من ان المركبات لا وضع لها مغايرا لوضع مفرداتها واما على القول بان لها وضعا مغايرا فلا
خفاء في صدق التضمن عليها بهذا الاعتبار ايضا ولا اشكال لاختلاف الحيثية **فصل وينقسم اللفظ ببعض الاعتبار**
الى مفرد ومركب **وقد شاع** تعريف المفرد بما لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى وبما لا يراد بجزء لفظه الدلالة على جزء المعنى والمركب بخلافه
وانما اعتبروا القصد والارادة لئلا ينتقض الحد بالاعلام المركبة ونحوها كالحيوان الناطق علما للانسان فانه وان صدق عليه عند اطلاقه عليه بحسب
وضعه العلمي ان جزء لفظه يدل على جزء معناه العلمي لكن تلك الدلالة غير مقصودة ولا مرادة في ذلك الاطلاق **اقول** ان اعتبروا التقسيم للفظ
مقيسا الى معنى واحد وفسروا الموصولة به واعتبروا قيد الحيثية في الحد فلا حاجة في الاحتراز المذكور الى اعتبار قيد القصد والارادة ولا الى
ذكر اللفظ اذ يكفي ان يقال المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه من حيث انه كذلك والمركب بخلافه فيحصل الاحتراز المذكور والا فلا فائدة في اعتبار
القصد والارادة في ذلك لانه يصدق على الحيوان الناطق المستعمل في معناه العلمي انه لفظ قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه ولو بحسب استعمال اخر
وكذا يصدق عليه حد الافراد باعتبار التركيب مع ان القصد والارادة لا مدخل لهما في الافراد والتركيب فان اللفظ الدال بجزئه على جزء معناه من حيث
انه كذلك مركب سواء قصدت تلك الدلالة او لم يقصد ومثله المفرد نعم يتجه ذلك في حد المركب على قول من جعل الدلالة فرع الارادة وقد تقدم
الكلام فيه واما حد المفرد فلا يستقيم على القولين لصدقه على المركبات التي لا يقصد بها معانيها اصلا ككلام النائم والساهي ومن حد المفرد بما وضع لمعنى
ولا جزء له يدل فيه اي في ذلك الوضع والمركب بخلافه كالحاجبي فقد سلم عما عدا المناقشة بترك الحيثية ويمكن ان يكون التعويل فيه على الوضوح
نكن يرد عليه وعلى الحد السابقين انه يلزم ان يكون نحو ضارب ومخرج مركبا لدلالة كل من المادة والهيئة فيهما على جزء المعنى على ما نقرر عندهم
ولا يعد ان لا مفردا وهذا الاشكال مبني على ان يكون الهيئة عبارة عن الحركة والسكون والحروف الزائدة كما هو الظاهر دون الكيفية الاعتبارية
الطارية على اللفظ بانضمام الحركة والسكون والحروف الزائدة اليه فانها حينئذ لا تكون لفظا قطعا وان يكون الحركة والسكون صوتا لا كيفية طارية
عليه كجهره وهمسه وان لا يكون السكون مجرد عدم الحركة بل امرا وجوديا يستلزم ذلك المعنى العدمي وذلك لانها تسمع مع الحروف وابتداء
وما يكون كذلك يكون صوتا ولفظا لا محالة والا فلا ورود للاشكال المذكور لان الهيئة اما ان تكون نفس الحركة او السكون او المركب منهما
ومن الحروف الزائدة وكيف كانت فهي لا تكون لفظا اما على الاول فظ واما على الثاني فلان ما لا يكون كله لفظا فلا يكون جزء منه نعم قد يتوهم على
تقدير ان لا يكون الهيئة لفظا انه لا ينافي كونها جزء من اللفظ فان جزء الشيء لا يكون من جنسه كما في العدد فانه مركب من الواحد وليس منه
وقد يجاب عن الاشكال المذكور بان المراد بالجزء الجزء المرتب في السمع ولا ترتيب بين المادة والهيئة في ذلك فلا ينتقض به الحد الا ان يقع لا
اشتغال في لفظ الحد بذلك فيفسد من هذه الجهة **والحق ان** هذا التوجيه على بعده لا ينهض بدفع الاشكال بتمامه لتوجه النقض بعد بنحو ضربا
ورجل وضربة وهند لترتب الاجزاء فيها والتزام التركيب في مثلها تعسف وبالتاكيد اللفظي اذا اخذ مع مؤكده اذ لا دلالة لكل منهما على جزء
المعنى بل على تمامه مع انه مركب قطعا **واما اذا اعتبرت** دلالة الهيئة دخل في المركب لانها تدل على التاكيد وهو جزء المعنى هذا ان حمل الدلالة
على المطابقية كما هو الظ وان حمل على الاعم منها ومن التضمنية اتجه النقض بالتاكيد في البسائط فقط هذا محصل الكلام في حد المفرد و
المركب على طريقة المنطقيين **واما حدهما** على طريق النحاة فمنه ما ذكره بعض المحققين من ان المفرد هو اللفظ بكلمة واحدة والمركب بخلافه
والمراد بالوحدة الوحدة العرفية ليدخل في المفرد نحو ضارب وهند لانه يعد عرفا كلمة واحدة وفي حد المركب نحو غلام زيد وعبد الله علما
لانهما يعدان عرفا مركبين من كلمتين واعترض عليه بلفظ انشأ فانه مركب من لفظ ان وشأ ولا يعد الا مفردا **ويمكن الجواب** بان العبرة في تحقق
التركيب باعتبار حال الوضع او ظهوره منه لا مطلق حصوله ولا نسلم ان اللفظ المذكور كذلك **فان قلت** الفتحة التي في اخر الفعل جزء منه فلا بد
في تحققه من اعتبارها ولو تقديرا كحال الوقف بخلاف الاسم المعرب فانه يوضع مجردا عن الحركات فلا يتحقق التركيب في الكلمة المذكورة **قلت** هذا انما
يتم اذا تعينت كلمة شأ للفعلية وليست كذلك لانها قد تأتي اسما معربا مع عدم اختصاص مورد النقض بها لجريانه في مثل انطباق وانحساب
باقوت ونحو ذلك ثم على الحد اشكال لان **الاول** ان المراد بالكلمة ان كان معناها اللغوي يتناول الكلام الواحد والمهمل وان كان معناها

الاصطلاحي

تقسيم اللفظ الى المفرد والمركب

الاصطلاح لزم الدور لانها المحدود باللفظ الموضوع لمعنى مفرد **واجيب** عن الاخير بان هذا الحد تعريف لفظي لمن عرف معنى الكلمة
في الاصطلاح ولم يعرف معنى لفظ المفرد والذي يتوقف عليه معرفة الكلمة انما هو معنى المفرد فلا دور **والثاني** ان لفظ اللفظ مستدرك
اذ لو قيل انه كلمة واحدة لكفى **والجواب** ان ذكر العام وتعقيبه بالخاص مما لا غبار عليه سيما في الحدود التي يقصد فيها التنبيه على اجزاء
المحدود ولوازمه وهذا ظاهر **فصل قد يطلق اللفظ ويراد به نوعه مطلقا او مقيدا كما**
في ضرب موضوع لكذا او فعل وانه في قولك ضرب زيد خبر اذا لم تقصد به شخص القول وقد يطلق ويراد به فرد مثله كقولك زيد في قولك
ضرب زيد فاعل اذا اريد به شخص القول وربما يرجع هذا كسابقه الى القسم الاول اذا كانت الخصوصية مستفادة من خارج واما لو اطلق
واريد به شخص نفسه كقولك زيد لفظ اذا اردت به شخصه ففي صحته بدون تاويل نظر لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول او تركب القضية
من جزئين مع عدم مساعدة الاستعمال عليه ثم الدلالة المذكورة ليست بالوضع والا لكانت جميع الالفاظ موضوعة لاشتراكها في هذه
الدلالة وهو ظاهر الفساد وايضا يلزم ان يكون جميع الالفاظ الموضوعة مشتركة وهو مما لم يقل به احد ولا بالطبع سواء اريد به طبع
اللفظ او اللافظ او السامع والوجه ظاهر ولا بالعقل على ما يذهب اليه الوهم لانه ان اريد ان دلالة اللفظ على ارادة اللافظ منه عقلية فظاهر
الفساد اذ لا ملازمة ولا اطراد كما هو شان العقليات وان اريد ان دلالة اللفظ على نفس اللفظ عقلية فممنوع **اما** في الصورة الاولى فلان
تصور الشخص مطلقا لا يستلزم تصور نوعه او صنفه **واما** في الصورة الثانية فظاهر اذ لا ملازمة بين تصور لفظ وتصور لفظ مماثل
له وهذا مما لا سترة عليه **اللهم** الا ان يفسر الدلالة العقلية بمعنى اخر على ان مجرد الدلالة لا يصحح الارادة والا لجاز ان يقال زيد
متكلم ويعنى به دلالته على اللافظ الموصوف بتلك الصفتين وفساده مما لا يخفى على احد **بل الحق** ان هذه الدلالة انما تستفاد
من اللفظ بواسطة قرائن مقامية او مقالية كما في المجاز فان قولك اسم او فعل او مبتدأ او نحو ذلك قرينة ظاهرة على ان المراد بزيد وضرب
مثلا نفس اللفظ دون المسمى والمعنى ولهذا يجد ان الذهن لا ينصرف اليه الا بعد ملاحظة القرينة والمجوز لهذا النوع من الاستعمال
انما هو العقل والطبع نظرا الى وجود المناسبة الصورية بينهما اعني المشابهة اللفظية وهذا نظير ما نقول في باب المجاز على ما سبق
لا يقال يجوز ان يكون الدال على اللفظ في قولك زيد مبتدأ مثلا مقدرا او يكون الغرض من ذكر زيد تعيين المشار اليه فقط ويكون الكلام
في قوة قولنا زيد هذا اللفظ مبتدأ **لانا نقول** هذا تعسف والوجدان يشهد على ان زيدا في الكلام المذكور هو المبتدأ
والدال دون المقدر **وزعم** العلامة التفتازاني ان هذه الدلالة لم تنشأ عن وضع والا لزم الاشتراك في كل لفظ موضوع بل انما
نشأت من الاصطلاح والاتفاق حيث جرت طريقتهم على اطلاق الالفاظ وارادة انفسها وفيه نظر لانه ان اراد انهم اتفقوا اولا على هذا
الاستعمال اعتباطا ثم صح الاستعمال لاتفاقهم فهو غلط لا يلتزم به احد وان اراد انه قبل الاتفاق كان هناك ما يصحح الاطلاق ثم انه
زال بعد وقوع الاتفاق او غلب عليه اثر الاتفاق فممنوع بان الاتفاق لم يتحقق الا بالنسبة الى بعض الالفاظ وهذه الدلالة
متحققة بالنسبة الى الجميع واحتمال ان يكون الاستعمال في البعض المتفق عليه على وجه نشا منه وضع نوعي مع بعده جدا مما لم
يساعد عليه وجدان ولا برهان فانقدح مما ذكرناه من ان هذه دلالة بالقرينة ما اشتهر بينهم من انحصار الدلالات في العقلية والطبعية
والوضعية الا ان نفسر العقلية بما لا يكون للوضع والطبع مدخل فيه فتدخل فيها وكذا ينقدح حصرهم للاستعمال الصحيح في الحقيقة
والمجاز لخروجها عن حد الحقيقة وهو ظاهر وكذا عن المجاز اذ قد لا يكون له معنى وضع له مع انهم ارادوا بالعلاقة العلاقة التي تكون بين المعنى
الحقيقي والمستعمل فيه كما تفصح عنه كلماتهم وظاهر انها غير متحققة في المقام **فصل حكي عن سليمان بن عباد الصيمري**
القول بان دلالة الالفاظ على معانيها ذاتية اذ لو كانت وضعية للزم الترجيح من غير مرجح وقد يعزى اليه القول بان الوضع لمناسبة ذاتية
والا لزم الترجيح من غير مرجح **ووافقه** على ذلك بعض من تاخر عنه وانكره الاكثرون فجعلوا الدلالة وضعية والوضع مجردا عن مناسبة ذاتية
واحتجوا عليه بانه لو كانت الدلالة او الوضع لمناسبة ذاتية لامتنع اشتراك لفظ بين الضدين لان ما يناسب احدهما لا يناسب الاخر والتالي
باطل لاشتراك القرء بين الحيض والطهر والجون بين الاسود والابيض وغير ذلك بنص اهل اللغة وشهادة العرف **والحق** ان مستند القولين ضعيف
اما الاول فلجواز ان يكون المرجح امرا اخر غير المناسبة الذاتية لعدم انحصاره فيها **واما ما اجاب** به المنكرون من ان ارادة الواضع مرجحة
فهو باطل مبني على القول بجواز الترجيح من غير مرجح والحق خلافه **واما الثاني** فلجواز ان يشترك الضدان في معنى ذاتي يكون بينه وبين اللفظ
المشترك مناسبة ذاتية او يكون للفظ جهتان ذاتيتان يناسب بكل منهما كلا منهما **فالتحقيق** ان القائل بالمناسبة الذاتية ان اراد ان دلالة
الالفاظ في موارد الاستعمال ذاتية او انها ملحوظة عند كل واضع نفسا اجلى من ان يحتاج الى البيان اذ يشهد ببطلانه صريح الوجدان على انه
لو تم الاول لزم ان لا يجهل احد شيئا من اللغات ولو تم الثاني لامتنع النقل والهجر لامتناع تخلف ما بالذات عنها وان اراد ان هناك مناسبات
خفية لا يطلع عليها الا الاوحدي من الناس او ادعى ذلك بالنسبة الى بعض الالفاظ او اللغات الاصلية فهذا وان لم يقم عليه دليل ظاهر الا
انه لا دليل على فساده لا سيما اذا قلنا بان الواضع هو الله تعالى او ان الوضع بالالهام هذا **ثم اختلف** القائلون بالوضع في تعيين الواضع فقد

في دلالة الالفاظ على معانيها بذاتها

في بيان وضع الالفاظ

الاشعري وجماعة الى انه الله تع وذهب اصحاب ابي هاشم الى انه البشر اما واحد او اكثر وان التعريف حصل بالاشارة والترديد بالقراين وذهب ابو اسحق
الاسفرايني الى ان القدر الضروري يعني المحتاج اليه في الاصطلاح من الله تع والباقي من البشر احتج الاولون بامور الاول قوله تع وعلم ادم الاسما
كلها وجه الدلالة ان المراد بالاسما اما معناها الاصلي اعني العلامات فيتناول الالفاظ لكونها علامة لمعانيها والتعليم فرع الوضع او معناها
العرفي اعني ما يقابل الافعال والحروف فيدل على وضعها لما التعسر اي المراد بها غالبا بدونهما ولعدم قائل بالفصل ويرد عليه نحمل
الاسماء على معناها العرفي بالحمل لما تاخر عن ورود الاية وحملها على العلامات لا يتناول الا الالفاظ الا على تقدير ثبوت كونها علامة فعلية
بالنسبة الى حال التعليم كما هو احد الاحتمالين في جمع الوصف المعرف وهو في محل المنع وقد يجاب بان المراد بالتعليم الهام الحاجة الى الوضع
والاقدار عليه او بان المراد بالاسما صفات الحقايق وخواص الطبايع او بانه على تقدير تعليمه تع واضعا لجواز سبق الوضع من مخلوق سابق
ويضعف الاول بانه مجاز في التعليم والثاني بانه يوجب التجوز في التعليق او في مورده او التقدير وعلى المقادير فهو خروج عن الظاهر من غير قرينة
فتدبر والضمير في عرضهم راجع الى المسميات دون الاسماء بدليل قوله تع انبئوني باسماء هؤلاء والثالث بانه ... عدم سبق الحادث الثاني قوله
تع واختلاف السنتكم وجه الدلالة انه تع جعل اختلاف الالسنة من اياته وليس المراد به العضو المخصوص اذ ليس لاختلاف به بحيث يصلح
لان يفرد من بين الجوارح بالذكر مع ان الاختلاف في غيره اشد واظهر بل المراد اختلاف اللغات بالتوسع فيها بعلاقة السببية او في الاضافة
او بتقدير مضاف او ظرف وانما يكون اختلافها من اياته اذا كان هو الواضع لها وفيه ان كون اختلاف اللغات من اياته لا يستلزم ان
يكون هو الواضع لها بل يكفي فيه اقدار عباده على ذلك بل هو احرى بان يكون اية احتج اصحاب ابي هاشم بقوله تع وما ارسلنا من رسول الا
بلسان قومه حيث دل على سبق اللغة على الارسال فلو كان الواضع هو الله تع لتقدم الارسال عليها لتوقف البيان عليه وفيه ان اللسان
من الرسول الشخص المبعوث لتشريع الاحكام وتبليغها عنه تعالى الى الانام فلا ينافي سبق الارسال لتعليم اللغة عليها ولو سلم فيجوز ان يكون
البيان بطريق التعليم دون الرسالة وقد يجاب ايضا بان التعليم يجوز ان يكون بطريق خلق الاصوات والعلم الضروري والاول لا ينفك عن الثاني
فيما يتوقف عليه الافهام ورد بانه خلاف المعتاد فلا اقل من ان يظن بخلافه ان لم يقطع به احتج ابو اسحق على ان القدر المحتاج اليه في
الاصطلاح من الله تع انه لو كان من البشر لدار او تسلسل لتوقفه على اصطلاح اخر وفيه ان طريق العلم بالاوضاع لا ينحصر في الالفاظ لامكانه
بطريق الاشارة والترديد بالقراين الحالية كالاطفال يتعلمون اللغات من غير سبق علم منهم بلغة **فصل** الجمهور على ان المجاز
موضوع بالوضع النوعي واريد التعهدي النوعي وان صحته متوقفة على نقل النوع ولا حاجة الى نقل الاحاد وخالف في ذلك شرذمة فاعتبروا نقل الاحاد
ويلزمهم ان يكون المجازات التي احدثها فصحاء المتاخرين وغيرهم مما لا يسع احد حصرها غلطا وهو غلط لا يلتزم به ذو مسكة وربما
فصل بعض الافاضل بين الالفاظ التي ضبطوا معانيها المجازية كالحروف وصيغ الامر والنهي وبين غيرها فاقتصر في الاول على القدر المنقول
دون الثاني فان اراد ان الشك في الصورة الاولى ان لا يكون هناك معنى اخر يكون بينه وبين معانيها الحقيقية علاقة معتبرة لحصرهم المعول
منه عندهم على الاستقراء فله وجه ان ثبت منهم في مقام حصر والا فضعفه ظ ثم ذكر جماعة ان انواع العلاقة ترتقي الى الخمسة وعشرين
نوعا ونحن نذكر عدة منها ويمكن ارجاع البواقي اليها وهي المشابهة اما بالاشتراك في الشكل كالفرس للصورة المنقوشة او الجسم المعمول
على هيئته او في صفة ظاهرة كالاسد للرجل الشجاع واحترزوا بقيد الظهور عن اطلاقه على الابخر ونحوه فانه لا يصح وان معنا المستعمل فيه
كان على معنا الاصلي كالعنب للعصير وانه يؤول اليه كالعصير للعنب وكونه جزئه كالاصابع للانامل وبالعكس كالرقبة للانسان والعين
للربيئة واشترط في هذا النوع ان يكون الجزء من مقومات الكل حتى انه يصح اطلاق العين على الربيئة من حيث كونه ربيئة ولا يصح اطلاقه
عليه من حيث كونه انسانا وكونه اعم منه كالمرسن للانف او اخص منه كالانف للمرسن اذا اريد به من حيث الخصوصية وكونه مسببا عنه
كالغيث للنبات وسببا له كالنبات للغيث ومشروطا به كاطلاق الايمان على الصلوة في قوله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم على قول
وكونه حالا فيه كالقرية لاهلها وعكسه كعكسه وكونه مظروفا له كالنهر لمائه وعكسه كعكسه وكونهما في محل واحد كالحبوة للعلم والمجاورة
في الخارج في محلين او حيزين ومثل باطلاق السلطان على الوزير او في الخيال كاطلاق احد الضدين على الاخر لانهما كالمتلازمين في
التصور كما في قوله تع وجزاء سيئة سيئة مثلها فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم او في الذكر ويعبر عنها بعلاقة المشاكلة ايضا
مرجعها الى التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في جنبه كاطلاق الطبخ على الخياطة في قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا
ومن حصر العلاقة في الاتصال صورة او معنى اراد بالاتصال الصوري علاقة المشاكلة وبالاتصال المعنوي البواقي ومنهم من جعل اطلاق
الطبخ على الخياطة لعلاقة المجاورة في الخيال لان خياطة الجبة والقميص لما كانت مطلوبة عنده ارتسم صورتها في خياله لكثرة ما ناجى به
نفسه فاذا اورد صورة الطبخ في خياله جاز ان يعبر عنها ورد على من جعل الاستعمال فيه بعلاقة المجاورة في الذكر بان الاكثر لم يذكروها
وان حصولها بعد الاستعمال والعلاقة لا بد ان تكون حاصلة قبله ويمكن دفع الاول بان الاكثر لم يحافظوا على حصر الانواع فلا يكون
في عدم ذكرهم لها دلالة على عدم اعتبارها والثاني بان المراد بالمجاورة الثانية وهي حاصلة قبل الاستعمال فتبصر هذا والتحقيق

عند

عندي ان هذه العلاقة التي مثلها تمام الاعتبار بها فان اطلاق احد الضدين على الاخر ليس بالمجاورة في الخيال المنقطع بانها غير ملحوظة عند الاستعمال
على ما هو شأن العلاقة المصححة بل اما العلاقة التضاد او لغيرها من العلاقات فان كون الشيء فرد المفهوم احد الضدين يصحح تنزيله منزلة كونه
فرد المفهوم الضد الاخر واستعارة لفظه له قصدا الى التمليح والتهكم كقولك للجبان هو اسد فتنزل ما فيه من الجبن منزلة الشجاعة او تنزيله
منزلة احد افراد الشجاع قصدا الى ما ذكر والعلاقة هي التضاد بالتأويل المذكور وقد يطلق عليه اسم الضد لعدم الاعتداد بما فيه من
الوصف كقولك للعالم هو جاهل وللمشابهة ومنها اطلاق السيئة على مجازات السيئة حيث انها تقع على صورة السيئة وان تجردت عن
وصفها ويجوز ان يكون العلاقة المشابهة لانها من شأنها ان تكون سيئة وان عريت عنها بالعرض كما في اطلاق المسكر على الخمر المراقة وان يكون
العلاقة السببية والمسببية حيث انها مسببة عنها واما اطلاق الطبخ على الخياطة فليس لعلاقة المجاورة بكلا قسميها لما مر من انها غير
ملحوظة في اطلاقها بل لعلاقة الاشتراك في المطلوبية وتحقيقه ان السامع ينزل ما هو مطلوب عنده واقعا من الجبة والقميص
منزلة ما فرضه السائل مطلوبا له من الشيء المطعوم الذي ادعى عليه بدليل نسبة الطبخ اليه فهو يدعي اتحادهما في الجنس قصدا الى
الزام المخاطب على حسب ما التزم به وعلى هذا فكل من الجبة والقميص استعارة بالكناية لعلاقة الاشتراك في وصف المطلوبية وهي وان كانت
في نفسها ضعيفة لكنها تقوى بالنكتة المذكورة اعني ترتب الالزام بالفعل المطلوب ونسبة الطبخ الى الجبة والقميص من قبيل نسبة النقض
الى العهد فتكون استعارة تخييلية واعلم ان من جملة العلائق علاقة الاستعمال ولم اقف على من تنبه لذلك وهي ان يستعمل اللفظ
الموضوع لمعنى في معنى اخر لا يكون بينهما في نفسهما علاقة معتبرة لكن ينضم اليهما بحسب بعض الموارد نكات وخصوصيات تحققها فيهما كما مر
في اطلاق الطبخ على الخياطة فيستعمل فيها في المعنى الاخر مجازا فيتحقق من جهة الاستعمال هناك ولو بعد التكرر علاقة يصح معها الاستعمال
فيه وان تجرد عن تلك النكتة والخصوصية فان الاستعمال كما قد يوجب النقل كذلك قد يوجب تحقق العلاقة الناهضة على حد ما مر
ولهذا ترى ان التجوز قد يصح في لفظ ولا يصح في مرادفه كما في الرقبة فانها تطلق على العبد والجيد مرادفها ولا يطلق عليه واما ما يتخيل
من ان المجاز قد يصح بدون العلاقة اذا نص الواضع على الرخصة في بعض الموارد بدونها ويجعل منه التجوز في جملة من معاني الحروف حيث لا علاقة
بينها وبين معانيها الاصلية فيظهر ضعفه مما قررنا مضافا الى مخالفته لاجماع القوم حيث اعتبروا العلاقة المعتبرة في صحة المجاز وان
خالفهم على الاول في عدم اختصاص العلاقة المعتبرة بتحققها بين المعنيين والامر فيه سهل ثم اعلم ان الاكثر لم يبالغوا في حصر انواع العلاقة
وضبطها كما تشهد به تصفح كتبهم وكان ذلك تنبيه منهم على ان المعتبر في العلاقة انما هو تحقق المناسبة التي يقبل الطبع اطلاق اللفظ
الموضوع لاحدهما على الاخر وان الوجوه المذكورة من مظانها وهذا هو التحقيق الذي ينبغي تنزيل كلماتهم عليه واما ما سبق الى بعض
الاوهام من ان الواضع قد اعتبر هذه الانواع من حيث الخصوص وان اهل اللغة قد نقلوها فليس لنا التعدي عما نقلوه ففي غاية السقوط للقطع
بان ليس هناك نقل ينتهي الى الواضع ولا ادعاه احد وانما القوم تصفحوا كلمات العرب فوجدوهم يطلقون بعض الالفاظ على ما يناسب
معانيها الاصلية فعمدوا الى تلك المناسبة فوجدوها في موضع مناسبة المشابهة وفي اخر مناسبة السببية الى غير ذلك فعبروا عن كل
باسم يخصه ثم انهم ان ارادوا بذلك ما ذكرناه فلا كلام وان ارادوا ان الواضع قد اعتبر هذه العلاقات بخصوصها كما نسبه التفتازاني
اليهم فدعوى عليه الوفاق فمجرد الاستعمال لا يساعدهم على ذلك ليس لهم مستند سوى على انه لو اعتبر هذه الانواع على الخصوص فان كان
على الاطلاق لزم الاطراد والضرورة قاضية بعدمه واما ما تمسك به عنه بعضهم من ان عدم الاطراد في بعض الموارد لمانع خارجي
كنصهم بالمنع او لخصوصية المحل وعدم اكتفاء الواضع في مثل الصورة الممنوعة بتلك العلائق فضعفه واضح اما الاول فلان
الموارد الممنوعة مع اشتمالها على موارد مستحدثة مما لا حصر لها فيبعد ان النص عليها والضبط لها على الخصوص وليس هناك قاعدة كلية
يمكن معرفتها بالرجوع اليها سوى ما ذكرناه مع ان موارد الرخصة اقل منها فهي بالنص عليها اولى واما الاخير فلان المفروض اطلاق الوضع
والرخصة وتأثير المحل فيه غير معقول ودعوى عدم اكتفاء الواضع لا يلائم الاطلاق المدعى وان اعتبروها بشرط كونها بحيث يقبل
الطبع اطلاق لفظ احدهما على الاخر فاعتبار قبول الطبع مغن عن اعتبار خصوصية الموارد فيلغو اعتبارها وان اعتبروها في الجملة لزم
القول بتوقفه على النقل وقد اشرنا الى فساده فظهر مما حققنا ان المعتبر في العلاقة المصححة للتجوز هي المناسبة التي يقبلها الطبع سواء وجدت
في ضمن احدى العلاقات المذكورة او في غيرها والعلاقات المذكورة انما تعتبر اذا تضمنت هذه المناسبة لا بدونها فعلى هذا يلزم الدور لان استحسان
الطبع للاستعمال يتوقف على تجويز الواضع ورخصته فلو توقف رخصته على استحسان الطبع كان دورا لانا نقول لا يتوقف استحسان الطبع على رخصة
الواضع بل على تحقق العلاقة ولهذا يمكن الحكم بحسن مجامع الشك في جواز ثم المدار في الطبع على طبع اهل الاستعمال وهذا قد يختلف باختلاف
الطباع ولهذا يرى ان بعض المجازات المعتبرة في اللغة العربية لا يستحسن في مرادفاتها من لغة اخرى ثم اعلم ان العلائق المعروفة انما تعتبر اذا كانت
بين المعنى المجازي وبين المعنى الموضوع له فلا تعتبر اذا كانت بينه وبين معنى مجازي اخر الا اذا كانت بحيث توجب العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي
فتعتبر من هذه الحيثية ولهذا توهم ممنوعية سبك المجاز من المجاز والدليل عليه عدم مساعدة الطبع والرخصة على الاعتداد بمثل تلك العلاقة

فان شئت عبر عنهما بالكلية العرفية شه

لبعدها عن الاعتبار فتنبيه التحقيق عندي انه لا حاجة في المجاز الى الوضع والرخصة بل جوازه طبعي مبني على المسامحة والتاويل في الوضع الاصلي
حيثما يتحقق بين المعنيين علاقة معتبرة عند الطبع وان كان وقوع الاستعمال في بعضها مما يوجب تاكد العلاقة او تعيين مواردها فان الضرورة قاضية
بان من وضع لفظا بازاء الشمس مثلا فله على وجه يشابه الشمس في الحسن ليها بملاحظة وضعه للشمس وان قطع النظر عن كل اصطلاح الى غير ذلك
وهذا في الاستعارة وفي غيرها لا يخلو من نوع خفاء ولا يلزم من ذلك خروج المجازات عن كونها عربية اذ يكفي في النسبة توقفها على اوضاع عربية
وابتنائها عليها كما نسبة المجاز الى سائر اللغات والاصطلاحات **فصل قد عرفت ان المجاز قد تكون علاقته المشابهة**
وقد تكون غيرها وقد اصطلح علماء البيان على تسمية النوع الاول استعارة والثاني مجازا مرسلا وفي المقامين ابحاث يناسب المقام ايرادها **فنقول**
ذهب الجمهور الى ان الاستعارة مجاز لغوي بمعنى ان التصرف في امر لغوي بل لفظ لانها موضوعة للمشبه به لا المشبه ولا الاعم منهما وقد استعملت في المشبه
ضرورة ان المراد بقولنا اسد يرمي انما هو الرجل الشجاع لا غير فيكون مجازا لغويا **وخالف في** ذلك شرذمة فجعلوها مجازا عقليا بمعنى ان
التصرف في امر عقلي **واحتجوا** بانها لم تطلق على المشبه الا بعد ادعاء انه من جنس المشبه به فهي مستعملة فيما وضعت له فيكون حقيقة لغوية واجيب
عن هذه الحجة بان دعوى دخول المشبه في جنس المشبه به لا توجب دخوله فيه حقيقة فلا تكون مستعملة فيما وضعت له حقيقة فلا تكون حقيقة
اقول والتحقيق انه ان اطلق الاسد واريد به الرجل الشجاع او زيد مثلا وادعى انه الاسد اتجه مقالة الجمهور لظهور ان دعوى كونه اسدا لا يجعله
اسدا ولفظ الاسد موضوع للاسد الحقيقي لا الادعائي وان اطلق واريد به معنا الحقيقي اعني طبيعة السبعية وقيدت بخصوصية الرجل الشجاع
او زيد مثلا بدلالة القرينة لدعوى حصولها وتحققها في ضمنه على حد تقييدها بخصوصية الفردية عند ارادتها في ضمن الفرد الحقيقي اتجه
مقالة البعض من ان لفظ الاسد مستعمل فيما وضع له غاية الامر ان يكون وجودها في ضمن ذلك الفرد مبنيا على مجرد الدعوى وذلك لا يوجب
التجوز في لفظ الاسد لانه موضوع للماهية من حيث هي نعم يوجبه في التنوين حيث تكون للتنكير لانها موضوعة لتفيد مدخولها بافرادها
الواقعية على البدلية لا الادعائية ولو اعتمد هذا التصرف في تمام مدلول النكرة لم يوجب التجوز في التنوين ايضا ولا خفاء في صحة الاستعمال
على الوجهين وبه يسقط كلية الدعوى في كلام الفريقين هذا اذا اطلق لفظ المشبه به على المشبه **واما اذا** احمل عليه كما في قولك زيد اسدا
او علمته اسدا او نحو ذلك فلا كثر على انه تشبيه بليغ **اما كونه** تشبيها فلاشتماله على ذكر المشبه وقد اشترطوا في الاستعارة ان يطوى ذكره
بالكلية بحيث لا يكون في الكلام لا لفظا ولا تقديرا **واما** كونه بليغا فلحذف ركني التشبيه منه اعني الوجه والاداة فيقرب من الاستعارة ويكون
من دلالة بل لا يتجه الفرق بين ما يضعف فيه تقدير اداة التشبيه كالمثال المذكور او يمتنع كقوله اسد دم الاسد الهزبر خضابه وبين غيره
كقولك زيد الاسد فجعل الاول استعارة والثاني تشبيها **واختار** التفتازاني ان الاسد في المثال المذكور استعارة لانه مستعمل في الرجل
الشجاع والمعنى زيد رجل شجاع كالاسد **واحتج** على ذلك بانه كثيرا ما يتعلق حرف الجر به كما في قوله اسد علي وفي الحروب نعامة والمعنى مجترئ
علي اذ لا يتعلق حرف الجر باسم الذات **واعترض** عليه بانه يجوز ان يكون اسد مستعملا في معناه الحقيقي ويتعلق به حرف الجر لما لوحظ فيه من
معنى الوصفية كما لو جعل استعارة عن الرجل الشجاع فان الشجاع قيد خارج عن معنى اللفظ كما اعترف به في مقام اخر فلا يكون في تعلق حرف
الجر به دليل على كونه استعارة ولو جعل بمعنى الشجاع لم يكن استعارة بل مجازا مرسلا من اطلاق الملزوم على اللازم هذا **والتحقيق** انه
ان كان زيد في المثال المذكور هو المشبه فهذا مع بعده يتعين الحمل فيه على التشبيه لئلا يكون الكلام من قبيل قولنا زيد زيد
هذا المعنى غير مفهوم منه قطعا **واما** ما علله به من ان شرط الاستعارة حذف المشبه من الكلام بالكلية فليس بشيء لانه منقوض بمثل
قولك صادفت اسدا زيدا اذا اردت بالاسد زيدا بعلاقة الشجاعة وجعلت زيدا بيانا له فانه استعارة لا غير مع ان المشبه مذكور وكذا
الخيط الابيض في قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان **التحقيق** ان الخيط الابيض استعارة للفجر او للشيء الابيض
المستطيل ولفظ من الفجر بيان له وقد نبه على الاستعارة والحمل على التشبيه كما فعلوه بعيد لانه يستدعي تكلفا لا حاجة اليه حتى انهم حملوا
الخيط الاسود ايضا على التشبيه لان بيان المشبه في الخيط الابيض بالفجر يرشد الى بيان المشبه في الخيط الاسود بنحو اخر الليل فيكون المشبه
فيه مقدرا وان لم يكن هو المشبه فالحمل على التشبيه يفتقر الى ما ذكرناه والاستعارة بحمل الاسد على معنى رجل شجاع ويجوز الحمل على
الحقيقة بالتاويل في الاسناد على الحقيقة بالتاويل في الاسناد لاجرائه على غير من هو له حقيقة **واول الوجوه** ابعدها وهو على بعده يتطرق
في كثير من موارد الاستعارة **والاخيران** ربما يتعينان بالنسبة الى المواضع التي يقصد فيها المبالغة وما قيل في دفعه من ان حمل الاسد على معناه
الحقيقي في ما حمله على زيد فضعيف لان ذلك انما ينافي الحمل بحسب الحقيقة لا بحسب الدعوى اذ دعوى ان زيدا قد بلغ في الشجاعة الى حد صار
من افراد الاسد الحقيقي مما لا غبار عليه واما المعنى الثاني فغير بعيد في نفسه وان كان بعيدا عن مقام المبالغة **ثم اعلم** ان محققي علماء
البيان زعموا ان مبنى الاستعارة على دعوى دخول المشبه في جنس المشبه به فمنعوا الاستعارة في الاعلام الشخصية لان العلمية تنافي الجنسية الا ان يشتمل
على نوع وصفية كحاتم **ووجهه** التفتازاني بما حاصله ان المستعير يتاول في وضع اللفظ فيجعله كانه موضوع للمعنى الاعم مثلا يجعل
لفظ الاسد كانه موضوع للشجاع ويجعل حاتم كانه موضوع للجواد وبهذا التاويل يتناول الفرد المتعارف الذي هو الحيوان المخصوص والرجل

ثم اختلف الجمهور القائلون بان الاستعارة مجاز لغوي ومن قال بانها مجاز عقلي

المعرف

المعروف من قبيلة طي والفرد الغير المتعارف الذي هو الرجل الشجاع والرجل الجواد لكن استعماله في الفرد الغير المتعارف استعمال له في غير ما وضع له فيكون
استعارة هذا محصل كلامه ويؤيده من كلامهم ما ذكروه في تقسيم الاستعارة من انها ان كانت اسم جنس فاصلية والا فتبعية فان الاستعارة
في العلم اصلية قطعا فيتعين ان يكون اسم جنس ولا يتم الا بالتاويل المذكور لكن يشكل هذا بانهم عرفوا اسم الجنس بما دل على ذات كلية لا باعتبار
صفة فلا بد من خروج العلم قبل التاويل لعدم الكلية ولا بعده لاعتبار الصفة فيه هذا ونحن نقول ان ارادوا ان الاستعارة تختص باستعمال
لفظ المشبه به في المشبه على دعوى دخوله فيه فمخالف لما ذكروه من ان المجاز ان كان علاقته المشابهة فاستعارة والا فمجاز مرسل ولما ذكروه في حد
الاستعارة من انها المجاز الذي يكون علاقته المشابهة وانها الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بعلاقة المشابهة الى غير ذلك وان ارادوا ان هذا
النوع من العلاقة اعني المشابهة لا تعتبر الا حيث يتحقق الادعاء المذكور ففساده ظاهر لان علاقة المشابهة لا تقصر عن ساير العلاقات في حصول
المناسبة المصححة للاستعمال بها فكما يصح اطلاق القرية على اهلها والغيث على النبات مثلا لما بينهما من المناسبة الناشئة من الحلول والسببية من غير
ان يقع هناك دعوى دخول احدهما في جنس الاخر كذلك يصح اطلاق اللفظ على مشابه معناه نظرا الى الارتباط الحاصلة بينهما من المشابهة من غير حاجة
الى دعوى دخول احدهما في جنس الاخر بل المشابهة اقوى في حصول العلاقة والارتباط بها فهي اولى بان يصح التعويل عليها بمجردها والذي
يدل على ذلك القطع بصحة اطلاق الانسان مثلا على الصورة المنقوشة بعلاقة المشابهة وان لم يتعلق الغرض بالادعاء المذكور اذ كان المقام
مبالغة على ما عرفت تحقيق القول فيه هذا اذا كان لفظ الاستعارة اسم جنس واما اذا كان علما شخصيا فالادعاء المذكور لا ينافي فيه قطعا
وذلك ان قول القائل رايت اليوم حاتما يحتمل وجوها احدها ان يكون تشبيها بتقدير سابر وكانه لكنه بعيد كما مر الثاني ان يكون استعارة
للرجل بعلاقة المشابهة الثالث ان يكون استعارة على دعوى انه الشخص المعروف وهذا هو الظاهر في مقام المبالغة الرابع ان يكون بمعنى الجواد
المطلق فيكون مجازا مرسلا الخامس ان يكون مستعملا في معنى الرجل الجواد المشبه بحاتم فيكون استعارة والوجوه المحتملة لا تزيد على الخمسة وليس
المشبه في شيء من هذه الصور داخلا في المشبه به اما في الثلثة الاول فظاهر واما في الصورة الرابعة فلعدم اعتبار المشابهة واما في الخامسة فلان
المشبه هو الرجل الجواد وهو غير داخل في حاتم اذ لا يصدق حاتم عليه وعلى غيره واما ما ذكره التفتازاني في تحقيق كلامهم فليس بشيء لانه بعد التاويل
في وضع اللفظ بان يجعل الاسد كانه موضوع للشجاع وحاتم كانه موضوع للجواد ان استعمل في هذا المعنى التاويلي كان مجازا مرسلا لا استعارة كما مر
وايضا لا وجه لجعل الرجل الشجاع والرجل الجواد من الافراد الغير المتعارفة بل هما بعد التاويل من الافراد المتعارفة قطعا الا ان يراد بهما ما يتبادر
الاطلاق اللفظ عليهما مطلقا او عند عدم القرينة وهو تكلف بين وان اراد انه انما استعمل بعلاقة المشابهة وان التاويل المذكور انما هو لدخول
المشبه في المشبه به ففساده ظاهر اذ لا فائدة في اعتبار التاويل هذا اذا كان المذكور لفظ المستعار منه وهو المعبر عنه بالاستعارة المصرحة واما اذا
كان المذكور لفظ المستعار له ويعبر عنه بالاستعارة بالكناية كما اذا اطلق المنية على الموت بادعاء السبعية لها ودل عليه باثبات ما هو من خواص
السبع لها من الانشاب والاظفار ونحوهما فقد زعم السكاكي انه من المجاز اللفظي لان المنية في الفرض المذكور لم يطلق الا على السبع بادعاء السبعية
لها ورده غيره بالقطع بان لفظ المنية لم يطلق الا على المنية ودعوى السبعية لها لا يخرجها عن كونها مستعملة في معناها فلا يكون مجازا وظني
ان السكاكي يدعي ان لفظ المشبه قد اخذ بمعنى المشبه به مجازا واطلق على المشبه كاطلاق الانسان بمعنى الضاحك على الانسان فيكون مجازا
لا غير والذي ينبه على انه اراد ذلك دعويه الترادف بين لفظ المنية والسبع وقوله انهما موضوعان لمعنى واحد والقوم لما غفلوا عن هذه
الدقيقة اخذوا في الاعتراض عليه بما لا مساس له بكلامه نعم يرد على السكاكي ان ذلك تعسف لا يساعد ظاهر الاستعمال عليه ثم قد يكون
قرينتها استعارة تخييلية كما مر من اثبات الاظفار للمنية فان المراد بها معناها الحقيقي ودعوى السكاكي انها استعارة الصورة الوهمية في المنية
فيكون من اقسام الاستعارة التصريحية مما لا وجه له وقد يكون استعارة تصريحية كما في قوله تعالى ينقضون عهد الله فانه لما نزل
العهد منزلة الحبل نزل ابطاله منزلة نقضه فالتنزيل الثاني قرينة على التنزيل الاول وايضا ثم المعروف بينهم ان المجاز كما يكون في المفرد
كذلك يكون في المركب وحده استعمال المركب المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما وان كانت العلاقة مشابهة سميت استعارة
تمثيلية ايضا كقولهم للمتردد في امر اراك تقدم رجلا وتاخر اخرى فيصح فيه ان يلاحظ ما يلزم من يقدم رجلا ويؤخر اخرى عادة من التردد وعدم
ثبات الراي فيطلق عليه الالفاظ الموضوعة بازاء ملزومه بعلاقة اللزوم فيكون مجازا مركبا وان يشبه حالة اقبال المخاطب المتردد على الامر
تارة وادباره عنه اخرى بحالة من تردد في سلوك طريق فيقدم رجلا ويؤخر اخرى بجامع التردد وعدم الثبات والتادي الى المقصود
تارة والتباعد عنه اخرى فيكون استعارة تمثيلية ايضا ثم انهم بنوا امر المجاز المركب على ثبوت الوضع للمركبات فالتزموا القول بان المركبات
موضوعة بازاء المعاني المركبة كما ان المفردات موضوعة بازاء المعاني المفردة وخالف في ذلك بعضهم فانكر المجاز المركب راسا وخصه بالمفرد
محتجا عليه بان المركبات لا وضع لها فلا يتطرق التجوز اليها اذ التجوز من توابع الوضع والحق ما ذهب اليه الاكثرون من ثبوت المجاز في المركب
لكنه عندي لا يبتني على ان يكون للمركب وضع مغاير لوضع مفرداته كما زعموا بل يكفي فيه مجرد وضع مفرداته لمعانيها الافرادية فان كل مفردات
المفردات اذا دل على معناه الافرادي بالوضع فقد دل المركب منها على المركب منه بالوضع اذ المراد بالمعنى المركب هو نفس مدلول المفردات المشتملة

على النسبة كما ان المراد باللفظ المركب هو نفس الالفاظ المفردة المشتملة على النسبة اللفظية وكما يجوز بقاعدة الوضع او الطبع ان يستعمل اللفظ
المفرد في غير معناه الاصلي اذا كان بينه وبين معناه الاصلي علاقة كذلك يجوز بالقاعدة المذكورة ان يستعمل اللفظ المركب في غير معناه الاصلي
اذا كان بينهما علاقة وان لم يكن بين المفردات علاقة فالمركب المستعمل في غير معناه الاصلي مجاز بالنسبة الى وضع مفرداته فظهر انه يكفي في مجازية
المركب استعماله في غير ما وضع له مفرداته كما انه يكفي في كونه حقيقة فيه استعمال مفرداته فيما وضعت بازائه واما ما التزموا به من ان المركبات
موضوعة بازاء معانيها التركيبية بوضع مغاير لوضع مفرداتها ففيه ما عرفت من انه ساقط اذ بعد وضع المفردات اعني الطرفين والنسبة لا حاجة الى وضع المركب
لحصول المقصود بدونه فان وضع الطرفين لطرفي الحكم والنسبة اللفظية للنسبة الذهنية من حيث قصد مطابقتها للواقع وكشفها عنه كاف
في افادة ما هو المقصود قطعا فلا يبقى هناك حاجة تمس الى وضع المركب وايضا لو كان المركب من الطرفين والاسناد موضوعا بازاء المركب من مدلولها
لدل كل جملة خبرية بحسب وضعها على الاخبار بوقوع مدلولها مرتين تارة تفصيلا كما ذكرنا واخرى اجمالا لما ذكروه وعلى قياسها الجمل
الانشائية وغيرها وهذا مما لا يلتزم به ذو مسكة نعم لو قيل بان الهيئة التركيبية او ما يقوم مقامها موضوعة لمجرد النسبة والربط
والمجموع المركب موضوع لافادة مطابقتها للواقع لم يلزم منه المحذور وان لكنه مع فساده في نفسه بشهادة الوجدان على خلافه ومخالفته
لظاهر كلماتهم بل صريحها غير مجد في المقام انهم يقصدوا بالتجوز في المركب التجوز في مثل هذا المعنى **ثم ان** العلامة التفتازاني قطع بان
المفردات في المجاز المركب مستعملة في معانيها الاصلية والتجوز انما هو في استعمال المركب ووافقه المحقق الشريف عليه **ومن الناس**
من ذهب الى انها مستعملة في معانيها المجازية نظرا الى انتفاء التقديم والتاخير والرجل مثلا هنا **هذا** ما وقفنا عليه من كلماتهم ولا
يخفى ما فيها من الضعف لان اللفظ في اطلاق واحد لا يصح ان يقع مستعملا في معنييه على ما سيأتي تحقيق الكلام فيه سواء كان افراديين
او كان احدهما افراديا والاخر تركيبيا وسواء كانا حقيقيين كما لو قيل عبد الله واريد به مسماه بالغلبة ومعناه التركيبي ورجل الحرب عنيا
معناه الاضافي او مجازيين كما في المقام على الوجه الثاني او كان احدهما حقيقيا والاخر مجازيا كما في المقام على الوجه الاول لان
مستندنا على المنع مطرد في الجميع على ان كلامهم لا يبتني على مجرد الجواز بل على تعيين الاستعمال وظهوره كما لا يخفى وهو اظهر فسادا من القول
بالجواز بل التحقيق ان مفردات المجاز المركب غير مستعملة في شيء من معانيها لا الحقيقية ولا المجازية وانما المستعمل هو المجموع وما يسبق الى
النظر من ان اللفظ المفرد لا يقع في صحيح الاستعمال الا والمراد به اما معناه الحقيقي او المجازي فانما يتجه اذا كان اللفظ المفرد يبقى على افراده
واما اذا جعل مركبا مجازيا صح ان يجرد بعضها كما لو جعل مركبا حقيقيا مع ان الحصر منقوض بصورة الحكاية كما مر **ثم قولهم** بان مفرداتها
مستعملة في معانيها الحقيقية لا يتجه بالنسبة الى ما يدل على الاسناد الا حيث يقصد الاسناد **وظاهر** ان صحة المجاز المركب لا يتوقف عليه
وقول المحقق الشريف في المثال المذكور ولا تجوز في الهيئة التركيبية لان اسناد التردد الى المخاطب حقيقة وانما المجاز فيهما عن
التردد ظاهر الفساد لان الاسناد اللفظي في تقدم وتاخر موضوع لاسناد المعنى الذي يتبدل من حدثي التقدم والتاخر الى المخاطب لا لاسناد
حدث اخر اليه اريد من المركب لا منفردا ولا منضما فان ذلك على تقدير صحته لا يكون الا مجازا ولو اعتبر التجوز في تقدم وتاخر فقط
خرج عن كونه استعارة تمثيلية مع انه تكلم على تقديرها وليشبه ان تكون كلماتهم هذه ناشئة من الخلط بين المجاز المركب والكناية
المركب لتقاربهما في المعنى **وتوضيحه** ان قولنا اراك تقدم رجلا وتاخر اخرى يستعمل تارة باعتبار التركيب في معنى قولنا اراك مترددا
بحيث لا يراد به الا هذا المعنى وظاهر ان هذا المعنى غير معناه الاصلي فيكون مجازا لا محالة وليس شيء من مفرداته ح مستعملا في معنى
وانما لوحظ معانيها واستعمل المجموع ويستعمل اخرى ويراد به معنى مفرداته حقيقة او مجازا لينتقل منها الى لازمها وهو اسناد التردد
الى المخاطب فيكون ح كناية وكذلك قولك هو كثير الرماد وجبان الكلب ومهزول الفصيل فانها قد تطلق ويراد بها كونه جوادا فيكون ح
مجازا مركبا وقد تطلق ويراد به معناها لينتقل منه الى لازمه وهو كونه جوادا وح يكون كناية ولك ان تعتبر الوجهين في جانب المحمول
فان المجاز المركب على ما يساعد عليه التحقيق لا يختص بالمركبات التامة **فما ذكروه** من ان المفردات في المثال المذكور مستعملة
في معانيها انما يتم على التقدير الثاني وما ذكروه من ان المجموع مستعمل في معنى اراك مترددا انما يتم على التقدير الاول **ثم اعلم** ان
محققي علماء البيان جعلوا الكناية قسما للحقيقة والمجاز وعرفوها بلفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه فاخرجوها عن حد الحقيقة
لكونها مستعملة في غير ما وضعت له وعن حد المجاز لاعتبارهم فيه الاقتران بالقرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له وعدمه فيها فالمراد
بطويل النجاد وكثير الرماد طويل القامة والجواد مع جواز ارادة معناهما الاصلي ايضا **ووجهه** التفتازاني بان المراد جوازه من حيث
كونه كناية وان امتنع من حيث خصوص المادة كما في قوله تعالى ليس كمثله شيء اذا جعلنا كناية من قبيل قولهم مثلك لا يبخل على ما صرح به
صاحب الكشاف وايضا كثيرا ما تخلو الكناية عن ارادة المعنى الحقيقي كما يقال فلان كثير الرماد وجبان الكلب وان لم يكن له رماد ولا
كلب **و اعترض** بان ذلك على السكاكي حيث جعل المراد في الكناية معنى اللفظ مع لازمه **اقول** والتحقيق ان الكناية تقع على الحالين
ان يستعمل اللفظ في الملزوم لينتقل منه الى اللازم او اللفظ المستعمل كذا فان كان الملزوم معنى حقيقيا للفظ كان استعماله حقيقة وان

في المثال المذكور

الجهتين

كان معنى

كان معنى مجازيا فقولنا زيد كثير الرماد جملة خبرية ان استعملت في معناها الحقيقي بان قصد بها الاخبار عن كثرة الرماد حقيقة لينتقل منه الى لازمه اعني كونه جوادا كان اللفظ حقيقة لا محالة لانه لم يستعمل الا فيما وضع له وقصد الانتقال منه الى لازمه غير مخل بذلك وان استعملت في صورة معناها بان قصد بها صورة الاخبار عن كثرة رماده لينتقل منه الى لازمه لزم التجوز في الاسناد لانه لم يوضع لصورة الاخبار بل لحقيقته فيكون اللفظ باعتباره مجازا وعلى التقديرين تكون الكناية في المركب ويمكن ان يجعل المحمول حقيقة في المثال المذكور هو الجواد الدال عليه بذكر ملزومه ولفظ كثير الرماد وان كان محمولا عليه بحسب الظاهر لكن انما جيء به لينتقل منه الى المحمول الحقيقي اعني الجواد فيحمل عليه فتكون الكناية في المفرد اعني المحمول وعلى التقادير يكون اللفظ مستعملا في الملزوم للانتقال الى اللازم فكل منهما مراد منه لكن احدهما بلا واسطة والاخر بواسطة واما لو استعمل كثير الرماد في الجواد نظرا الى علاقة اللزوم كان مجازا مرسلا قطعا كما مر الثاني ان يستعمل اللفظ في لازم معناه بقرينة خفية وامارة ضعيفة في موارد يتسامح فيها في الدلالة ويكتفى فيها بمجرد الايهام والاشارة حتى ان المستعمل قد تدعوه الحاجة الى الانكار فينكر ارادة اللازم ويمنع السامع من التسامح في تنزيل كلامه ولو فسر الكناية بهذا الوجه امكن الفرق بينها وبين المجاز بحسب الاصطلاح باشتراط الصراحة في قرينته او الظهور المعتد به ويصح تثليث الاقسام بالنسبة الى علم البيان لتعلق القصد فيه ببيان مطلق الدلالة وتثنيتها بالنسبة الى هذا العلم اذ لا عبرة في مقام الاستدلال بمثل تلك الدلالة الثالث ان يستعمل اللفظ في معناه او في لازمه مع نصب امارة موجبة لتردد السامع بينهما تنبيها على ان ارادة كل منهما مناسب للمقام وهذا في غير المشترك انما يتم على القول بان قرينة المجاز قد تكافؤ ظهور الحقيقة بحيث يحصل التردد بينهما كما ينبه عليه مصير بعضهم الى التوقف في المجاز المشهور واما على القول بان عدم ظهور المجاز يوجب ظهور الحقيقة فلا يتم ذلك الرابع ان يستعمل اللفظ في احد معانيه المتكافئة في الظهور حقيقية كانت او مجازية او مختلفة وينبه بقرينة خفية يعول عليها في مقام التسامح قصدا الى التمكن من الانكار مع الحاجة الخامس ان يستعمل اللفظ ويراد به احد معانيه الحقيقية او المجازية وينبه بقرينة حالية او مقالية على ان المعنى الاخر ايضا مناسب للمقام وهذا النوع متداول في الاستعمال هذا واما ما ذكره من ان لفظ الكناية مستعمل في اللازم مع الملزوم او مع جواز ارادته معه فمبني على القول بجواز استعمال اللفظ في معنييه وهو باطل عندنا على ما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى واما الفرق بينها وبين المجاز بوجود القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة فيه دونها فغير مستقيم لان القرائن التي توجد في المجاز غالبا انما تساعد على ارادته دون نفي ارادة الحقيقة الا ترى انهم يمثلون المجاز بنحو رايت اسدا يرمي او في الحمام مع ان القرينة المذكورة لا تنافي ارادة الحقيقة ايضا بدليل صحة عطف قولنا ويفترس على الاول وفي الاجام على الثاني تذنيب الحق ان النسبة الخبرية اللفظية موضوعة بازاء النسبة الذهنية لما حوت من حيث كشفها عن الواقع وارائتها له سواء طابقته او لا علم بها او لا بشهادة التبادر وليست موضوعة لنفس النسبة الواقعية والا لزم ان لا يكون لها في الاخبار الكاذبة معنى لانتفاء النسبة الواقعية وليس في صحة السلب دلالة عليه ولا لنفس النسبة مجردة عن اعتبار المطابقة للواقع والا لما دلت عليها وضعا ولا لها من حيث مطابقتها للاعتقاد فقط ومع الواقع لما مر من قضية التبادر نعم تدل على المطابقة للاعتقاد بالالتزام اذا تمهد هذا فاعلم ايضا ان من المصادر ما معناه الايجاد والابداع كالخلق والانبات ومنها ما معناه التسبيب الاعدادي ولو بوجه مخصوص كالولادة والايلاد ومنها ما معناه القبول والاتصاف كالطلوع والاصفرار ومنها ما معناه الاعم ولو بحسب بعض الاقسام كالسرور وحيث يشترك بين القسمين الاولين فيختلف ما يتعلق اسناد هذه المصادر وما يشتق منها بحسب اختلافها في هذه المعاني فان المسند اليه الحقيقي في القسم الاول هو الفاعل الموجد وفي الثاني السبب المعد وفي الثالث المتصف والقابل وهكذا ولعدم فرق قوم بين هذه الاقسام توهموا ان اسناد السرور الى الرؤية في قولك سرتني رؤيتك والطلوع الى الشمس في قولك طلعت الشمس مجاز عقلي كاسناد الانبات الى الربيع ومنشأه عدم الفرق بين الفعل والفاعل باعتبار معناهما اللغوي وبينهما باعتبار معناهما الاصطلاحي فان الفعل الاصطلاحي قد لا يكون مدلوله فعلا لغويا بل غيره كان يكون انفعالا فيكون فاعله الاصطلاحي حقيقة ما يكون قابله دون فاعله اللغوي وهكذا ثم اعلم ان في مثل قولهم انبت الربيع البقل وجوها احدها ان ينزل الربيع منزلة الفاعل ويدل عليه باثبات بعض لوازمه من اسناد الانبات اليه فيكون الربيع ح استعارة بالكناية ويكون الانبات واسناده اليه استعارة تخييلية ولا تجوز فيه اما في طرفي الاسناد فظ واما في الاسناد فلان المراد به معناه الحقيقي على ما مر ولا يلزم الكذب لابتنائه على التأويل في احد طرفيه بخلاف الكذب فانه لا يبتني على التأويل الثاني ان يكون اسناد الانبات اليه مبنيا على دعوى كونه فاعلا له نظرا الى كونه سببا اعداديا له وح يكون المجاز عقليا حيث اعطي ما ليس بفاعل حكم الفاعل واثره واقيم مقامه والفرق بين هذا الوجه والوجه المتقدم انه لا تأويل هنا في نفس الربيع بخلاف الوجه السابق الثالث ان ينزل تسببه الاعدادي منزلة التسبب الفاعلي فيعبر عنه باللفظ الدال عليه وح يكون الاسناد مجازا لغويا لانه غير موضوع في مثل انبت للتعلق بالسبب الاعدادي بل الفاعلي هكذا ينبغي تحقيق المقام

فصل الامر الرابع في ان اللفظ بعد الوضع

وقبل الاستعمال لا يسمى حقيقة كما لا يسمى مجازا لما عرفت من انهما من نوع المستعمل ثم الحقيقة لا تستلزم المجاز لجواز ان يختص الاستعمال بالمعنى الموضوع له وهذا ظاهر واما عكسه ففيه قولان والظاهر ان النزاع هنا في الالفاظ اللغوية وان المراد بالحقيقة والمجاز ما يتناول

المفرد والمركب على ما يرشد اليه حجتهم حجة القول بالاستلزام انه لو لم يستلزم لعرى الوضع عن الفائدة اذ فائدة الاستعمال في تراكيب
الكلام واللازم باطل قطعا واجيب تارة بمنع الملازمة لان صحة التجوز فيه فائدة تترتب عليه واخرى بمنع بطلان اللازم اذ لا يجب ان
يترتب على الشيء ما قصد به ويمكن المناقشة في الاول بان فائدة الوضع للمعنى المجازي اكثر لاستغنائه عن مؤنة القرينة والخروج عن ظاهر
الاستعمال فالعدول عنه اخلال بالحكمة وفي الثاني بانه انما يتم اذا ثبت ان الواضع ليس هو الله تعالى وان الواضع ليس بالحكيم لان قصد ما
لا يترتب على الشيء راجع الى الجهل بحاله والوجهان كما ترى ويمكن ان يستند في منع الملازمة الى جواز وقوع الاستعمال في المعنى الموضوع له بعد
الاستعمال في غيره اذ لا يلزم مقارنة الاستعمال للوضع حجة النافي للاستلزام وجهان الاول انه لو استلزمها لكان لنحو قامت الحرب
على ساق وشابت لمة الليل من المركبات حقيقة والتالي منتف قطعا واورد عليه اولا بالنقض بانه مشترك الورود فان المجاز يستلزم الوضع
لمعنى بالضرورة فاذا لم يكن هنا معنى ليستعمل فيه لم يكن معنى ليوضع له ثانيا بالحل بان الوضع والاستعمال لا يستدعيان تحقق المعنى
في الواقع لتحققهما بالنسبة الى الممتنعات فان قولنا الواحد ضعف الاثنين وان النقيضين يجوز ان يرتفعا الى غير ذلك موضوع للاسناد والايماء
مستند على المخبر به انه مخبر كاذب مع ان المعنى لا تحقق له الا في الفرض وان اريد بالتحقق ما بيّنا ولذلك منعنا انتفاءه في المقام والجواب
ان ورود هذين الايرادين مبني على ان يكون الوجه في انتفاء التالي عدم تحقق المعنى وليس كذلك اذ ليس المأخوذ فيه الا انتفاء الحقيقة
وذلك لا يقتضي الا انتفاء الاستعمال فمرجعه الى دعوى القطع بان هذين المركبين وهذين التركيبين لم يستعملا في غير المعنى المجازي فاندفع
المحذوران ولا يمكن النقض باحد الاستعمال في معناهما الحقيقي لان المقصود يتم بالاستعمال الا السابقة مع ان الكلام لا يختص بهما بل يجري في
نظائرهما مما لا حصر له واجاب العضدي عن الدليل المذكور بان المركبات لا وضع لها وانما الوضع لمفرداتها والتجوز من توابع الوضع فلا
مجال الا في المفردات فالمجاز في الفرض المذكور اما في المسند او المسند اليه ولا ريب في ثبوت الحقيقة فيهما اما الاسناد فليس له الا جهة
واحدة في الكل لا يخطر بالبال غيرها عند الاستعمال فلا يتطرق التجوز اليه ورد بان البيان المذكور انما يتجه في مثل شابت لمة الليل فان
التحقيق فيه ان اللمة مجاز عن سواد الليل والشيب مجاز عن حدوث البياض فيه واما نحو قامت الحرب على ساق ونظائره فلا يتجه فيه ذلك
اذ لا تجوز في شيء من مفرداته بل في المركب حيث شبه حال الحرب بحال من يقوم ولا يقعد فيكون استعارة تمثيلية على حد قولهم للمتردد اراك
تقدم رجلا وتؤخر اخرى هذا وتحقيق المقام ان المستدل ان اراد بمقالته ان الهيئة في قامت الحرب على ساق مثلا موضوعة للاسناد
الى الفاعل الحقيقي ولم تستعمل فيه واستعملت في الاسناد الى الفاعل المجازي فيكون مجازا لغويا بلا حقيقة اتجه عليه ان يقال لا نسلم ان الهيئة
موضوعة للاسناد الى الفاعل الحقيقي والا لزم ان لا يكون لها في الاخبار الكاذبة معنى بل للاسناد الى مطلق الفاعل ولو كانت فاعليته ادعائية
اذ لا يعقل من الاسناد الا معنى واحد وهو حاصل في جميع الموارد نعم اذا اسند الفعل الى غير من هو له كما في انبت الربيع كان هناك مجاز
بحسب العقل حيث جعل غير الفاعل فاعلا واعطي حكمه حتى صح اسناد الفعل اليه على الحقيقة وظاهر ان النزاع هنا في المجاز اللغوي لا غير وان اراد ان
الهيئة الموضوعة للاسناد قد استعملت في المقام في غير الاسناد كما لو استعملت الهيئة في انبت الربيع البقل واريد بها النسبة الظرفية اي في الربيع فللخصم
ان يمنع صحته لعين ذلك في المقام لكن قد يستبان بالتحقيق جواز ذلك في مثل الفرض المذكور فيفسد ما ادعاه المجيب من عدم تطرق التجوز الى الاسناد
لكنه لا يجدي المستدل ايضا لجواز سبق استعماله في المعنى الاخر عليه وان اراد ان المجموع المركب من تلك المفردات موضوع لافادة المركب من
معانيها ولم يستعمل فيه واستعمل في مشابهه على طريق التمثيل وذلك بان شبه ثبات الحرب واستقرارها بصورة موهومة وهي قيامها
على ساق فعبر عن المعنى الاول بالمركب الموضوع للمعنى الثاني استقام كلامه بناء على ما عليه جماعة من ان المركبات موضوعة بازاء
معانيها التركيبية كما ان المفردات موضوعة بازاء معانيها الافرادية الا ان الخصم لم يساعد على ذلك وقد مر تحقيق الكلام فيه واما
التجوز في المسند فيمكن باستعمال القيام المفيد بقولنا على ساق في معنى الاشتداد فيكون من باب المجاز في المركب ولا يشكل بلزوم توسط اجنبي
بين اجزاء المركب لانه يتسامح به في المجاز المركب حيث يقصد المحافظة على التركيب الاصلي او بان يراد بالقيام الثبات وما يقرب منه وبالساق
الجانب ويكون المجموع كناية عن اشتدادها او يراد بالساق الشدة كما فسر بها قوله تعالى يوم يكشف عن ساق فيكون من باب المجاز في المفرد واما
التجوز في المسند اليه فلا يتم الا بتنزيل الحرب منزلة انسان ذي ساق فيستعمل فيه مجازا او يطلق على الحرب من باب اطلاق الكلي على الفرد فيكون
من باب الاستعارة بالكناية على مذهب السكاكي وقد مر تحقيق الكلام فيه وقس على ذلك الكلام في نظائره الثاني ان لفظ الرحمن موضوع
في الاصل لرقيق القلب ولم يستعمل فيه واستعمل فيه تعالى مجازا فيتحقق المجاز بدون الحقيقة وقد يقرر بوجه اخر وهو ان لفظ الرحمن
موضوع لذي الرحمة مطلقا ولم يستعمل فيه واستعمل فيه تعالى من حيث الخصوصية مجازا فيثبت المقصود والاول اظهر وكذا الافعال المنسلخة
عن الزمان فانها كانت في الاصل موضوعة للزمان كما هو قضية كونها افعالا ولم تستعمل الا مجردة عن الزمان مجازا واورد عليه
من وجهين الاول المنع فان العرب استعملوا رحمان اليمامة على مسيلمة الكذاب حتى قال فيه بعضهم وانت غيث الورى لا زلت رحمانا فنقدح فيكم
انهم يستعملونه في معناه الحقيقي الثاني انا لا نسلم ان الالفاظ المذكورة لم تستعمل في معانيها الاصلية في صدر اللغة اذ عدم الاطلاع

لا يقتضي

لا يقتضي بعدم الوقوع **واجيب عن الاول** بان الاطلاق المذكور مردود لوقوعه بعد النقل وهجر المعنى الاول فلا يعتد به وهذا مبني على
ان اللفظ اذا هجر بالنسبة الى معنى لم يصح اطلاقه عليه بحسب ذلك الوضع والزامه بعبد **اللهم** الا ان يقال حصل هناك منع عرفي يمنع
اطلاق اللفظ المذكور على غيره تع وهو بعيد محل نظر **واما ما يق** من ان الاطلاق المذكور يتعنت في كفرهم فلا يصلح للجواب اذ لا ينافي ذلك صحة
الاستعمال كما في كلمات الكفر وقول المتعنتين زائد بان الاطلاق المذكور كاطلاق لفظ الجلالة على زيد تعنتا فانه لا يعتد به لظهور الفارق فان لفظ
الجلالة غير موضوع لزيد لا لغة ولا عرفا فلا يصح الاستعمال بوجه بخلاف لفظ الرحمن بل التحقيق في الجواب ان يق يكفي في اثبات المقصود الاستعمالات
السابقة على ذلك الاستعمال **وعن الثاني** بالاستقراء فانا تتبعنا كلماتهم فلم نظفر باستعمالهم اياها في معانيها الاصلية وظ ان عدم الاطلاع
بعد الاستقراء يورث الظن بالعدم **هذا** ويبقى الكلام في حجية الظن في مثل هذه المسئلة **فصل الحق كما عليه المحققون**
امكان الاشتراك ووقوعه في اللغة **وعن بعضهم** من احاله والظاهر ان النزاع في الالفاظ اللغوية الاصلية او فيها وفيما يجري مجراها الا غير ضرورة
ان كل واضع لا يلزم ان يكون حكيما ولا مطلعا على جميع اوضاع لغته وينبغي ان يراد بالاشتراك هنا مجرد كون اللفظ الواحد موضوعا باوضاع
متعددة لمعان متعددة سواء كانت الاوضاع ابتدائية او لا فيتناول النقل التعييني والارتجال فان حجة الموجبين لا تقتضي تعيين
النوع الاول وحجة القول بالاحالة تقتضي احالة الاقسام الثلثة نعم لو اعتبر الهجر فيهما لم يتوجه القول بالاحالة اليهما **ثم المراد بالوجوب**
لزوم وقوعه من حيث الحكمة الداعية اليه على التعيين وبالامتناع لزوم عدمه من حيث اخلاله بها وبالامكان انتفاء ما يوجبهما من ذلك على
هذا فلا يلزم القائل بوقوعه القول بوجوبه نظرا الى ما تحقق في محله من ان ما لم يجب لم يوجد لاختلاف معنى الوجوب ويلزم الاشاعرة المصير الى
امكانه على اصلهم المعروف من نفي التحسين والتقبيح ثم من القائلين بوقوعه في اللغة من منع وقوعه في القران **والحق** وقوعه فيه ايضا لنا على
امكانه عدم ما يقتضي وجوبه وامتناعه وعلى وقوعه في اللغة نص اللغويين عليه في الفاظ كثيرة كالقرء في الطهر والحيض والعين في الجارية والجارحة
وعسعس في اقبل وادبر وظاهر ان نقلهم اذا سلم عن المعارض كان حجة اتفاقا ثم ثبوت الاشتراك في هذه الالفاظ يقتضي بوقوعه في القران لوقوعها
فيه **حجة** من اوجب وقوع الاشتراك امران **الاول** ان المعاني غير متناهية لتركبها من حروف متناهية فاذا وزعت الالفاظ على المعاني
بقي ما زاد على عدد الالفاظ مجردا عن لفظ يكون بازائها وح فاما ان لا تكون تلك الالفاظ وضعت ثانيا بازائها فيلزم الاخلال بالمصلحة التي
تضمنها الوضع او وضعت فيلزم الاشتراك **الثاني** انه لو لم يقع لكان الموجود في القديم والحادث مشتركا معنويا **والتالي باطل** فالملازمة فلان
هذا اللفظ يطلق عليهما اطلاقا حقيقيا فلو لم يكن من جهة وضعه لخصوصهما لكان من جهة وضعه لما يشترك بينهما وهو المقصود بالملازم
واما بطلانه فلان المسمى به ان كان نفس الذات فليس بمشترك وان كان صفة فهي في القديم واجب وفي الحادث ممكن فلا يكون امرا واحدا والا
لكان الواحد بالحقيقة واجبا لذاته ممكنا لاخرى وهو مح **والجواب اما عن الاول** فبان المعاني وان كانت غير متناهية لكن وضع الالفاظ
بازاء احادها يوجب اوضاعا غير متناهية وهي على تقدير صحة صدورها من الواضع لا فائدة الا في قدر متناه منها لامتناع تعقل امور غير
متناهية او استعمال الالفاظ بحسب اوضاع غير متناهية فيلغو الوضع فيما زاد عليه **سلمنا** لكن المعاني انما لا تكون متناهية بجزئياتها
واما بالنظر الى كلياتها العالية او ما قاربها فهي متناهية وظاهر ان الوضع بازائها مغن غالبا عن الوضع بازاء الخصوصيات والجزئيات
لحصول المقصود بتركيب بعضها ببعض سيما مع انفتاح باب المجاز فلا يلزم تناول الوضع لجميع الالفاظ فضلا عن وقوع الاشتراك فيها **وقد**
يجاب بمنع تناهي الالفاظ لانها مركبة من الحروف بتراكيب غير متناهية فهي ايضا غير متناهية وان كانت الحروف التي تتركب منها متناهية
كمراتب الاعداد **ويمكن** دفعه بان القدر الذي يصح معه الانتفاع في الاستعمال متناه قطعا فيتم به ما اراده الخصم الا ان هذا الا يصح
ظاهر كلامه ولو تمسك المستدل بان القدر الذي يصح الانتفاع به من الالفاظ اقل من القدر الذي يحتاج الى التعبير عنه من المعاني فالحكمة
الداعية الى الوضع داعية الى الاشتراك لكان اقرب الى منهج السداد ولم يحتج الى اخذ تلك المقدمات المنفصحة الفساد لكنه ايض مدفوع بما عرفت
نعم يتجه البيان المذكور في اثبات وجوب الاشتراك في غير الالفاظ اللغوية الاصلية كالاعلام فان الحاجة تمس الى وضع اللفظ بازاء مسمياتها
وقلة الالفاظ التي يصح الانتفاع بها بالنسبة اليها يوجب وقوع الاشتراك فيها وقد نبهنا على خروج ذلك عن محل النزاع **واما عن الثاني**
فبانا نختار انه صفة ولا يلزم ان لا يكون امرا واحدا لان الاختلاف في صفتي الايجاب والامكان لا يقتضي الاختلاف في موصوفيهما كما في سائر
الصفات الاعتبارية اذ عند التحقيق يتحقق الوجوب والامكان في منشأ الانتزاع مع ان هذا الدليل على تقدير تسليمه لا يقتضي وجوب الاشتراك
بل وقوعه وهو اعم مما ادعيه المستدل **احتج** من احال الاشتراك بانه يخل بالتفهيم المقصود من الوضع لخفاء القرائن **وجوابه** ان البيان ممكن بالقرائن
الواضحة مع ان القصد قد يتعلق بالبيان الاجمالي لحكمة داعية اليه **حجة** من منع وقوعه في القران انه لو كان فيه لزم التطويل
بلا فائدة لامكان الاداء بغيره بدونه والا لزم عدم الافادة وشيء منهما لا يليق بكلامه تع **والجواب** ان المقام ربما يعين المعنى المقصود من غير
حاجة الى قرينة لفظية فلا يلزم التطويل مع ان القرينة اللفظية ربما تكون مقصودة في الخطاب لنفسها كما في قوله تع وفجرنا الارض عيونا
فلا يلزم التطويل بغير فائدة على ان اللفظ المشترك قد يكون افصح من غيره واوفق بالقافية ونحو ذلك فيترجح من جهته مضافا الى ان المشترك لا يخرج من دلالة

اجمالية والغرض قد يتعلق بها **واعلم** انه قد اشتهر ان المجاز يستدعى قرينتين **احديهما** صارفة عن المعنى الحقيقى **والاخرى**
معينة للمعنى المراد من بين المعانى المجازية بخلاف المشترك فانه انما يستدعى قرينة واحدة معينة للمعنى المراد من بين المعانى الحقيقية لا غير وكان هذا
الفرق مبنى على القول بان الكناية قسيم للحقيقة والمجاز وان المجاز استعمال اللفظ فى اللازم مع عدم جواز ارادة الملزوم والكناية استعماله فى اللازم
مع جواز ارادة الملزوم معه فان المجاز حينئذ يستدعى قرينتين اى ما يدل على الامرين وان كان امرا واحدا بخلاف المشترك **واما** على ما حققنا
فى معنى الكناية وما ياتى تحقيقه من عدم جواز استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد فالقرينة المعتبرة فى المقامين هى القرينة المعينة للمعنى المراد و
الصرف بالنسبة فيهما من جهة المنع عن الجمع **فصل الترادف واقع فى اللغة لنص اللغويين عليه فى الفاظ كثيرة خلافا**
لبعضهم حيث منع من وقوعه وجعل ما عد منه من باب اختلاف الذات والصفة كالحيوان والماشى او اختلاف الصفات كالمنشى والكاتب واختلاف
الصفة وصفة الصفة كالمتكلم والفصيح ونحو ذلك **واحتج** بامرين **احدهما** ان الوضع لمعنى مغن عن الاخر لحصول المقصود وهو الافهام به فيكون عبثا
فيمتنع صدوره عن الواضع الحكيم **والثانى** انه لو وضع فاللفظ الثانى تعريف لما عرف بالاول وهو قبيح للزوم تعريف المعرف وتحصيل الحاصل **والجواب**
اما عن الحمل المذكور فبانه تعسف ظاهر فى كثير من الموارد يابى عنه كلماتهم فلا وجه لانه تكلف من غير ضرورة تلجئ اليه **واما عن الاحتجاج الاول**
فبانه انما يتم اذا كان المقصود من الوضع الثانى مجرد التفهيم وليس كذلك اذ قد يقصد به التوسعة فى المحاورة وتيسير التفنن فى المكالمة وموافقة
الوزن والسجع وتيسير انواع البديع الى غير ذلك **واما عن الثانى** فبان الوضع الثانى ليس محصلا لشخص التعريف الحاصل بالاول بل لمثله كما
فى الاسباب المتعددة ولا محذور فيه **واعلم** ان ما ذكرناه انما يتجه بالنسبة الى مطلق الالفاظ العربية او اللغوية كما هو الظاهر **واما** اذا كان بالنسبة
الى الالفاظ التى وضعها الواضع الاول فالذى اورده ثانيا فى معرض الاثبات لا ينهض دليلا عليه لان نص اللغويين على ترادف بعض الالفاظ
لا يقتضى ان يكون ذلك بحسب اصل اللغة مع ان الاصل تاخر الحادث **تتمة** ومنهم من جعل الحد والمحدود من باب الترادف لانه يبدل لفظ بلفظ
اجلى **ويدفعه** ان الحد يدل بمفرداته على المعنى التفصيلى باوضاع متعددة بخلاف المحدود فانه يدل على المعنى الاجمالى بوضع واحد فلا
يكون الدلالة من جهة واحدة **نعم** ان زيد بالحد ما يعم التعريف اللفظى وكان الحكم ايجابا جزئيا اولم يعتبر اتحاد الجهة فى الترادف اتجه
ذلك **ثم هل يجب** صحة وقوع احد المترادفين موضع الاخر قيل نعم لانه لو امتنع فاما من جهة التركيب ولا حجر فيه اذ ا صح وافادة المقصود لك
معلوم من اللغة قطعا **واما** من جهة المعنى ولا يعقل ذلك فيه لانه واحد فيهما **وفيه نظر** لانا نختار ان الامتناع من جهة التركيب ويدل
لجواز ان يكون الواضع قد اعتبر فى استعمال احدهما ما لم يعتبره فى الاخر كما فى الضماير المتصلة والمنفصلة وقد يستدل على ذلك بان ذا ترد
صاحب ولا تقع مكانه عند الاضافة الى بعض المعارف وهذا انما يتم اذا لم يجعل الالفاظ اللازمة للاضافة متضمنة لمعنى الاضافة
وقد تقدم الكلام فيه **احتج** المانع بانه لو صح لصح تبديل لفظ الجلالة فى تكبيرة الاحرام بمرادفه العجمى والتالى باطل **اما الملازمة**
فلانهما مترادفان والتقدير صحة وقوع احدهما موضع الاخر **وفيه** منع الملازمة لان المقصود صحة وقوع احدهما موضع الاخر فى افادة
المعنى بحسب الوضع لا فى ترتب الاحكام عليه بمقتضى الشرع وربما منع بعض العامة من بطلان التالى بناء على صحته فى مذهبه **وقد**
يجاب بان المنع لاختلاط اللغتين وهو ضعيف لورود الاشكال عليه بما لو بدل الاكبر بمرادفه **فصل يعرف كل من الحقيقة والمجاز**
بعلامات ودلائل **منها** نص اهل اللغة عليه مع سلامته من المعارض ومما يوجب الريب فى نقله كالتمسك بالادلة لرفيه على دعويه مع الاقتصار
عليه وكذا الخبر بكل اصطلاح اذا اخبر كذلك وهذا مما لا يعرف فيه خلاف **واما** عند التعارض فان امكن الجمع تعين والا فان كان التعارض
بين النفى والاثبات تعين القول بالاثبات ما لم يعتضد الاخر بما يترجح به عليه لان مرجع الاثبات الى الاطلاع ومرجع النفى الى عدم الاطلاع
غالبا والا فالتعويل على ما كان الظن معه اقوى كالمعتضد بالشهرة او باكثرية اطلاع نقلته او حذاقتهم ونحو ذلك **ثم** التعويل على النقل
مقصور على الالفاظ التى لا طريق الى معرفة حقايقها ومجازاتها الا بالنقل **واما** ما يمكن معرفة حقيقته ومجازه بالرجوع الى العرف وتتبع
موارد استعماله حيث يعلم او يظن عدم النقل فلا سبيل الى التعويل فيه على النقل ومن هذا الباب اكثر مباحث الالفاظ المقررة
فى هذا الفن كمباحث الامر والنهى والعام والخاص **وظنى** انهم يستندون فى تلك المباحث الى غير النقل والسر فى ذلك ان التعويل
على النقل من قبيل التقليد وهو محظور عند التمكن من الاجتهاد ولان الظن الحاصل منه اضعف من الظن الحاصل من غيره كالتبادر وعدم
صحة السلب بل الغالب حصول العلم بهما فيعدول عنه عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما وهو باطل **ومنها** التبادر وتبادر الغير فالاول
علامة الحقيقة والثانى علامة المجاز **والمراد** بالتبادر ظهور اللفظ المجرد عن القرينة فى المعنى وانسباقه منه الى الفهم فلا يرد النقض
بالمجاز المحفوف بالقرينة حيث يتبادر منه المعنى المجازى لانه اذا تجرد عنها لم ينسبق معناه المجازى الى الفهم ولا فرق فى القرينة
بين ان يكون شهرة او غيرها لكن تجريد اللفظ عن القرينة الشهرة لا يمكن حال الاشتهار الا بتجريد النظر عنها لكونها لازمة له وتتميم
من نفى تحقق ذلك وجعله مجرد فرض لا حقيقة له نظرا منه الى ان اللفظ اذا بلغ فى الاشتهار الى حيث يتبادر منه المعنى فقطع النظر عن الشهرة
لا يخرجه عن تبادره **وجوابه** انا قد نجد من الالفاظ ما اذا اطلق نبادر منه معناه الحقيقى لكن النفس تنصرف عنه الى المعنى المجازى

في ثبوت الترادف

ان اعتبر تحصيل الحاصل بالنظر الى نفس الوضع فلا ريب ان نسبة الوضع حصول التعيين الثانى فى اللفظ فيلزم فى صورة الترادف تمام نوع من التعيين المذكور فى اللفظين وهما وان اتحدا نوعا الا انهما متغايران شخصا فلا اشكال فيه وان اعتبر بالنظر الى حال الاستعمال فلا ريب ان كلا من الاستعمالين مفيد لتعريف مغاير لتعريف الاخر شخصا وان اتحد نوعا فلا اشكال ايضا
منه عفى عنه

في علائم الحقيقة والمجاز

بملاحظة

بمجرد

بملاحظة شهرة اطلاقه عليه فان التبادر المستند عند السامع الى الشهرة يستلزم ملاحظتها عند حصوله ولو اجمالا او يمنع مع قطع النظر
عنها ولسانعم لقائل ان يقول لا فرق بين الشهرة في المنقول بالنسبة الى من حصل النقل عنده بالشهرة وبين الشهرة في المجاز المشهور في تكل من
الشهرتين سبب للتبادر وقطع النظر عن كل منهما يقتضي عدم حصول التبادر ويمكن دفعه بان الشهرة في المنقول لا يلزم ملاحظتها وانما يلزم ملاحظة
الاختصاص الناشي منها كما في ساير الحقايق فان الوضع بكلا نوعيه يوجب اختصاص اللفظ بالمعنى وهو يعرف غالبا بمراجعة الوجدان عند
ملاحظة اللفظ والعلم به كاف في الانتقال ولا حاجة الى العلم بسببه من التعيين او الغلبة الشهرة في المجاز المشهور فانها قرينة على التجوز بخلافه
فلا بد من ملاحظتها ولو اجمالا لا يتحقق الصرف اليه نعم يبقى الاشكال فيما اذا استند العلم بالنقل الى ملاحظة الشهرة والغلبة وهذا الا ان يدعى
فالتحقيق ان يقال التبادر الذي يعتبر علامة للحقيقة هو التبادر الابتدائي ولا ريب ان المعنى المنقول اليه يتبادر من المنقول ولا
بخلاف المعنى المجازي في المجاز المشهور فانه يتبادر منه من حيث كونه متفرعا على معنى اخر ولهذا تجد الاثار المقصودة من المجاز كالمبالغة والبلاغة
وغيرهما مما يبتني على ملاحظة المعنى الحقيقي ولو اجمالا مترتبة عليه بخلاف المنقول فانه بعد النقل يتجرد عن تلك الاثار كما لا يخفى
وبهذا يتضح الفرق بين المنقول والمجاز المشهور ويسقط وهم من انكر الفرق بينهما ومما حققنا يظهر ضعف ما زعمه الفاضل المعاصر تبعا لبعض
المتاخرين في الفرق بين المنقول والمجاز المشهور من ان التبادر في المجاز المشهور بواسطة الشهرة وفي المنقول من نفس اللفظ ووجه الضعف
ان التبادر في المنقول ايضا قد يستند الى ملاحظة الشهرة كما عرفت فلا يتم الفرق ثم على المقام اشكالات منها انه لو صح علامة الحقيقة لكان
كل لفظ حقيقة في ان له لفظا لان هذا المعنى يتبادر منه عند الاطلاق وبطلان التالي يقتضي بطلان المقدم والجواب ان ذلك تبادر
من التلفظ لا من اللفظ اعني الملفوظ والمراد هنا هو الثاني لانه الموضوع مع انا نمنع صدق المعنى على المدلول الاول مع ان المراد تبادر المعنى
من حيث استناده الى الوضع ولا يلزم الدور لان المراد مطلق الاستعمال وهو مشترك بين الحقيقة والمجاز ومنها ان اللفظ المشترك اذا استعمل
في غير ما وضع له فلا ريب في كونه مجازا مع انه لا يتبادر منه غيره فلا ينعكس علامة المجاز فلان قيل يتبادر منه مفهوم احد المعاني وهو غيره
قلنا لا نسلم انه يتبادر ذلك والا لزم ان يكون في المعنيين مجازا لتبادر غيره الذي هو مفهوم احد المعاني فيكون متواطيا وقد فرض مشتركا
وايضا اطلاق المشترك على مفهوم احد المعاني مجاز قطعا فيجب ان لا يتبادر والا لانتقض علامة الحقيقة به والجواب ان المتبادر هنا انما هو كل
واحد مما صدق عليه احد المعاني وهو غيره ولا ريب في ان اللفظ حقيقة فيه هذا اذا قلنا بان الدلالة لا تتوقف على الارادة فلا تتوقف
دلالة المشترك على ذكر القرينة واما اذا قلنا بالتوقف فلا يستقيم الجواب المذكور بل الوجه ان يلتزم بعدم انعكاسها ولا ضير فيه اذ الجواز
ان تكون علامة الشيء اخص منه وقس على ذلك الحال في استعمال المشترك في احد معانيه بالنسبة الى علامة الحقيقة ولك ان تمنع توقف
دلالة المشترك على القرينة على القول المذكور لان اللازم عليه توقف الدلالة على الارادة لا على تعيين موردها ومنها ان هذه العلامة
دورية لتوقف التبادر على العلم بالوضع ضرورة ان الجاهل بالوضع لا ينتقل من اللفظ الى المعنى الموضوع له فلو توقف العلم
بالوضع على التبادر لزم الدور وايضا تبادر الغير انما يكون علامة المجاز اذا لم يتبادر نفس المعنى والا لورد النقض بالمشترك وعدم
تبادر المعنى انما يعتبر اذا كان منشاؤه العلم بعدم الوضع اذ على تقدير الجهل به يحتمل ان يكون الوضع متحققا ويكون الجهل به مانعا
من حصول التبادر فلا يمكن الاستناد اليه لا يقال فيلزم الاشتراك والمجاز اولى منه لانا نقول فيكون العلامة خلافية لوقوع الخلاف في
الاصل المذكور مع ان ظاهرهم الاتفاق عليها على ان الاصل يجوز الخروج عنه بثبوت خلافه بخلاف العلامة فانه يجب اطرادها فلا يصح ان تعتبر فيها
ويمكن دفعه باعتباره طريقا فيها الاخير منهما هذا فلو توقف العلم بعدم الوضع على تبادر الغير لزم الدور والجواب ان ما يتوقف عليه
التبادر انما هو العلم بالوضع ولو اجمالا وما يتوقف على التبادر انما هو العلم به تفصيلا فلا يتحد الطرفان على ان ما يتوقف على علمنا بالوضع
انما هو نفس التبادر واما علمنا بالتبادر كما هو المقصود هنا فلا يتوقف على علمنا بالوضع بل يمكن استفادته من تنصيص اهل اللغة والتتبع في
موارد اطلاق اللفظ والتصفح في مواضع استعماله كما اذا استقرينا فوجدنا اهل العرف حيثما اطلقوا لفظا بغير قرينة تبادر اليهم معنى
غير ما ينصبوا قرينة فنعلم من ذلك انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني لا يقال مجرد التبادر في الموارد مع عدم مصادفة القرينة لا يستلزم
الحقيقة لجواز ان يكون التبادر لقرينة خفية لازمة للفظ كما في المجاز المشهور لانا نقول لما كان المدار في اثبات وضع الالفاظ على الظن
غالبا فمثل هذا الاحتمال النادر لا يورث الوهن فيه فان الظن انما يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومما يرشد الى ذلك ان معظم طرق اللغويين
في تمييز المعاني الحقيقية عن المجازية هو هذه العلامة على ما هو الظاهر ومن الظاهر ان هذا الاحتمال قل ان لا يتطرق اليها فلو كانوا يلتفتون
اليه لما حصل لهم التمييز في معظم الالفاظ ولك ان تتمسك ايضا في نفي القرينة باصالة عدمها لانها لم تكن قبل الاستعمال فالاصل بقاؤها
على العدم ولا يشكل بان الاصل مما يصح تخلفه عن مقتضاه لعدم امارة عليه بخلاف العلامة فانها عبارة عن الخاصة وهي لا تتخلف
لان الاصل على ما قررنا طريق الى العلم بتحقق العلامة وليس بها ولا منها فصحة التخلف متطرقة الى طريق العلامة لا الى نفسها فلا
اشكال ومن هنا يتبين ان الاصل في التبادر ان يكون وضعيا فينبني عليه الى ان يتبين كونه اطلاقيا او بمعونة قرينة اخرى ومنها ان اللفظ

الموضوع للحقيقة كثيرا المطلقة ما يطلق ويتبادر منه الحقيقة الموجودة في ضمن الافراد المتعارفة او الكاملة في تلك الحقيقة وح لو صحت تلك
العلامة لكان اللفظ حقيقة في تلك الافراد ومجازا في الحقيقة المطلقة والمفروض خلافه والجواب ان المتبادر من اللفظ الموضوع للحقيقة المطلقة
ليس الا الحقيقة المطلقة وتبادر افرادها المتعارفة او الكاملة ليس بالنظر الى نفس اللفظ الموضوع بل بالنظر الى امور خارجة وبالجملة هنا
امران ارادة الحقيقة وارادة كونها في ضمن افراد مخصوصة فاللفظ انما يدل على الاول بالوضع والثاني انما يستفاد من شواهد خارجة ومنها
ان اللوازم البينة للمعنى تتبادر من اللفظ معه باعتبار وضعه له فلو كان التبادر يقتضي الحقيقة لوجب ان يكون اللفظ حقيقة فيها ايضا بالنظر
الى وضعه له وهو خلاف الفرض وجوابه ان التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو التبادر الناشي عن نفس اللفظ والتبادر المذكور ليس ناشيا
من اللفظ بل من المعنى فان اللفظ انما يدل على لوازم معناه بواسطة دلالته عليه فلا اشكال ومنها صحة سلب المعنى وعدمها بحسب نفس الامر
اي من غير بناء على المسامحة والتاويل والاول علامة المجاز والثاني علامة الحقيقة وانما اعتبرنا القيد الاخير احترازا عما لو اعتبر صحة السلب
وعدمها بحسب الدعوى والتاويل في الصحة او الاسناد او المسند او المسند اليه كما لو قيل زيد حمار او ليس بانسان وادعي صحة ذلك من غير تاويل
او اول الاسناد كما لو جعل النفي للاثبات وبالعكس والمسند كما لو اريد بالحمار البليد وبالانسان النوع الكامل منه والمسند اليه بفرض حقيقته
من حقيقة المحمول او مغايرته لها فانه وان صح ذلك كله لكنه لا يقتضي الحقيقة ولا المجاز وكذا اللفظ المستعمل بمعنى اللفظ كما لو اطلق زيد واريد
لفظه فان عدم صحة السلب متحقق ولا حقيقة وذلك لان الاستعمال فيه مبني على المسامحة والخروج عن ظاهر الاستعمال فان الظاهر من الاستعمال
ان يكون على حسب قوانين الوضع لانه المتداول وزعم بعض المعاصرين انه لا حاجة الى القيد المذكور لان المراد صحة سلب المعنى الحقيقي حقيقة
وعدمها والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يخفى ما فيه ثم على هذه العلامة اشكالان الاول انها منتقضة بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم المحمول
كالانسان في الناطق والضاحك فانه لا يصح ان يقال الانسان ليس بناطق او ليس بضاحك مع انه ليس حقيقة فيه وكذا العام اذا استعمل في الخاص
عدم صحة السلب متحقق ولا حقيقة والجواب ان هذا الاشكال انما يتوجه اذا اعتبر السلب بالحمل المتعارف كما زعمه بعضهم واما اذا اعتبر بالحمل الذاتي
اعني ما يكون مفاده الاتحاد في الحقيقة فلا اشكال اذ يصدق في تلك الامثلة ان مفهوم الانسان ليس بنفس مفهوم الناطق والضاحك وان مفهوم العام ليس
نفس مفهوم الخاص هذا اذا كان الخاص معتبرا من حيث الخصوصية والا فلا ريب في انه حقيقة فيه هذا ما يستفاد من كلمات القوم والتحقيق عندي ان
السلب بالحمل المتعارف معتبر في المقام ايضا ولا اشكال اذ ليس المقصود ان عدم صحة السلب اي سلب المعنى الغير ايضا وبلى علامة للحقيقة مط بل المراد
انه علامة لها في الجملة فان كان السلب بحمل هو هو كان علامة لكون اللفظ حقيقة فيما لا يصح السلب عنه من حيث الخصوصية اي باعتبار نفس المعنى
كما مر وان كان بالحمل المتعارف المقابل للحمل الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيه ان اطلق عليه باعتباره وان كان بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم
اعني ما يكون مفاده مجرد الاتحاد في الخارج كان علامة لكونه حقيقة فيه في الجملة واما صحة السلب فيصح ان يعتبر بالحمل الذاتي فتكون
علامة لكونه مجازا فيه من حيث الخصوصية وان تعتبر بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم فتكون علامة لكونه مجازا فيه مط واما ان اعتبرت
بالحمل المتعارف المقابل للحمل الذاتي فلا تصلح علامة للمجاز لان الانسان يصح سلبه من الحيوان الناطق بهذا الحمل وليس مجازا فيه قطعا الثاني
ان هذه العلامة دورية لاشتمالها على الدور اما في المجاز فلان العلم به يتوقف على صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عنه لان سلب البعض غير
مفيد لجواز الاشتراك والعلم بصحة سلب الجميع يتوقف على العلم بان المعنى المجوز عنه ليس منها والا لم يحصل العلم بصحة سلب الجميع والفاضل
المعاصر علل التوقف هنا بقوله لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض ولا يذهب عليك ان التعليل المذكور لا تعلق له بهذه
المقدمة بل بالمقدمة الاولى فالصواب ذكره عندها كما فعلناه ثم ذلك يتوقف على العلم بكونه مجازا فيه والا لجاز ان يكون بعضا من المعاني الحقيقية
فلا يحصل العلم بانه ليس منها فلو توقف العلم بكونه مجازا على العلم بصحة السلب لزم الدور وعلى هذا التقرير فالدور مضمر لكن لا يخفى ما فيه بل
الوجه ان يقرر هكذا المراد بصحة السلب صحة سلب جميع المعاني الحقيقية لما مر والعلم بصحة سلب الجميع يتوقف على امرين العلم بجميع المعاني الحقيقية والعلم
بان المعنى المجوز عنه ليس منها اما توقفه على الاول فظ واما على الثاني فلانه لولا ذلك لم يمكن الحكم بصحة السلب لاحتمال ان يكون ذلك المعنى
منها فيلزم سلب الشيء عن نفسه والعلم بخروجه عن جميع المعاني الحقيقية هو العلم بكونه معنى مجازيا اذ لا نعني بهذه العلامة الا استعلام ذلك
لان الكلام في الاستعمال الصحيح المستند الى الوضع ولقصورها عن افادة غير ذلك فلو توقف المجاز على صحة السلب لزم الدور او نقول يتوقف
العلم بخروج ذلك المعنى عن المعاني الحقيقية على العلم بصحة السلب الذي هو في مرتبة العلم بالمجازية فيتوقف على ما يتوقف عليه فلو توقف
العلم بصحة السلب عليه لزم الدور فالدور على هذين التقريرين ظاهر الا انه في الاول بين الامر المستعلم وبين العلامة وفي الثاني بين
نفس العلامة واما في الحقيقة فلان العلم بها يتوقف على عدم صحة السلب وهو يتوقف على العلم بكون اللفظ حقيقة فيه وهو دور ظ
وزعم الفاضل المعاصر ان الدور فيه مضمر لان الانسان مثلا حقيقة في البليد يتوقف على العلم بعدم صحة سلب المعاني الحقيقية بتمامها
عنه والعلم بهذا يتوقف على العلم بعدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية والعلم بهذا يتوقف
على العلم بان الانسان حقيقة في البليد وذلك لان عدم صحة السلب على تقدير ان يكون السلب جزئيا لا يثبت الا الحقيقة في الجملة

ولئن اكتفوا

ولئن كتفوا بذلك هنا لكان عليهم ان يكتفوا في المجاز ايضا بالسلب الجزئي ويجعلوه علامة للمجاز في الجملة هذا محصل كلامه **اقول** لا خفا
في ان الغرض من هذه العلامة انما هو استعلام حال اللفظ بالنظر الى المعنى المقصود من كونه حقيقة فيه فيجري في المشترك وغيره لا انه لا يستعمل
في المعنى المقصود الا حقيقة فيختص مورد العلامة بما يتحد معناه الحقيقي ولا ريب في ان العلم بان الانسان مثلا حقيقة في البليد اي في المعنى الذي
يطلق باعتباره على البليد انما يتوقف على العلم بعدم صحة سلب احد معانيه الحقيقية عنه اذا كان له حقايق متعددة فيعلم انه حقيقة
فيه باعتبار ذلك المعنى لا عدم صحة سلب الجميع ضرورة ان بعض معاني المشترك مما يصح سلبه عن بعض وهذا بخلاف المجاز لان العلم به يتوقف
على العلم بصحة سلب الجميع اذ مجرد سلب البعض لا يقتضي ان يكون مجازا كما لا يقتضي ان يكون حقيقة **واما** اذا صح سلب الجميع لزم ان يكون مجازا
والا لكان غلطا والكلام في الاستعمال الصحيح نعم لو اخذ صحة السلب في المجاز باعتبار المعنى الحقيقي الذي استعمل اللفظ باعتباره في المعنى المقصود
او صح ذلك فيه لم يحتج الى اخذ صحة السلب بالنسبة الى جميع المعاني الحقيقية بل كان اخذها بالنسبة الى المعنى المعتبر مغنيا عن ذلك لكن القوم لما
اعتبروا علامة الحقيقة في اللفظ المجرد عن هذا الاعتبار ناسب ان يعتبروا علامة المجاز ايضا في اللفظ المجرد عن الاعتبار المذكور ليتوافق مورد العلامتين
فاحتاجوا في المجاز الى اعتبار صحة السلب بالنسبة الى جميع المعاني الحقيقية مع ان اللفظ في اطلاقه على المعنى المقصود ان كان ماخوذا بحسب معناه
الحقيقي فلا يتم في غير الاستعارة التي مبناها على التصرف في امر عقلي وقد حققنا سابقا انه ليس من باب المجاز ولو سلم فالعلاقة غير مقصورة عليه
عندهم وان كان ماخوذا بحسب معنى اخر واعتبر المعنى الحقيقي لمجرد تحصيل العلاقة فالعلم بمجازيته في ذلك المعنى ح حاصل من حيث اعتبار العلاقة
فلا يتوقف على اعتبار العلامة فتدبر **ثم اقول** تقرير الدور على الوجه الذي ذكره بظاهره مبني على تخصيص مورد العلامة باللفظ
الذي ينحصر معناه الحقيقي في معنى واحد وان يكون الغرض منها معرفة حال اللفظ الذي لا يقع مستعملا في المعنى المبحوث عنه الا حقيقة وهذا مع ما فيه
من قلة الجدوى والمخالفة لصريح كلمات القوم مدفوع بان الدور فيه ايضا لان العلم بكون الانسان حقيقة في البليد لا غير مثلا اي في المعنى
الذي يطلق باعتباره على البليد يتوقف على العلم بعدم معنى حقيقي للانسان يصح سلبه عنه والا لجاز ان يكون مجازا فيه باعتبار بعض معانيه
وهو يتوقف على العلم بكونه حقيقة فيه لا غير واما العلم بعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عن البليد ففي مرتبة العلم بعدم معنى حقيقي
للانسان يصح سلبه عن البليد بل هو عينه ان لم يقصد الفرق بينهما بالتفصيل والاجمال فلا يعقل الترتيب لتوقف بينهما هذا وان اراد
ان المعتبر في العلامة ان لا يكون اللفظ كالانسان باعتبار احد معانيه اذا كانت له معان متعددة مورد كالكامل في الانسانية ونحوه بحيث
يصح سلبه عن المعنى المبحوث عنه كالحيوان الناطق ليكون علامة لكونه حقيقة فيه من حيث الخصوصية **ففيه** مع عدم تسليم اندفاع الدور
كما عرفت انه ان اعتبر السلب بالحمل الذاتي لم يستقم قطعا ضرورة ان كل مورد من الخصوصيات مما يصح سلبه عن المعنى المبحوث عنه بالحمل الذاتي اذا كان
اللفظ حقيقة فيه بخصوصه وان اعتبره بالحمل على الوجه الاعم فمع كونه على خلاف الوجه المعتبر لا خصوصية للمسلوب عن المسلوب عنه لا يثبت به
كون اللفظ حقيقة فيه بخصوصه ضرورة انه لا يصح سلب الانسان بهذا الحمل عن الناطق والضاحك مثلا مع انه ليس حقيقة فيه بخصوصه
وقد اجيب عن الاشكال بوجوه **منها** ان المراد بصحة السلب وعدمها ان يكون اطلاق اللفظ عليه باعتبار معنى يصح سلبه عنه او لا يصح مثلا
اذا اطلق الحمار على البليد فانما هو باعتبار معنى يصح سلبه عنه وهو الحيوان الناهق واذا اطلق الانسان عليه فانما هو باعتبار معنى لا يصح
سلبه عنه وهو الحيوان الناطق هذا حاصل ما ذكره بعض المتاخرين **وعندي فيه** نظر لانه ان اراد بالمعنى الذي اعتبر صحة السلب وعدمها
باعتباره خصوص المعنى الحقيقي او الغير الثاني بلى كما سبق ففيه ان العلامة ح تختص باستعلام حال الاطلاق على غير المعنى الموضوع له كما يساعد
عليه تمثيله ضرورة ان الانسان انما يطلق على الحيوان الناطق وهو نفس المعنى ابتداء لا باعتبار معنى اخر ولو تعسف في التعميم اليه لبقي اشكال
الدور فيه بحاله اذ ليس في بيانه ما يساعد على دفعه والتزام هذا الاختصاص غير مناسب للمقام مع ان هذا لا يستقيم بناء على اعتبار السلب
بالحمل الذاتي كما مر في دفع الاشكال الاول ضرورة ان اللفظ باعتبار معناه الحقيقي مما يصح سلبه عن جميع موارده الخاصة ولو اراد تعقلية
هذا الحمل على ان العلم بصحة السلب وعدمها ح مبني على العلم بخروج المورد عن المعنى الموضوع له وعدمه وهو في مرتبة العلم بكون الاستعمال
فيه مجازا او حقيقة او نفسه على ما مر فيبقى اشكال الدور بحاله وان اراد به المعنى الاعم انتقض علامة الحقيقة ح باكثر اقسام المجاز مثلا
اذا اطلق الكاتب بمعنى الانسان على زيد لا من حيث الخصوصية صدق عليه انه قد اطلق عليه باعتبار معنى لا يصح سلبه عنه وهو الحيوان
الناطق مع انه ليس حقيقة فيه لا يقال المراد بقوله باعتبار معنى مجرد ملاحظته ولا ريب في ان استعمال اللفظ في معناه المجازي مبني على
ملاحظة معناه الحقيقي واعتبار العلاقة ولولا ذلك لانتقض الجواب بصدق في المثال المذكور انه اطلق الكاتب بمعنى الانسان على زيد
باعتبار معنى يصح سلبه عنه وهو مفهوم الكاتب ضرورة ان مفهوم الانسان ليس نفس مفهوم الكاتب لانا نقول غاية الامر ان يصدق
علامة المجاز بالاعتبار المذكور كما يصدق عليه علامة الحقيقة بالاعتبار الذي ذكرناه وليس هنا ما يعين احد الاعتبارين فيبقى
الفساد بحاله **ومنها** ان الاشكال المذكور انما يتمشى فيما لو اطلق لفظ على معنى ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز **واما** اذا علم معناه الحقيقي
وشك في المراد فصحة نفي المعنى الحقيقي عن مورد الاستعمال تدل على ارادة المعنى المجازي كما اذا قيل طلع البدر علينا فانه اذا كان مورد

قوله فانما
هو باعتبار معنى
الخ يعني اذا رأينا اطلق لفظ على
شيء وشككنا انه على الحقيقة او المجاز ثم
اردنا ان نعرف ان هذا الاطلاق من ايهما اعملنا
هذه العلامة ففي كل مجاز يصح السلب ضرورة انه انما
اطلق على معنى باعتبار مناسبته لمعنى اخر يصح سلبه
عما اطلق عليه بخلاف الحقيقة لانه لم يطلق
فيها باعتبار معنى اخر نعم في الاطلاق الكلي
على الفرد اطلق كذلك الا انه لا يصح سلب
الكلي بالحمل الذاتي عما اطلق عليه
يعرف ان اللفظ الموضوع
للكلي مجاز في الفرد
فالوجه حمل
كلام
بعض المتاخرين على ارادة الحمل الذاتي وما
اورد عليه مدفوع بان اللوازم
العقلية للمعنى وموارده
الخاصة كما في وضع
اللفظ
للمعنى العام غير المعنى الحقيقي فيصح سلبه عنه فتامل
منه

الاستعمال اعنى مقام الخطاب بحيث يصح ان يقال ليس الطالع هو البدر حقيقة كان المراد منه معناه المجازى وفيه انه خروج عن محل البحث لان
الكلام فى معرفة المعنى الحقيقى والمجازى لا فى تعيين المراد منهما عند الاطلاق **واعلم** ان هذا الجواب على ما نقلنا مطابق لما نقله العضد
والتفتازانى فى ذيل دلالته على دفع اشكال الدور عن علامة المجاز من غير تعرض لدفعه عن علامة الحقيقة والمحقق الشريف صرح بعدم جريانه
فى علامة الحقيقة معللا بان اللفظ الموضوع للعام اذا استعمل فى الخاص كان مجازا مع امتناع سلب المعنى الحقيقى عن المورد **واعترض** عليه المدقق
الشيرازى بان ذلك انما يقتضى عدم اطراد الجواب المذكور لا عدم دفعه لاشكال الدور ولعله يريد ان عدم اطراد الجواب المذكور لا يقتضى الغائه
راسا كما يظهر من عبارة المحقق الشريف لامكان اجرائه فى غير المورد المذكور فلا يرد عليه ما قيل من ان مقصود المحقق الشريف ان الجواب المذكور
وان دفع الدور الا انه لا جدوى فيه لورود الايراد المذكور عليه نعم يرد عليه انه ليس للعلامة ح قاعدة يمكن اطرادها فى موارده بحيث
يعتد بها اذ لا اختصاص للنقض باستعمال العام فى الخاص فانه لو فرض وجود حمار وبليد فى الدار وقيل فى الدار حمار واريد به البليد كان الاستعمال
مجازا قطعا مع ان المعنى الحقيقى لا يصح سلبه عن مورد الاستعمال لاحتمال المقام له الى غير ذلك هذا **واورد** الفاضل على الجواب المذكور بانه
كما يصح صحة سلب المعنى الحقيقى عن مورد الاستعمال علامة لارادة المعنى المجازى كذا يصلح صحة سلب المعنى المجازى عن مورد الاستعمال
علامة لارادة المعنى الحقيقى فلا يختص العلامة المذكورة بالمجاز **ثم اورد** على هذا الوجه سؤالا وهو ان المعانى المجازية قد تتعدد
فنفى حقيقة منها لا يوجب تعيين ارادة بعض معانى اللفظ فلا يوجب تعيين ارادة المعنى الحقيقى **واجاب** بان المجيب المذكور قد اعتبر فى جوابه
دوران الاحتمال بين معنى حقيقى معين ومعنى مجازى معين فرض المعنى خارج عن مفروضه مع ان لنا ان نجعل العلامة على تقدير تعميم
الفرض سلب جميع المعانى المجازية فيتم بلا اشكال لان سلب الجميع يوجب تعيين ارادة المعنى الحقيقى اذ لا مخرج عنهما **هذا** محصل كلام سعد التنقيح
والتوضيح **وفيه** نظر لان العلامة المقررة عند القوم فى المقام انما هى صحة سلب المعنى فى نفس الامر وعدم صحة سلبه كما ذكره العضدى
او صحة سلب المعنى الحقيقى وعدم صحة سلبه كما اختاره المورد المذكور فى تحرير العنوان ولا ريب ان المعنى المجازى ليس بمعنى امر نفس برى للفظ
ولا بمعنى حقيقى له حتى يعتبر صحة سلبه علامة للحقيقة مع ان المعتبر عندهم فى علامة الحقيقة عدم صحة السلب لا صحته وظ ان المقام فى الكلام
فى دفع الدور المورد على العلامتين المقررتين عندهم لا فى احداث علامة اخرى وهذا واضح **نعم** غاية ما يمكن ان يقال على المجيب هو ان
القوم لو اعتبروا صحة سلب المعنى الحقيقى علامة لارادة المعنى المجازى لا لاثبات كون المعنى مجازيا لكان عليهم ان يعتبروا صحة سلب المعنى
المجازى علامة لارادة المعنى الحقيقى ايض فيلزمهم ترك ما ينبغى التعرض له ولا ريب ان التزام مثل ذلك هين بالنسبة الى ما يلزمهم من اشكال
الدور وفساد العلامة **ثم اورد** على ما ذكره المحقق الشريف ان العام انما يكون مجازا فى الخاص اذا استعمل فيه من حيث الخصوصية ولا ريب فى
صحة سلب معناه الحقيقى عنه ح **وفيه نظر** ايض لانه ان اعتبر السلب بالحمل المتعارف كما هو الظ من اطلاقه للسلب فلا ريب فى ان العام لا يصح سلبه
عن الخاص بهذا الحمل مط لا من حيث تحقق العام فى ضمنه ولا من حيث الخصوصية ضرورة ان الحيوان لا يصح سلبه عن الناطق الذى يعنى
بالمفهوم فضلا عن صحة سلبه عن الانسان المركب منه ومن الناطق مع ان استعماله فيهما مجاز قطعا ولو اراد صحة سلب كونه معنى حقيقيا للفظ
بقى اشكال الدور بحاله وان اعتبر السلب بالحمل الذاتى فمع منافاته لجواب الآتى غير وارد على المحقق الشريف لان المجيب اعتبر السلب بالنسبة الى
مقام الخطاب دون المستعمل فيه اذ الغرض قصد تعيينه بالعلامة والوجه المذكور انما يجدى فى الثانى دون الاول **ومنها** ان المراد سلب ما يفهم
من اللفظ المجرد عن القرينة وعدمه **وفيه** انه اذا علم المعنى المنساق من اللفظ المجرد كفى ان يقال انه حقيقة فيه ومجاز فى غيره كما مر فى العلامة
السابقة ولا حاجة الى السلب المذكور ولعله مبنى مسلمنا لكن معرفة ما يفهم من اللفظ المجرد عن القرينة متوقف على معرفة الوضع فلو توقف
معرفة الوضع عليه كان دورا **و**يمكن تقرير الجواب المذكور بوجه يرجع الى ما نختاره فى الجواب كما لا يخفى **ومنها** ما يجرى فى المجاز
فقط وهو منع توقفه على العلم بصحة سلب جميع معانيه الحقيقية حتى يرد الاشكال المذكور بل يكفى صحة سلب بعض معانيه الحقيقية عنه لانه بعض ما
ح ان لم يكن مجازا فى المعنى المسلوب عنه لكان حقيقة لان المفروض صحة الاستعمال فيلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل **وفيه اولا**
ان العلامة تكون ح خلافية وظاهرهم الاتفاق عليها **وثانيا** ان الاصل المذكور انما يجرى حيث يكون بين المعنيين علاقة معتبرة اذ
بدونها لا محيص عن ثبوت وضع للخروج لا يمكن نفيه عن المعنى المستعمل فيه بالاصل مع ان العلامة المذكورة لا تختص به **وثالثا**
ان الاصالة تتخلف عن مورده لقيام دليل عليه والعلامة لا يجوز تخلفها عن شيء من مواردها كما مر فلا يصح اخذ جزء منها **ومنها**
ما زعمه الفاضل المعاصر من ان المراد بعلامة المجاز صحة سلب المعنى الحقيقى فى الجملة وح فان اتحد المعنى الحقيقى كان مجازا مط وان تعدد كان ق
مجازا بالنسبة الى الحقيقة المسلوبة وكذا المراد بعلامة الحقيقة عدم صحة سلب المعنى الحقيقى فى الجملة وهو علامة لكونه مما لا يصح السلب
عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذى لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون مجازا بالنسبة الى معناه الاخر فلم يتوقف العلم
بكون اللفظ حقيقة فى المعنى على العلم بكونه حقيقة فيه حتى يلزم الدور **وهذا** حاصل كلامه بعد التنقيح وهو فاسد اما فى المجاز
فلان مجرد صحة سلب بعض المعانى الحقيقية عنه لا يستلزم ان يكون مجازا بالنسبة اليه لو مجازا اثباتيا بل يتوقف على وجود العلاقة مثلا

سلب المعنى

سلب العين بمعنى الذهب عن الميزان لا يقتضي ان يكون العين بمعنى الذهب مجازا فيه لعدم العلاقة المصححة والعجب انه نقض لهذا الاشكال فاورده
على وجه السؤال واجاب عنه بانه انما يرد لو اردنا كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا
يرد ذلك وهو كما ترى فيما اردناه هذا لفظه اقول لا يخفى ان قوله لو استعمل فيه انما يدفع السؤال اذا اراد به الاستعمال على الوجه الصحيح كما
هو الظ بان يكون هناك علاقة مصححة فيكون محصل كلامه بعد التصحيح ان صحة سلب اللفظ باعتبار احد معانيه عن مورد الاستعمال علامة
لمجازيته فيه على تقدير وجود العلاقة ووقوع الاستعمال بحسبها وفيه ما لا يخفى لان العلامة ح انما تفيد كون الاستعمال فيه مجازا شانيا
على تقدير مجهول اذ لم يعتبر العلم بالعلاقة في العلامة وظ ان الغرض من العلامة تعيين احد القسمين والا فالعلم الاجمالي لا يحتاج الى اعمال علامة
لا يق اذا صح سلب اللفظ باعتبار معناه الحقيقي عن مورد الاستعمال كان ذلك اية كونه مجازا فيه في الجملة ولو مجازا شانيا ولا حاجة الى اعتبار
صحة استعماله فيه باعتباره ولا الى اعتبار ان يكون هناك علاقة لانه ح لا يخ اما ان يكون مشتركا بينهما اولا فان كان الثاني كان مجازا منه
مط وان كان الاول فلا اقل من ان يكون مجازا فيه ان اريد اللفظ بالمسمى حال جعله مثنى او مجموعا او منكرا وان لم يجوز ذلك لعكس العلامة كلا لانا نقول
مثل ذلك لا يتعلق بمقاصد العقلاء باستعلام حاله بعلامة مستقلة كما لا يخفى مع امكان تحريرها على وجه يعم سائر الاقسام اما ثانيا ففي
الحقيقة فلانه ان اراد بالحقيقة التي التزم توقف عدم صحة السلب عليها ما جعل عدم صحة السلب علامة لها فلزوم الدور ظ وان اراد غيرها
فظ ان لا توقف هناك لان العلم ببعض معاني المشترك لا اثر له في العلم ببعض اخر ولئن نزل كلامه على ارادة ان الكلي اذا اطلق على الفرد كالانسان بمعنى
الحيوان الناطق على البليد فمعرفة صحة سلبه عن البليد يتوقف على العلم بانه حقيقة في الحيوان الناطق ولا يتوقف العلم بهذا على العلم بعدم صحة سلبه
عن البليد لتوجه عليه ان اطلاق الكلي على الفرد ان كان باعتبار الخصوصية فمجاز قطعا وان كان باعتبار الكلي المتحقق في ضمنه فهو من الحقيقة
اطلاق اللفظ على معناه الكلي اذ معنى الانسان الذي اطلق على البليد بهذا الاعتبار ليس الا الحيوان الناطق فعلى ما التزمه من توقفه على العلم بانه
حقيقة في الحيوان الناطق يتوجه الدور اللهم الا ان يدعي ان المقصود من هذه العلامة استعلام حال الفرد باعتبار وجود الكلي في
ضمنه وعدمه فيرجع الى الجواب الاتي وقد عده غيره وقد ربما امكن الفرق بان المقصود بالعلامة على الجواب الاتي استعلام حال الفرد نظرا الى
هذا الجواب استعلام ما هو اعم من ذلك فيدخل فيه مثل اطلاق الناطق على الانسان لكن يتجه عليه الاشكال الاتي فيه ومنها ما ذكره
هذا المعاصر ايض وهو ان المقصود بهذه العلامة استعلام الحكم في الافراد المشكوكة كما لو علمنا بان للماء معنى حقيقيا ومعنى مجازيا وشككنا
في بعض الافراد انه يندرج تحت الاول والثاني فيستخبر الحال بالقاعدة المذكورة اقول وفيه خروج عن محل البحث فان الكلام في العلامة التي
يعرف بها المعنى الحقيقي والمجازي لا ما يعلم بها تحقق المعنى الحقيقي في ضمن الفرد وعدمه على ما يقتضيه ظاهر بيانه الا ان يدعي ان المقصود من تلك
استعلام حال الاستعمال في الفرد فلا يخرج عن محل البحث لكن يرد عليه مع عدم ملائمته لظاهر المقام وعدم نهوضه بدفع الاشكال بتمامه مضافا
الى مخالفته لما مر في دفع الاشكال السابق من اعتبار السلب بالحمل الذاتي ان اشكال الدور وارد على ظاهره ايض لان العلم بصحة السلب وعدمها من
الفرد المشكوك فيه يتوقف على العلم بخروجه عن المعنى الحقيقي او دخوله فيه فلو توقف العلم بذلك على العلم بصحة السلب وعدمها كان دورا
على انا لو علمنا بالخروج او بعدمه كفانا علامة ولم نحتج الى اعتبار صحة السلب وعدمها فتدبر هذا والذي اختاره في الجواب ان يقال المقصود بالعلامة
انما هو تحصيل العلم التفصيلي بالحقيقة والمجاز وهو لا يتوقف على العلم بالوضع وعدمه فضلا عن توقفه على العلم التفصيلي به اذ كثيرا ما يعلم
ذلك من تنصيص اهل اللسان العارفين بطرق المقال وشهادة الوجدان من الخبير بكيفية الاستعمال والثاني هو الغالب المتداول فان قلت
حكم الوجدان بصحة السلب وعدمها يتوقف على العلم بالوضع وعدمه ضرورة ان دلالة الالفاظ ليست ذاتية كما توهمه ابن عباد في ظاهر ما نسب
اليه فلو توقف العلم بالوضع وعدمه على ذلك لزم الدور ايض قلت لا ريب في ان معنى اللفظ كثيرا ما يثبت في النفس ويتقرر فيها على الوجه المتقرر
عليه عند اهل العرف لكثرة ممارسته في المحاورات وموارد الاستعمالات ولو بمعونة القرائن والامارات لكن على نوع من الخفاء وضرب من الاجمال
فاذا اريد تبيينه وتعيينه احتيج الى اعمال العلامة فالعلم التفصيلي يتوقف على اعتبار العلامة وهي انما تتوقف على العلم الاجمالي كما مر في
التبادر فلا دور فان قيل هذا التوجيه لا يتجه في هذه العلامة فيما يعتبر فيه السلب بالحمل الذاتي فان السلب لا يعتبر بين المعنى واللفظ اذ لا
شك في صحته دائما ولا بينه وبين مفهوم المعنى لوضوح صحة السلب بالنسبة الى غير المعنى دائما بل يعتبر بينه وبين معنى الغير ثانيا وبلى فيتوقف
العلم بعدم صحة سلب المعنى عن المعنى المبحوث عنه على العلم بانه المعنى الغير ثانيا وبلى للفظ ولا ريب ان العلم بهذا هو العلم بكونه معنى حقيقيا فيعود
اشكال الدور فنقول نختار القسم الاخير ونمنع لزوم الدور بما ذكرنا من الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي لان العلم بعدم صحة سلب
المعنى الغير ثانيا وبلى عن المعنى المبحوث عنه انما يستدعي العلم به ولو اجمالا والمقصود تعيينه تفصيلا فلا اشكال تتميم كما يصح ان يعتبر
عدم صحة السلب من غير تاويل علامة للحقيقة كذلك يصح ان يعتبر صحة الحمل من غير تاويل علامة لها فان صح ذلك بالحمل الذاتي كان علامة لكونه
حقيقة فيه من حيث الخصوص وان صح بالحمل المتعارف المقابل للحمل الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيه وان اطلق عليه باعتبار ذلك المعنى
وان صح بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم كان علامة لكونه حقيقة فيه في الجملة وايض كما يصح ان يعتبر صحة السلب من غير تاويل علامة للمجاز كذلك يصح

ان يعتبر عدم صحة الحمل من غير تاويل علامة له ويجري في المقامين سائر الكلمات المتقدمة وكان القوم لم يتعرضوا لها استغناء عنهما بصحة السلب
وعدمها فانهما يستلزمان عدم صحة الحمل وصحته **ولا يذهب** عليك انهم لو اعتبروا صحة الحمل علامة للحقيقة بدلاً عن عدم صحة السلب
لكان اقرب الى الاعتبار مع انه المتداول في موارد الاستعمال حيث ينكشف الحال بمراجعة العرف واللغة **ومنها** الاطراد وعدمه **اما الاول**
فهو علامة الحقيقة على ما نص عليه بعض المتاخرين والمراد به ان يكون المعنى الذي صح باعتبار الاستعمال من غير تاويل بحيث كلما تحقق صح
الاستعمال فيه كذلك كالرجل والضارب فان المعنى الذي صح باعتباره اطلاقهما على زيد مثلاً من غير تاويل هو بحيث كلما وجد صح اطلاقهما
عليه كذلك ونحو هذا فان المعنى الذي صح باعتباره استعماله في خصوص زيد من غير تاويل وهو كونه فرداً من افراد المذكور المشار اليه هو بحيث
كلما تحقق صح استعماله في خصوصه كذلك حيثما يتحقق الاطراد على الوجه الاول فهو علامة لكون كل من الوضع والمعنى عاماً وحيثما كان
على الوجه الاخير فهو علامة لكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً وانما اعتبرت الاطلاق والاستعمال من غير تاويل مع اني لم اقف على من يعتبره
لئلا يرد النقض بالكليات المستعملة في الخصوصيات مثلاً يصدق ان المعنى الذي صح باعتبار استعمال الانسان في خصوص زيد هو بحيث كلما ثبت صح
الاستعمال فيه بخصوصه فالاطراد بهذا المعنى متحقق ولا حقيقة بل ربما يرد النقض بمطلق اقسام المجاز على ما يستشير اليه وكذا اطلاق اللفظ
على مثله على ما مر يتحقق القول فيه **هذا** غاية توجيه الكلام في المقام وهو بعد محل نظر لانه ان اعتبر الاستعمال مطلقا انتقض بالمجاز كما
عرفت وان قيد بكونه على وجه الحقيقة او من غير تاويل كما فعلنا لزم الدور لان العلم بصحة استعمال اللفظ حيثما يتحقق ذلك المعنى حقيقة
او من غير تاويل مبني على العلم بانه موضوع لذلك المعنى او لخصوصيات افراده فلو توقف العلم بذلك على العلم بالاطراد لزم الدور **فان قيل**
يمكن العلم بصحة الاستعمال على الوجه المذكور بمراجعة الوجدان او بملاحظة محاورات اهل اللسان على ما مر بيانه فلا يلزم الدور **قلنا**
فاذا علمنا المعنى الذي صح باعتبار الاستعمال حقيقة او من غير تاويل فقد كفانا علامة لكون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى ولم نحتج الى اعتبار
كونه بحيث يصح استعماله حيثما يتحقق ذلك المعنى على وجه الحقيقة وكان هذا هو السر في عدم اعتبار المتقدمين اياه علامة للحقيقة وان اعتبروا
عدم الاطراد علامة للمجاز **ثم اقول** والاظهر عندي ان يفسر الاطراد بان يكون المعنى الذي صح باعتبار استعمال اللفظ على الحقيقة او من
غير تاويل في موارده المعلومة من حيث القدر المشترك بحيث يصح ان يستعمل كذلك في موارده المشكوكة فيستعلم من ذلك ان اللفظ موضوع
للقدر المشترك بين تلك الموارد وان المعنى الذي يصح استعمال اللفظ باعتباره متحقق في الجميع كما لو علمنا مدلول لفظ الماء حقيقة اجمالا
وترددنا في تفصيله وتعيينه بين ان يكون موضوعاً لخصوص القدر المشترك بين المياه الصافية او الاعم من ذلك اعني القدر المشترك
بينها وبين المياه الكدرة فبصحة اطلاقه على المياه الكدرة من غير تاويل باعتبار ذلك المعنى نستعلم كونه حقيقة في المعنى الاعم
فان قيل فالعلامة دورية لان العلم بصحة اطلاق لفظ الماء مثلا من غير تاويل على المياه الكدرة مبني على العلم بانه موضوع للقدر
المشترك بينه وبين المياه الصافية فلو توقف العلم بذلك على العلم بكونه حقيقة فيه لزم الدور **قلنا** لا يتوقف العلم بكونه مستعملا
في المياه الكدرة من غير تاويل على العلم بكونه موضوعاً للقدر المشترك تفصيلا بل يكفي العلم به اجمالا ولو بمراجعة الوجدان على ما مر
بيانه فلا دور **واما عدمه** اي الاطراد فقد ذكره جماعة علامة للمجاز ومثلوا بنحو سئل القرية فان المصحح لاستعمال القرية في اهلها
علاقة الحلول وليس كلما تحققت هذه العلاقة صح الاستعمال اذ لا يقال اسئل البساط والجرة ونحوهما **واعترض** على طرده بلفظ الرحمن
فانه لا يطلق على غيره تعالى والسخي والفاضل فانهما لا يطلقان عليه تعالى والقارورة فانها لا تطلق على غير الزجاجة فعدم الاطراد متحقق
لعدم صدق هذه الصفات هناك مع حصول مباديها ولا مجاز **واجيب** بوجهين **الاول** ان عدم الاطراد انما يعتبر اذا كان من غير
مانع لغة او شرعا وقد منع الشارع من الاولين واللغة من الثالث فلا قدح بها **واورد** عليه بما يستلزم الدور لان عدم الاطراد
لا يعلم الا بسببه لانه ممكن غير محسوس بذاته ولا يحسب اثاره وصفا وقد تقرر في محله ان كل ممكن يكون كذلك لا يعلم الا بسببه والسبب
ليس وجود المانع اذ لا يتعدد بعلمه بل عدم المقتضي ومنه الوضع فاذن يتوقف العلم بعدم الاطراد على العلم بعدم الوضع فلو توقف
العلم بعدم الوضع عليه كان دوراً والمانع ان يمنع بعض مقدماته **الثاني** ان الرحمن معناه البالغ في الرحمة غايتها فيختص به تعالى
والفاضل العالم الذي من شانه ان يجهل والسخي الجواد الذي من شانه ان يبخل فيمتنع ان يطلقا عليه تعالى والقارورة منقولة عن معناها
الاصلي الى الزجاجة التي يستقر فيها الشيء فلا تطلق على غيرها **والوجه** في ذلك ان هذه الالفاظ لما دارت بين ان يكون موضوعة
للمعاني المطلقة او المعاني المقيدة فعدم اطلاقها على بعض معانيها المطلقة دليل على انها موضوعة بازاء المعاني المقيدة **هذا** حاصل
ما ذكروه في المقام **والحق** ان المجاز انما يطرد حيثما توجد علاقة معتبرة وهي المناسبة المصححة لاعارة لفظ احدهما للاخر في مصطلح
التخاطب فان هذا هو المعيار في سبك المجاز وعليه المدار في الاستعمال **واما** العلاقات التي ذكروها فالمعتبر في اطلاقها الا بعين تعبه فطعاً
على ما مر تحقيق القول فيه فعدم الاطراد باعتبارها غير قادح فتسقط العلامة المذكورة راسا **ومنها** الاستقراء وهو تصفح كثير من الجزئيات
لاثبات حكم كليها او ما يلازم حكم كليها كحكمنا على كل فعل بانه يجمع على فعول وكحكمنا على كل فاعل بان حقه الرفع وعلى كل مفعول

تنبيهات العلامات

بل حقه

بارجاعه النصب الى غير ذلك من القواعد المقررة في محلها فان تلك القواعد وان لم يسمع كلها او جلها من العرب لكن ما يجده من محافظتهم
عليها في الموارد التي تصفحناها مما يوجب القطع او الظن بتاسيس الواضع لتلك القواعد ووضعه اياها ويسمى الحكم المستفاد منه عند
علماء الادب حكما قياسيا ويمكن ارجاع هذا بنوع من التوجيه الى علامة الاطراد وحجية هذا الطريق مما لا خلاف فيه ومنها صحة
الاستثناء وعدمها وهذه العلامة توجب تمييز اللفظ الصالح للعموم وضعا من غيره كما تقول في الجمع المحلى انه يفيد العموم عند عدم العهد
بنفسه لصحة الاستثناء منه وان المفرد المحلى لا يفيده ما لم ينضم اليه اعتبار زايد على مدلوله لعدم صحة الاستثناء منه كذلك لا يقال صحة
الاستثناء انما تقتضي ان يكون المستثنى منه مستعملا في العموم اما كونه على وجه الحقيقة فلا ضرورة ان اللفظ المستعمل في العموم مجازا يصح ان يستثنى
منه وايضا يتوقف العلم بصحة الاستثناء على العلم بعموم اللفظ فلو توقف العلم بعموم اللفظ على العلم بصحة الاستثناء كان دورا وكذا الكلام
في العلم بعدم صحة الاستثناء لانا نقول المراد صحة الاستثناء من غير بناء على التاويل فيندفع الاحتمال المذكور ولكن هذا انما يستقيم على ما
نذهب اليه من ان الاستثناء لا يوجب التجوز في لفظ العام كما سيأتي بيانه ثم نمنع توقف العلم بصحة الاستثناء وعدمها على العلم بعموم اللفظ على حد
ماسبق واعلم ان بعضهم عد من العلامات جعل اطراد الاستثناء علامة للعموم وعدمه علامة لعدمه وفيه انه ان اعتبر الاستثناء من غير بناء على اعتبر فظ
التاويل لم يحتج الى اعتبار الاطراد والا لم ينفعه اعتباره فان المجاز قد يطرد وربما يلحق بهذه العلامة صحة التقييد وعدمها ويستند الى الاصل
في التقييد ان يكون احترازيا ومنها اصالة عدم النقل وهي كالقياس من الدلايل وليست من العلايم فيستدل بها عند ثبوت حقيقة ومجاز
في زمان على ثبوته في زمان اخر سابق او لاحق اذا ثبت استعماله فيه كقول الاكثر بان الامر حقيقة في الوجوب عرفا فكذا لغة وشرعا لاصالة عدم
النقل وهل التعويل على هذا الاصل من حيث افادته الظن نظرا الى عدم الاختلاف غالبا فيبعد وروده او من حيث التعبد لان مرجعه الى عدم
نقض اليقين السابق فيطرد وجهان اظهرهما الاول لان المدار في مباحث الالفاظ على الظن مع ان الوجه الثاني لا يجري حيث يكون الاستشهاد
بثبوته في الزمن المتاخر على ثبوته في الزمن المتقدم ومنها القياس على ما ذكره جماعة وهو عبارة عن اثبات معنى للفظ الحاقا له بما يشابهه
او اثبات لفظ لمعنى الحاقا له بمشابهه كاثبات ان الامر يدل على التكرار لدلالة النهي المشابه اياه في الدلالة على الطلب عليه وان السارق حقيقة
في النباش لشبهه به في الاخذ على الخفية وتمسكوا في ذلك بوجوه ضعيفة والحق عدم التعويل على ذلك لانه لا يحصل به ظن يوثق به ونقول
لا نسلم حجية مطلق الظن في مباحث الالفاظ بل تقتصر على ما ثبت حجيته باجماع او دليل غيره لان عدم امكان التوصل الى العلم بموضوعات الالفاظ
او الى العلم بالمراد كما هو الوجه فيه اولا لا يوجب جواز التعويل على كل ظن مع ثبوت بعض الطرق القطعية التي افاد الدليل حجيتها ونرد هنا ابحاث
نظير ما اوردنا في مبحث حجية اخبار الاحاد ويمكن ان يتمسك ايضا بما دل من الروايات على منع التعويل على القياس والاستحسان فانها وان كانت
واردة في موارد الاحكام الشرعية لكنها بعمومها واطلاقها تتناول المقام ايضا حيث يستفاد من مساقها ان لا تعويل على القياس من حيث
كونه قياسا هذا وقد اورد بعضهم للمجاز علامات اخر منها ان يوجد اللفظ مستعملا في معنيين ويعلم انه حقيقة في احدهما بخصوصه ويشك
في الاخر فيحكم بكونه مجازا فيه لئلا يلزم الاشتراك المخالف للاصل على ما سيأتي بيانه وهذا انما يتم اذا كان بين المعنيين علاقة مصححة
للتجوز كما ستنبه عليه ومع ذلك فهو انما يصلح دليلا لا علامة وقد يستند الى ذلك لخلافهما في الجمع وهذا انما يحتاج اليه اذا علم ان اطلاقه
على احدهما على الحقيقة ولم يعلم انه من حيث الخصوصية او باعتبار قدر مشترك فينبغي كون الوضع للقدر المشترك بخلاف الجمع وكونه لكل منهما
بالاصل المذكور ومنها ان يتعين في اطلاقه على المعنى انضمامه الى مشاكله كالطبخ في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا ومنها التزام تقييده في
اطلاقه على معنى بحيث لا يستعمل فيه عند الاطلاق كيد الشمال ونار الحرب ونحوهما وهذا ليس بشيء لان التحقيق ان كلا من لفظي اليد والنار
استعارة تخييلية مستعملة فيما وضعت له ولو سلم انها مجاز كما ذهب اليه بعضهم من انها مستعملة في صورة وهمية شبيهة بمعناها الاصلي فلعله
بعد غير مستقيمة لانتقاضها بمثل لفظ المثاقة فانه لا يستعمل في المبالغة الا مقيدا والتزام كونه مجازا بعيد عن التحقيق

فصل متى ورد من المتكلم

لفظ وعرف مراده بالقراين الخارجية من شواهد علمية او امارات ظنية مما يعول عليه في المحاورات العرفية حمل عليه سواء كان حقيقة او مجازا
واذا انتفت القراين الخارجية فان اتحد معناه الحقيقي ولم يحتمل المقام غيره مجازا حمل عليه كما سيأتي وان تعدد فلا يخلو اما ان يكون بطريق الاشتراك
او النقل فان كان الاول فان كان لبعض المعاني اشتهار او اختصاص في عرف المخاطبين حمل عليه والا بان انتفى الامران وجب الوقف والرجوع الى
الاصول وعلى هذا القياس مشترك الكتابة اذا تجرد عن القرينة كحديث لا سبق المحتمل للفتح فيدل على تحريم اخذ المال المشترط وللسكون
فيدل على حرمة العمل ويلزمها حرمة المال المبني على الاول والاصالة جواز الفعل مع احتمال ترجيح الثاني لخصوص المقام باصالة عدم حركة
العين وباصالته للاول فيرجح على الفرع وقد يتطرق هذان الوجهان في اللفظ المسموع اذا شك في حركته ولو لتطرق النسيان اليه والاخبار
فيما اذا تساوى الاصل والفرع فيه كذلك مفردا وجمعا وان اختص الاختصاص باحد المعنيين او الاشتهار فيه بعرف احدهما وبالاخر في
عرف الاخر ففي الحمل على ما يقتضيه عرف المتكلم او المخاطب او الوقف وجوه هذا اذا علم بعلم المتكلم بعرف المخاطب وجهل به وان علم بعدمه حمل على
مقتضى عرف المتكلم بلا اشكال كما انه يحمل على عرف المخاطب اذا علم بعلم المتكلم بعدم علمه بعرفه وان كان الثاني فان علم سبق النقل على الاستعمال

او العكس فلا كلام والا امكن ترجيح المعنى المنقول عنه مع العلم بتاريخ الاستعمال والمعنى المنقول اليه مع العلم بتاريخ النقل اخذا باصالة تاخر الحادث
ما لم يعتضد خلافه بشواهد خارجية ومن هنا دفع النزاع في الالفاظ التي ورد مستعملة في الشرع مما تعارض فيه العرف واللغة فقيل بتقديم
اللغة للاصل وقيل بتقديم العرف بدلالة الاستقراء وهو قوي ثم للفظ احوال خمسة معروفة مخالفة للاصل هي المجاز والاشتراك والنقل و
التخصيص والاضمار فلا يصار اليها الا بدليل فان قضى الدليل بعضا منها معينا تويع مقتضاه وان اقتضى بعضا منها لا بعينه فهذه صور تعارض
الاحوال والتعارض يقع في مادة واحدة فصاعدا بين حالتين منها فصاعدا فان دار الامر بين المجاز والاشتراك قدم المجاز لكثرته انواعا و
افرادا وسعته واستغنائه عن تعدد الوضع الغير الثابت واما الرخصة والوضع الثانوي والتأويل على القول بتوقف صحة المجاز عليه
فهو امر ثابت لا سبيل الى نفيه فلا يعارض حدوث الوضع المحتمل وقد يرجح المجاز باستغنائه حقيقته عن القرينة وابلغيته واوفقيته بالطبع
مع ما فيه من تيسر بعض انواع البديع فيعارض بابعدية الاشتراك عن الخطاء او مع عدم القرينة وخفائها يتوقف وفي المجاز يحمل على
الحقيقة فيؤدي الى خلاف المقصود وباطراد الاشتراك وصحة الاشتقاق منه بالمعنيين اذ كان مما يشتق منه وفي هذا نظر واستغنائه عن
الحقيقة والعلاقة وليس فيه مخالفة ظاهر مع ان المشترك ايضا قد يكون اوفق بمقتضى الحال حيث يتعلق القصد بالاجمال وبتيسر ايضا بعض
انواع البديع ولا خفاء في ان هذه الوجوه مع معارضتها بالوجوه المتقدمة لا تصلح لاثبات الوضع لان مرجعها الى مجرد الاستحسان واذا دار
بين النقل والاشتراك رجح الاشتراك لانفراد النقل عن الاشتراك بعد مشاركتهما في الحاجة الى تعدد الوضع بالاحتياج الى هجر المعنى الاول
مع اصالة عدمه وعدم احتياج الاشتراك اليه هذا اذا اريد بالمنقول المنقول بالغلبة والهجر كما هو الظاهر ولو اريد به ما وضع للمعنى الثاني لمناسبة المعنى
الاول من غير بناء على الهجر او حصوله امكن ترجيح الاشتراك ايضا باصالة عدم هذه الملاحظة ومنه يظهر رجحان الاشتراك على الارتجال ايضا
هذا وقد يرجح النقل بان الاشتراك يقتضي تعدد الحقيقة فيختل الفهم دون النقل وهو استحسان لا سبيل الى اثبات اللغات به واذا دار بين
الاضمار والاشتراك رجح الاضمار لان وجوب الاضمار من توابع عدم الاشتراك ولوازمه بالنسبة الى بعض موارد الاستعمال فلا يصلح لمعارضته وقد
يعارض ذلك بان الاشتراك اغلب من الاضمار فيرجح عليه وهذه الغلبة على تقدير تسليمها ليست بحيث تصلح لمكافأة ما مر واذا دار بين
التخصيص والمجاز رجح التخصيص لكثرته وشيوعه بالنسبة الى المجاز وان قلنا بانه منه اذ المراد بالمجاز هنا ما عدا التخصيص بقرينة المقابلة و
التقييد هنا في حكم التخصيص بل اولى منه ولهذا يرجح عليه حيث يدور الامر بينهما لان عموم التخصيص وضعي فيرجح على ما عمومه حكمي واذا دار
بين التخصيص والاشتراك رجح التخصيص لرجحانه على المجاز الراجح على الاشتراك واذا دار بين المجاز والنقل رجح المجاز لرجحانه على الاشتراك
الراجح عليه واذا دار بين الاضمار والنقل رجح الاضمار لرجحانه على الاشتراك الراجح على النقل واذا دار بين المجاز والاضمار قيل بتساويهما
لاحتياج كل منهما الى القرينة ويمكن ترجيح المجاز لغلبته واذا دار بين التخصيص والاضمار فالترجيح للتخصيص لغلبته واعلم ان كلا من التخصيص
والمجاز والاضمار قد يكون قريبا من نوعه وقد يكون بعيدا منه فيعتبر ما قررناه من الترجيح في كل من النوعين والانواع بالنسبة الى المماثل
في نوعه او الادون واما القريب من مرجوح النوع والبعيد من راجحه فلا يجري فيه اطلاق ما ذكر بل لا بد من ملاحظة جهته مع جهة
الاخر واعتبار الترجيح فقد يرجح بعيد النوع على بعيد الشخص اذا زاد بعده على بعد الاخر وقد يتوقف مع التساوي والامر في ذلك موكول
الى النظر ولا سبيل فيه الى الضبط وكذا الكلام فيما اذا دار الامر بين مجازين او تخصيصين او اضمارين في مورد واحد او موردين فيتوقف
مع التساوي ويرجح مع الاختلاف نعم اذا ورد خطابان وقام الدليل على ان الحكم في احدهما بالخصوص خاص فاحتيج الى ارتكاب التخصيص
او التجوز او الاضمار فيه وامكن التخلص عنه بارتكابه في الاخر فالظاهر قصر المنصرف على مورد الدليل وسنبين ذلك في مبحث التخصيص واعلم
ان حجية ظواهر الالفاظ موضع وفاق وعليه مبنى التفهيم والتفاهم في المحاورات قديما وحديثا ولا فرق بين الظهور المستند الى نفس اللفظ
كالحقيقة او الى القرائن الحالية او المقالية ولا بين الالفاظ الملفوظ بها والمكتوبة واما ظواهر الكتابة بحيث يكون المرسوم محتملا للفظين
او الفاظ ويكون بعضها اظهر فالظاهر جواز التعويل عليها ايضا فيما وضع للافادة والاستفادة لا سيما اذا انقطع طريق التعيين كما في كتب الاخبار
والفتاوى اذ لو اريد بها ما هو خلاف الظاهر لبينه عليه لئلا تفوت الفائدة في تدوينها او يلزم الاغراء بالجهل ومن هذا الباب حديث
الماء يطهر ولا يطهر فان فيه وجوها سبعة اظهرها ان يكون الاول مبنيا للفاعل والثاني للمفعول وكذا حديث الدنيا راس
كل خطيئة فان الظاهر ان الدنيا كلمة وراس كلمة وان احتمل بعيدا ان يكون الدنيار كلمة واس بضم الهمزة وتشديد السين بمعنى الاساس
كلمة الى غير ذلك واعلم ايضا ان الكتابة قد يتطرق اليها احتمال الاشتراك والنقل والزيادة والنقصان الاصليين فيصح التمسك في نفيها بالاصل
مع الظن به وقد تتعارض الاحوال وتعرف وجوه الترجيح فيه مما مر في الالفاظ ولو تطرق اليها احتمال الغلط جاز التعويل مع ظن
الصحة على اصالة عدمه

فصل قد اشتهر بينهم ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وان الاستعمال اعم

من الحقيقة والمجاز وبين هاتين القاعدتين بحسب الظاهر تدافع لكن لكل منهما مورد مخصوص فمن موارد القاعدة الاولى ما لو علم المعنى
الحقيقي وجهل المراد فيحمل على المعنى الحقيقي عند التجرد عن القرائن لظهوره ورجحانه ولان بناء المحاورات عليه وهذا مما لا نزاع لاحد فيه

وقد حكى الاتفاق عليه غير واحد منهم ولا فرق في ذلك بين ان يكون السامع مخاطبا باللفظ او لا ومنها ما لو اتحد المستعمل فيه وجهل
الموضوع له والمراد ان يتحد منه ما يحتمل ان يكون اللفظ حقيقة فيه وان كان مستعملا في غيره ايضا اذ اعلم بكونه مجازا فالاكثر على انه حقيقة
في ذلك المعنى وربما نقل الاتفاق عليه لان ظاهر الاستعمال والمتبادر منه ذلك ولانه اذا وجب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي عند الجهل بالمراد
وجب حمل اللفظ على ذلك عند العلم به ايضا اذ لا يعقل للعلم بالمراد وعدمه اثر في ذلك ويؤيده ما قيل من ان الحقيقة ارجح من المجاز لتوقفه على
الوضع والعلاقة والنقل والقرينة والحقيقة انما تتوقف على الوضع فالحمل عليها اولى وعن ابن جني انه مجاز لان اكثر اللغة مجاز وفيه ان اراد الاكثرية
بحسب الاستعمال فممنوع لشهادة الوجدان على خلافه وان اراد الاكثرية بحسب المعنى فمسلم لكنه لا يجدي لمعارضته بما هو اقوى منه من اكثرية الاستعمال
في المعنى الحقيقي وبعض اهل العصر اشترط فيه التفحص والتتبع الحاقا له بالخطاب الشرعي حيث انه لا يكون دليلا للفقيه الا بعد بذل الجهد في الفحص
عن المعارض وفيه نظر لانه ان ادعى عدم حصول الظن بالموضوع له بمجرد الاستعمال فورود المنع عليه ظ وان ادعى عدم حجية الظن الحاصل
منه ما لم يحصل العجز عن تحصيل ما هو اقوى منه بالتتبع والفحص فمدفوع بعد مخالفته لظاهر كلمات القوم بان ما دل على حجية مثل هذا الظن
في مباحث الالفاظ من اجماع او غيره ان اقتضى حجيته مط فلا وجه لتخصيصه في المقام بهذا الاشتراط والا فلا وجه لتخصيصه بهذا الاشتراط بالمقام
ولعله يعمم الاشتراط وان تعرض لذكره في خصوص المقام وهو قوي ويمكن تنزيل كلمات القوم على وجه لا ينافيه وتوقف الفاضل المعاصر
بين الحمل على الحقيقة والمجاز نظرا الى ان المجاز متداول شايع ولا يتوقف الا على مجرد ثبوت الوضع كالحقيقة فلا مرجح لاحدهما وفيه ما عرفت على
ان المتداول الشايع هو سبك المجاز عن الحقيقة اذ المجاز الذي لا حقيقة له وان قلنا بجوازه سلمنا لكنه نادر جدا فيستبعد حمل الاستعمال عليه
والتزام حقيقة غيره يتوقف على سبق الاستعمال فيه والاصل عدمه وكان هذا الاصل هو الذي دعاه الى ما اعتبارا منع توقف المجاز على الحقيقة
وظني انه لا حاجة اليه لان الغالب سبق الاستعمال وكونه في هذا المعنى ليس باولى من غيره فلا يتوقف على المنع المذكور فتدبر ومنها ان يتعدد
الموضوع له والمستعمل فيه ويتحد الوضع ويكون بعض موارده بحيث يحتمل ان يكون داخلا في الموضوع له بان يكون المعتبر فيه المفهوم
الاعم فيكون حقيقة فيه ويحتمل عدمه بان يكون المعتبر فيه المفهوم الاخص فيكون مجازا فيه فيبنى على الدخول وان المعتبر هو المفهوم
الاعم لاصالة الحقيقة المجردة عن المعارض فان اصل الاستعمال ثابت والكلام في تعيين مورد الوضع فينهض ظ الاستعمال دليلا على تعيين عمومه
ويؤيده اصالة عدم ملاحظة الخصوصية حيث يتوقف ملاحظة الخاص على ملاحظته كما لو تردد ما بين ان تكون اداة الاستثناء
موضوعة لخصوصيات مطلق الاخراج او اخراج الاقل فقط فيرجح الاول لما مر واما اصالة عدم تحقق الوضع في مورد الشك فلا يصلح معارضا للاصل
المذكور لان ظ فينهض حجة عليه هذا ولم اقف منهم على كلام فيه لغير ما يؤذن مقالتهم في المورد السابق بالموافقة لما ذكرنا ومنها
ما لو استعمل اللفظ في معنيين لا يكون بينهما علاقة التجوز فيحتمل الاشتراك بينهما وان يكون موضوعا لمعنى ثالث وللمعنيين اخرين فيستعمل
فيهما مجازا والمعتمد الاول لان ظ الاستعمال يعين الوضع للمستعمل فيه وينفيه عن غيره فيلزم تعدده فيهما دفعا للزوم الغلط وكذا الحال فيما
لو تعدد المستعمل فيه وتحققت العلاقة في جانب دون اخر وعلم بالوضع لذي العلاقة كاللفظ المستعمل في الكل وفي الجزء الذي لا ينتفي
بانتفائه اذا علم الوضع للجزء فيبنى على الاشتراك بينهما لما مر ومنها ما لو جهلنا وضع اللفظ ووجدناه تارة مستعملا بغير قرينة واخرى
محفوفا بها وجوزنا ان يكون المراد به في الاستعمالين معنى واحدا فعلى ما مر يكون الاستعمال حقيقة في الموضعين والمعنى واحد ويجري
فيه النزاع المتقدم ومنها القاعدة الثانية ان يتعدد المستعمل فيه ويجهل الموضوع له او يعلم الوضع في البعض ويجهل في الباقي و
يكون بحيث يحتمل الاشتراك والمجازية لوجود العلاقة المعتبرة وهذا القيد لا بد من اعتباره وان لم اقف على من يعتبره اذ بدونه يتعين المصير الى
الاشتراك لامتناع الحمل على الغلط وبعد ثبوت الوضع لما لم يثبت الاستعمال فيه وقد مر ذكره في بعض موارد القاعدة السابقة فالسيد بنى
في ذلك على الاشتراك ويجعل استعمال اللفظ في المعاني المتعددة كاستعماله في المعنى الواحد من غير فرق والاكثر على ان المجاز اولى من الاشتراك
وان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز بمعنى ان الاستعمال في مثل المقام بمجرده لا يقتضي شيئا منهما وهذا هو الحق لان الاشتراك يتوقف
على تعدد الوضع فحيث لا دليل عليه فالاصل عدمه وايضا سبب التجوز معلوم الحصول بخلاف سبب الاشتراك للشك في الوضع واسناد المسبب
المعلوم الى السبب المعلوم اولى من اسناده الى سبب غير معلوم والفرق بين متحد المعنى ومتعدده انه على تقدير الاتحاد لا ريب في ثبوت اصل
الوضع من حيث توقف صحة الاستعمال عليه فينبغي تعيين الموضوع له فيصلح الاستعمال دليلا على تعيينه بخلاف صورة التعدد فان
القدر اللازم لصحة الاستعمال انما هو الوضع للبعض ويبقى الزائد عليه ولا يصلح الاستعمال دليلا على اثباته نعم لو ثبت اجمالا بدليل اخر
صح ان يجعل الاستعمال دليلا على تعيينه كما في الصورة السابقة فان قضية الاستعمال على ما ساعد عليه التحقيق لا تزيد على ذلك ولئن
سلم ان الاستعمال بنفسه ظاهر في الحقيقة فيمكن الفرق ايضا بان الظهور في الصورة الاخيرة مع ضعفه بمعارضة الاصل منقوض باظهرية المجاز من
الاشتراك لغلبته عليه فلا يبقى وثوق به بخلاف الصورة السابقة وما يقال من ان اصالة عدم تعدد الوضع على تقدير الاشتراك معارضة باصالة
عدم ملاحظة العلاقة على تقدير المجازية فيتساقطان مدفوع لان ملاحظة العلاقة من شرائط صحة الاستعمال ولوازمها على تقدير عدم

تعدد الوضع فلا يصلح اصالة عدمه لمعارضته اصالة عدمه وطرد التحقيق يأتي في محله ان شاء الله وقد يفصل في المقام بين ما اذا كان احد المعاني
اعم من الباقي وبين غيره فيختار في الاول ان معناه الحقيقي هو المعنى الاعم لانه لو كان حقيقة في غيره فقط او في الجميع لزم المجاز او الاشتراك وكلا
المعنيين منهما مخالف للاصل واما اذا كان حقيقة في الاعم كان حقيقة في الجميع هذا التعليل وان قرره المفصل فيما اذا استعمل اللفظ في معان
احدها قدر مشترك بين بقية المعاني لكنه يجري ايضا فيما اذا استعمل اللفظ في معنيين وكان احدهما اعم من الاخر ولم يعلم كونه موضوعا لاحدهما
بخصوصه كما قررنا والتحقيق عندي انه ان تبين استعمال اللفظ في الخاص من حيث الخصوصية فوضعه للعام او للقدر المشترك غير نافع للمجازية
والاشتراك ان صح التعويل على امثال هذه التعليلات في معرفة الموضوعات وان لم يعلم الاستعمال كما هو الغالب رجع الى متحد المعنى لان اللفظ اذا وجد مستعملا
في معنى ثم شك في استعماله في معنى اخر يبني على انتفائه عدم التعدد وقد عرفت ان اللفظ اذا كان متحد المعنى تعين حمله على الحقيقة واعلم انه لو تعدد المستعمل
فيه وشك في تعدد العلاقة فالظاهر التوقف لمعارضة غلبة المجاز بغلبة عدم تحقق العلاقة المعتبرة بين المعاني واصالة عدم الوضع باصالة عدم حصول
مجوز التجوز في خصوص محل البحث وان ثبت القاعدة الكلية للشك في متعلقها به

فصل الحقيقة الشرعية وهي الكلمة المستعملة
في معناها الشرعي بوضع شرعي فخرج بقولنا في معناها الشرعي ما استعمل في غيره ولو بوضع شرعي كابرهيم وبقولنا بوضع شرعي الكلمة
المستعملة في معناها الشرعي بوضع لغوي او عرفي او بوضع شرعي لمعنى اخر فان المتبادر منه ان يكون بمقتضاه الاولي لان الظاهر منه ان يكون
الوضع سببا مستقلا في صحة الاستعمال وليس الامر في المجاز كذلك وينبغي ان يعتبر قيد الحيثية في الوضع الشرعي ليخرج مثل لفظ الحسن و
الحسين فانه وان كان لمسماهما تعلق بالشرع لحكم الشارع بوجوب اتباعهما والاعتراف بامامتهما وعصمتهما الا انه لم يضع اللفظين لهما
من حيث كونه شارعا بمعنى ان لا مدخلية لكونه شارعا في التسمية بخلاف مثل لفظ الصراط والميزان والجنة والحساب بناء على انها
حقائق في معانيها الشخصية او المخصوصة فان لجهة الشرع مدخلا فيها لان الغرض الداعي الى وضعها انما هو بيان اثارها الشرعية وبحكمه
فنظير ذلك وضع الفقيه والاصولي وغيرهما اسامي لاولادهم فان ذلك لا يصيرها حقائق فقهية او اصولية مثلا وان قدر لهم تعلق
بتلك الصناعة بخلاف ما وضعوه ليستعمل في عرفهم بالاعتبار المذكور ثم ان فسر الشارع بالنبي فالمراد به هنا نبينا وان فسر به تعم فان قلنا بان
واضع اللغات تعالى عدا الالفاظ المبحوث عنها غيره تعم فلا اشكال والا احتيج الى اعتبار الحيثية المذكورة ايضا للفرق بين الحقائق الشرعية
وغيرها وينبغي تخصيصه على التقديرين الاخيرين بالوضع في شرعنا الاظهر وان احتمل التعميم لعدم مساعدة كلمات القوم عليه ثم هذا الحد
كما ترى يتناول باطلاقه ما اذا كانت منقولات او موضوعات مبتدئة سواء وجد المناسبة ح ولم تلاحظ او لم توجد والنوع الاخير
هي الحقيقة الدينية التي اثبتها المعتزلة حيث عرفوها بانها ما لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما وخصوها باسماء الذوات
والصفات كالمؤمن والكافر وما يشتق منه دون اسماء الافعال كالصلوة والحج فانهم ارادوا بقولهم او معناه ان لا يعرفوه ولو بطريق
المجاز ليتعين كونها موضوعات مبتدئة فانه اذا تحققت المناسبة فقد عرفوا المعنى اجمالا لعلمهم بصحة الاستعمال على حسب نوع المجاز وربما
يرشد اليه قولهم في الاحتجاج بان الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات ولا مناسبة مصححة للتجوز ومنه يظهر انهم وان قصدوا
الدعوى عند التحرير بين الانواع الثلثة لكنهم انما يقولون بثبوت النوع الثالث منها هذا لكن لقائل ان يقول لا يلزم من انتفاء العلاقة
المصححة للتجوز هنا على تقدير تسليمه ان تكون موضوعات مبتدئة اذ لا نسلم ان المناسبة المعتبرة في النقل التعييني لا بد ان تكون مصححة
للتجوز وكيف كان فليس في التعرض لمقالتهم كثير فائدة فلنقتصر على ما ذكرناه واذ تحقق معنى الحقيقة الشرعية **فنقول قد اختلف** القوم
في اثباتها ونفيها **فذهب الى كل** فريق والظاهر من مثبتي المتقدمين اثباتها بالوضع التعييني لكن ذكر الحاجبي في رد ايراد اورد على
بعض حجج المثبتين **ما يوضحه** انه ان اريد ان الشارع استعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية مجازا ثم اشتهرت فافادت بغير قرينة
فهو المدعى والظاهر انه اراد الاشتهار في لسان الشارع دون غيره ولو معه فان ذلك لا يثبت المدعى فيستفاد منه ان مقصود المثبتين اثبات
الوضع ولو على سبيل التعين وهذا منه خلاف ما هو المعروف من مقالتهم ومخالف لما تقتضيه ظاهر حججهم **ثم من المتأخرين**
من فصل بين الفاظ العبادات والمعاملات فاثبتها في الاول ونفاها في الثاني ومنهم من فصل بين ما يكثر استعماله وبين غيره فذهب الى
الاثبات بالوضع التعيني في الاول والى النفي في الثاني **ثم من النافين** من ذهب الى صيرورة هذه الالفاظ حقيقة عند المتشرعة في زمن
الشارع **ومنهم من** خصه بالالفاظ المتداولة ويظهر من بعضهم نفي ذلك ايضا حيث ذكر ان الشارع لم يستعمل هذه الالفاظ في
معانيها الشرعية الا مجازا وقد يحكى عن بعضهم نفيها فيما تقدم على زمن الصادقين ايضا ومن عدا القولين الاولين قولا بثبوت الحقيقة
الشرعية فقد سمى الاخير اصطلاحا وربما عزي الى الباقلاني القول بان هذه الالفاظ باقية في معانيها اللغوية والزيادات شروط
لقبولها وصحتها وهو غير ثابت **ثم النزاع** هنا اما في الالفاظ التي هي حقيقة عند المتشرعة في معانيها الشرعية واستعملها الشارع
ولم يعلم انه من مصطلحاتهم او في الالفاظ التي كانت حقيقة فيها في اول من وقع منه هذا النزاع اعني زمن الصادقين على ما قيل فلو جهلنا
متعارفا **ولعل الاول** اوفق بالاعتبار ويظهر من بعضهم ان النزاع في مطلق الالفاظ التي هي حقائق عند المتشرعة وهو بعيد اذ منها

ما نعلم انه من مصطلحاتهم فكيف يتصور وقوع النزاع فيه **اذا عرفت** هذا فالذي يقوى عندي ان جملة من تلك الالفاظ قد كانت حقايق في معانيها الشرعية في الشرايع السابقة كالصلوة والصوم والزكوة والحج لثبوت ماهياتها فيها كما يدل عليه قوله تع حكاية عن عيسى بن مريم واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وقوله تع لابرهيم واذن في الناس بالحج وقوله تبارك اسمه كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم الى غير ذلك **واذا ثبت** ان هذه الماهيات كانت متقررة في الشرايع السابقة ثبت كون هذه الالفاظ حقيقة فيها في لغة العرب في الزمن السابق لتدينهم بتلك الاديان وتداول الفاظها بينهم وعدم نقل لفظ آخر عنهم بازائها ولو كان لقضت العادة بنقله ولا يقدح وقوع الاختلاف في ماهياتها بحسب اختلاف الشرايع وان قلنا بان مسمياتها الماهيات الصحيحة كما هو المختار لان اختلافها بحسب الكيفية كانت فاسدة حال الوضع لانا نلتزم بانها موضوعة بازاء القدر المشترك الصحيح فيكون الاختلاف في المصاديق لا في نفس المفهوم كاختلاف مصاديق ماهياتها المعتبرة في شرعنا باختلاف الاحوال تمكنا وعجزا وذكرا ونسيانا وغير ذلك فكما لا يوجب هذا الاختلاف تعدد الوضع مع تفاحشه في البعض كالصلوة فليكن الاختلاف المذكور كذلك **ثم على تقدير** تحقق هذه الحقايق في الشرايع السابقة فهل هي بوضعه تع لها فيها او بوضع اول نبي شرعت تلك الماهيات في شرعه او بغلبة الاستعمال في لسانه او لسان متابعيه او الجميع وجوه يمكن معرفتها بما قدمنا مما يأتي من الحجج فعلى ما اخترناه تكون تلك الالفاظ حقايق لغوية في معانيها الشرعية حيث ان الحقيقة اللغوية هي الحقيقة التي تكون قبل زمن النبي صلى الله عليه وآله كما هو الظ ولا ينافي كون تلك العبادات توقيفية لان معانيها الشرعية على هذا البيان مجهولة الكنه والحقيقة ولا سبيل الى معرفتها بعد العلم بالاختلاف في امور كثيرة الا بالتلقي من صاحب الشريعة واما غير تلك من الالفاظ التي لم يثبت مشروعية معانيها في الشرايع السابقة فان كانت مما تشتد الحاجة اليها فالظ ثبوت النقل فيها بغلبة الاستعمال في زمانه صلى الله عليه وآله في لسانه ولسان متابعيه بحكم العادة وليس هذا بالحقيقة الشرعية كما نبهنا عليه والا فحيث نعلم بحصول النقل فيه من الازمنة المتأخرة وسيأتي لك توضيح بعض هذه المواضع **حجة** القول الاول وجوه **الاول** وهو المعروف من المتقدمين القطع بان الصلوة والصوم والحج اسماء لمعانيها الشرعية لتبادرها منها الى الفهم عند الاطلاق وان ذلك لا يكون الا بتصرف الشارع ونقله اياها الى تلك المعاني والجواب ان التبادر المدعى ان كان بالنسبة الى زماننا اهل الشرع فمسلم لكن لا يثبت به الا الحقيقة عندهم وان كان بالنسبة الى زمان الشارع فممنوع لانه لا سبيل الى المنع بعد وقوع النقل لما مر من ان المسائل اللغوية يكتفى فيها ولو بنقل الواحد **لانا نقول** الظاهر ان المستدل بل لم يطلع على اكثر مما اطلعنا عليه في المقام فنقل التبادر منه على تقدير عدم ثبوته عندنا بعد الفحص موهون على ان كلام المرتضى في دعوى التبادر بالنسبة الى زمانه لا زمان الشارع فالكلام المذكور مع ما فيه مناقشة ظاهرة سلمنا لكن لا نسلم ان ذلك لا يكون الا بنقل الشارع لجواز ان يكون بغلبة الاستعمال بين المتشرعة في زمانه **الثاني** ان هذه المعاني مما تشتد الحاجة الى ايرادها والتعبير عنها فمقتضى الحكمة ان يضع الشارع بازائها الفاظا ليستغني بها عن تكلف القرينة مع ان في الوضع من السلامة من الاخلال بالفهم ما ليس في القرينة اذ ربما تخفى فيخل فهم المقصود ثم اذا ثبت الوضع فليس الموضوع الا هذه الالفاظ المتداولة على السنة اهل الشرع وذلك ظ **والجواب** ان مرجع هذا الوجه الى الاستحسان ولا تعويل عليه سيما في اثبات الوضع مع انها لا تقتضي خصوص الوضع بل ما يوجب الغناء عن تكرير القرينة ولو بنصب قرينة عامة كقوله كلما اطلقت هذه الالفاظ فالمراد معانيها الشرعية مجازا اما لانه بقرينة على الخلاف او بفهمهم ذلك بقراين الاحوال **الثالث** الاستقراء فانا تتبعنا استعمال الشارع لهذه الالفاظ فوجدناه يستعملها غالبا في معانيها المخترعة عنده حتى كاد ان لا يوجد استعماله اياها في معانيها اللغوية مع ما نرى من كثرة استعماله لها وتكررها في كلامه فان ذلك يفيدنا الظن بانه قد بنى من اول الامر على نقل هذه الالفاظ الى معانيها الشرعية الا ترى انا نحكم على الالفاظ المتداولة في عرف ارباب العلوم والصنايع بانها منقولات عندهم بمجرد غلبة استعمالهم اياها في معانيها المخترعة عندهم وان انضم الى ذلك النقل في بعض الموارد وظ ان عرف الشارع لا يقصر عن عرفهم في ذلك فليحكم بالنقل هنا كما يحكم به هناك **والجواب** ان غلبة الاستعمال لا يوجب البناء على النقل لجواز البناء على التجوز فان رجح الاول بانه اوفق بالحكمة رجع الى اثبات الوضع بالاستحسان وقد مر فساده وتمثيل ذلك بالالفاظ المتداولة عند ارباب العلوم والصنايع مدفوع بان النقل التعييني غير ثابت في كثير من تلك الالفاظ وان تحققت الغلبة فيها ولو قلنا بثبوته هناك كما صدر عن البعض فمبني على المسامحة رعاية لبعض الامارات الضعيفة اذ لا يترتب عليه ثمرة فيه **ولا يذهب عليك** ان هذا الاستقراء ليس بالاستقراء الذي ذكرنا انه حجة في مباحث الالفاظ **الرابع** نقل جماعة من العلماء وقوعها وظ ان هذه المسئلة لغوية يكتفى فيها بنقل الواحد فضلا عن المتعدد لا يقال نقل البعض وقوعها معارض بنقل غيرهم عدم وقوعها فلا يبقى تعويل عليه **لانا نقول** المثبت مقدم على النافي لان مرجع النفي الى عدم الاطلاع غالبا وهو لا يصلح للمعارضة مع ما مر التنبيه عليه على ان القول بالاثبات اشهر فهو بالترجيح على تقدير التكافؤ اجدر **والجواب** ان مستند المثبتين ربما كان بعض الوجوه المتقدمة والاتية بل المعروف منهم الاستناد الى الحجة الاولى كما عرفت وهي لا تنهض دليلا على الاثبات ولم يتجه الاستناد الى نقلهم فان نقلهم ليس حجة في نفسه بل من حيث افادته الظن ولا وثوق به على تقدير ضعف المستند وقد مر التنبيه عليه سابقا **فان قلت** ضعف المستند المذكور لا يقتضي ضعف النقل لجواز ان يكون لهم مستند آخر لم يتعرضوا لذكره **قلت** لا ريب ان خلاف الظ من مقتضى الاستناد الاول ولا يكفي في الوثوق مجرد الاحتمال **الخامس** ان علماء الاعصار والامصار كانوا لا يزالون

يحملون هذه الالفاظ على معانيها الشرعية ويستدلون بها في موارد الحاجة ومواضع الخلاف ولم يكن لهم على ذلك من نكير وذلك اجماع منهم
على ان هذه الالفاظ كانت في عرف الشارع حقايق في معانيها الشرعية **والجواب** ان الاجماع المدعى على الحمل المذكور ان كان بالنسبة الى المتشرعة
فمسلم لكن لا يثبت به الدعوى كما لا يثبت بما قالوه وان كانت بالنسبة الى المنكرين ايضا فممنوع سلمنا لكن استعمال الشارع لهذه الالفاظ لا يكاد
يوجد مجردا عن القراين المعينة للمراد فلعل منشا حملهم لها على هذه المعاني وجود تلك القراين دون الوضع **السادس** ان كثيرا من هذه الالفاظ
كلفظ الصلوة والصوم والزكوة والحج والطواف والركوع والسجود كانت حقايق في معانيها الشرعية في الشرايع السابقة كما يرشد اليه تتبع القصص الواردة
في القران وغيره فيثبت المقصود فيها بضميمة اصالة عدم الهجر وفي الباقي بضميمة عدم القول بالفصل اذ لا فرق هنا بين النفي والاثبات
الكليين اما التفاصيل التي ذهب اليها المتاخرون فلا عبرة بها لوقوعها بعد ما انعقد عليه اجماع المتقدمين لا يقال لا يلزم من كون تلك الماهيات
مشروعة في الامم السابقة ان يكون تلك الالفاظ موضوعة بازائها لجواز ان يكون قد وضع بازائها الفاظ اخر ورد الحكاية عنها بهذه الالفاظ
لانا نقول هذا الاحتمال مدفوع باصالة عدم تعدد الوضع على انه لو وقع ذلك لنقله لنا نقلة اللغة واذ ليس فليس **والجواب** ان كلام المثبتين ليس
صريحا في الاثبات الكلي وان عزي اليهم ولو سلم فصحة الاستناد في مثل المقام الى عدم القول بالفصل ممنوعة بعد ما تبين الحال واتضح وجه
المقال على ان الذي اراده المثبتون كما يظهر من كلامهم وصرح به بعضهم هو ان الشارع نقل تلك الالفاظ عن معانيها اللغوية ووضعها
بازاء معانيها الشرعية لا انها كانت موضوعة لتلك المعاني قبل زمان الشارع بل ربما يشعر كلام بعضهم بانكار ذلك ففي البناء على
الدليل المذكور نقض لكلام الفريقين واحداث قول ثالث في البين **السابع** وهو يختص باثباتها بالوضع التعيني ان العادة قاضية بان هذه
الالفاظ قد كثر الشارع استعمالها في معانيها الشرعية دون معانيها اللغوية لفهمه توفر دواعيه عليه ومساس حاجته اليه حيث انه
كان لا يزال يبين للناس احكامها ويحثهم على المواظبة عليها ويامرهم بتعلم وظايفها وادابها وتعليم غيرهم اياها وذلك كله غالبا لا
يكون الا بتكرير الالفاظ المعينة بازائها وكل لفظ بلغ في معناه المجازي هذه الغاية واستمر على هذه المثابة ولو اياما قليلة فلا
ريب في صيرورته حقيقة في المعنى المجازي كما يشهد به الاعتبار السليم وحيث ان هذا الدليل لا يساعد على الاثبات الكلي اقتصر بعضهم على
حسب ما يتناوله من الالفاظ التي يتداول ذكرها وتمس الحاجة غالبا الى استعمالها وعول على اصالة عدم النقل فيما عداها **والجواب**
ان الغلبة في لسان الشارع مسبوق بالغلبة في لسان الاخرين فقضية حكم العادة نظرا الى كثرتهم وتوفر دواعيهم على الاستعمال فيكون صيرورتها
حقيقة عندهم متقدما على صيرورتها حقيقة عند الشارع وبعد صيرورة اللفظ حقيقة عندهم يتبعهم لسان الشارع لان لسان الواحد
من القوم تابع للسان الاخرين فلا يتحقق اذن الا الحقيقة عند المتشرعة وبهذا المقال يتبين وجه القول الاول بل الثاني ايضا من النقل
الحكاية عن النافين ويمكن رده بان النقل المذكور انما حصل في لسان الشارع وغيره فتخصيصه بغيره ايضا لا وجه له اذ كما لا يمكن نسبة
النقل المذكور الى الشارع فقط لعدم استقلاله به كذا لا يمكن نسبته الى المتشرعة فقط لعدم استقلالهم به وتوجيه الثاني بالغلبة منقوض
برجحان الاول بالنسبة مع ما فيه من الخروج عن المعنى المتنازع فيه **واستدل** المفصل بين الفاظ العبادات وغيرها بان العبادات ماهيات مخترعة
في الشرع بخلاف المعاملات وتوابعها كالبيع والصلح والهبة والدين والرهن والاجارة والعارية والوديعة والغصب والقصاص والدية وغيرها
فانها باقية على حقايقها الاصلية اذ لم يتصرف الشارع فيها الا بان جعل لها شرايطا واحكاما وذلك لا يقتضي اختلاف ماهيتها لان الشرط خارج عن حقيقة
المشروط ومن هنا قالوا العبادات توقيفية دون المعاملات وارادوا بذلك موضوعاتها بمعنى ان موضوعات العبادات تتوقف على بيان الشارع دون
موضوعات المعاملات فان المرجع فيها الى العرف ولم يريدوا احكامها فان الاحكام كلها توقيفية لا بد فيها من الاخذ من الشارع **واجيب** بمنع الاطراد في
المقامين اما في العبادات فلان مثل لفظ الاحرام والطواف ونظايرهما باق على معناه الاصلي اذ لم يجعل الشارع لها الا شرايط وهو لا يقتضي الاختلاف
في المهية واما في غيرها فلان لفظ الخلع والمبارات والنكاح والايلاء والعدالة والفسق والطهارة والنجاسة والحدث وغيرها منقولات في الشرع الى
بعض مفاهيمها من اهل اللغة وليست بالفاظ عبادات **وفيه نظر** لكن يرد ان مستند هذا القايل في ثبوت النقل في الفاظ العبادات راجع الى
الوجوه المتقدمة وقد عرفت ما فيها **حجة** القول بالنفي وجوه **الاول** اصالة عدم وقوع النقل في كلام الشارع لانه حادث فيستصحب عدمه
تمسك به جماعة كصاحب المعالم وغيره وهو انما يقتضي نفي الحقيقة الشرعية في الظاهر دون الواقع كما يقتضيه الوجه الاتي **الثاني** ان الشارع لو
نقلها الى معانيها الشرعية لفهمها المخاطبين بها حيث ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقلوا الينا لمشاركتنا لهم في التكليف و
اشتراطه به ولو نقل فاما بالتواتر ولم يقع قطعا والا لما وقع الخلاف فيه واما بالاحاد وهو لا يفيد القطع على ان العادة في مثله تقتضي وقوع التواتر
لا يقال ان اريد تفهيمهم اياها تفهيمهم المعاني المنقولة من حيث كونها منقولة كما هو الظاهر منعنا الملازمة اذ لا نسلم ان التفهيم بهذه الحيثية شرط
التكليف وان اريد تفهيمهم المعاني من غير ملاحظة حيثية فلا نسلم بطلان التالي ضرورة ثبوت التفهيم كذلك ووقوع النقل الينا بالتواتر لانا نقول
المراد هو الوجه الاول والدليل على اعتبار الحيثية انه لو لم يقع التفهيم كذلك لانتفى فائدة الوضع وكانهم تركوا اهمال المقدمة تعويلا على ظهورها
والجواب منع الملازمة الثانية ان اريد نقل النقل الينا اذ الشركة في التكليف لا تقتضي الا بيان المراد وهو يمكن بذكر القرينة ولا حاجة

الى التصريح بالنقل وان ريد نقل المراد فبطلان التالي مم لا يبقى لا فائدة في منع الملازمة اذ على تقدير عدم نقلهم لا يكون لنا سبيل الى اثبات النقل
فيتم ما اراده الثاني لانا نقول غرض الثاني على ما يرشد اليه كلامه اقامة الدليل على عدم الوقوع لا بيان عدم الدليل على الوقوع ففي المنع المذكور
نقض لدعويه ولا يلزم من منع الملازمة نفي احد الطرفين لجواز اتحاد الاتفاقية مع ان ادلة المثبتين لا تختص بالنقل فغيبته لا تقتضي القدح في قولهم هذا
مع ان الدليل المذكور مبني على مقدمات اخر مم لان مخالفة قوم لا تقتضي نفي التواتر عند اخرين وعدم افادة نقل الاحاد للقطع لا يخرجها عن
الحجية لما عرفت من ان لكل في مباحث اللغة على الظن غالبا وقولهم العادة تقتضي في مثله التواتر مم لظهور المراد غالبا في الخطابات الشرعية
فلا يكون في نقل النقل على تقدير وقوعه كثير فائدة **الثالث** ان هذه الالفاظ لو كانت منقولة في الشرع لزم خروج القران عن كونه عربيا
والتالي بط فكذا المقدم بيان الملازمة ان هذه الالفاظ لم يضعها واضع لغة العرب بازاء هذه المعاني فلا تكون عربية وقد اشتمل القران عليها
فلا يكون عربيا لان ما بعضه عربي وبعضه غير عربي لا يكون كله عربيا **واما بطلان** التالي فلقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا **والجواب**
ان العربي اعم مما وضعه واضع لغة العرب ووضعه غيره بتبعه في لغته وكذا الكلام في صحة سائر اللغات ولهذا تجدهم يعدون منقولات
كل لغة منها سلمنا لكن نمنع كون الناقل لها في الشرع والواضع للغة العرب غيره تعالى سلمنا لكن بطلان التالي مم ولا ينافيه وصف القران بكونه
عربيا لان المراد انه اسلوبه عربي لا ان جميع الفاظه عربية لاشتماله على الفاظ معربة كسجيل ومشكوة وعلى اعلام لم يضعها واضع لغة
العرب كابرهيم واسمعيل وزيد ويمكن ان يجاب ايض بمنع الملازمة اذ على تقدير النقل لا يوجب ان يكون استعمالها في القران حقيقة تبعا
لاوضاعها الشرعية بل يجوز ان يكون مجازات تبعا لاوضاعها اللغوية فان المجازات الحادثة عربية قطعا لكن تنتفي معه ثمرة النزاع
بالنسبة الى استعمالاته تعالى **واجاب** العضدي وغيره بانا لا نسلم انها لا تكون ح عربية كيف وقد وضعها الشارع لها حقايق شرعية مجازا
لغوية والمجازات المستحدثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها وكلامهم هذا يقتضي ان تكون استعمالاته تعالى لها حقايق ومجازات باعتبارين
فتدخل في العربية باعتبار كونه مجازات وان خرجت عنها باعتبار كونها حقايق وهو بمعزل عن التحقيق لان المجاز على ما مر تحقيقه عبارة
عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة فاستعمال الشارع لها بعد النقل ان كان بالنقل فهو حقيقة شرعية لا غير وان كان بالعلاقة فهو مجاز لغوي
لا غير وان ريد ان الشارع قد اعتبر كلا الامرين في استعماله فهو مع بعده عن الانظار السليمة يتضمن استناد عبث الى الشارع تعالى عنه لان في التعويل
على احد الامرين غنية عن اعتبار الاخر وليس في اعتبارهما معا تاكيد للدلالة او لصحة الاستعمال ان لم نقل بان فيه وهنا لذلك لعدم مساعدة
الطريقة الجارية بين اهل الاستعمال عليه والظاهر من طريقة الاكثرين ان بين وضعي الحقيقة والمجاز تضادا وتنافيا فيمتنع اجتماعهما في استعمال
واحد وقد يمنع بطلان التالي ويجعل الضمير للسورة ولو بتاويل المذكور والمقروء **واعترض** حينئذ بانه قد اطلق عليه القران والسورة بسبب
قرانا اذ يصدق عليها انها بعضه وبعض الشيء غير الشيء **واجيب** تارة بان القران موضوع للقدر المشترك بين الكل والجزء بدليل وقوع الحنث اذا حلف
ان لا يقرأ القران فقرأ بعضه فيصدق على المجموع وعلى الابعاض كلفظ الماء فيصدق ان السورة قران وبعض القران باعتبارين كما يصدق على ماء النهر
انه ماء وبعض الماء باعتبارين واخرى بان القران موضوع للقدر المشترك واخرى للمجموع من حيث المجموع فيصدق ان السورة قران بالاعتبار الاول
وبعضه بالاعتبار الثاني من غير حاجة الى اعتبار زائد **وهذا** الجواب ضعيف لان لفظ القران موضوع للمجموع فقط كاسماء سائر الكتب كما
يشهد به التبادر ولا ينافيه صدق قرائته عرفا بقراءة بعضه لصدق قراءة السورة والاية بقراءة ابعاضها ايض مع انهما موضوعتان للمجموع فقط بل هذه
مسامحة عرفية في التعليق مرجعها الى تنزيل تعلق الفعل بالبعض منزلة تعلقه بالكل وهذا لا يختص بالمقام بل له نظائر كثيرة مع انه ان اريد بها سورة
ما فيها هذا اللفظ فالاشكال وارد باعتباره ايض وان اريد غيرها فتعيينه عن مساق الاية نعم لو اجيب بحمل القران على معناه اللغوي استقام ولم
يتجه عليه الاشكال الاخير ويمكن حمل كلام المجيب عليه بتكلف **ثم لا** يظهر الثمرة بين القول بثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني او التعيّني
والقول بالنفي مطلقا فيما اذا وردت تلك الالفاظ في كلام الش مجردة عن القرينة فانها تحمل على معانيها الشرعية بناء على الاول وعلى معانيها اللغوية
بناء على الثاني لما تقدم من ان كل لفظ اصطلحه المتكلم في معنى فحيثما ورد في كلامه حمل على مصطلحه قضاء لحق التبادر وهذا انما يتم اذا ثبت تأخر
الاستعمال عن زمن النقل ويمكن اثباته حيث لا شاهد عليه بالخصوص بدلالة الغالب عليه ان تم وباصالة التاخر على ما سياتي وهذه الثمرة جارية
ايض بين القول بالوضع التعيني والقول بالنفي مط عند العلم بتاخر زمن الاستعمال عن زمن النقل واما عند الجهل به كما هو الغالب فقد قطع بعض محققي
المتاخرين بعدم الحكم بالتاخر باصالة التاخر لانتقاضه بتيقن سبق الاستعمال في الجملة تحقيقا للغلبة فلا يترتب الثمرة **اقول** بعد تيقن السبق المحصل
للغلبة لا ينافي ترتب الثمرة بل يحققها الا ان يكون المراد ترتبها من حيث الوضع لكن يهون معه اثر المنع وايض انما يرفع اليقين الاجمالي حكم الاصل على
تقدير تسليمه اذا ادى الى عدم حصول الظن بحيث يكون التعويل عليه من حيث افادته كما في المقام وهو مم ولا ثمرة بين القول بالنفي مع اثبات النقل في
زمانه وبين القول بالاثبات تعيينا او تعينا على تقدير العلم بالتاخر وكذا مع عدمه ان عملنا اصل التاخر والا فالثمرة ظاهرة بين القول
بثبوتها بالوضع التعيني وبين القولين الاخرين اذ الغالب تاخر الاستعمال عن زمن النقل التعيني ولا ثمرة بينهما ومما قررنا يتضح الحال في الثمرة
بين المذهب المختار وبين سائر الاقوال ثم **اقول** ولقائل ان يرفع الثمرة ويلتزم بحمل هذه الالفاظ حيثما وردت في كلام الش مجردة عن القرينة

على معانيها الشرعية وان لم يثبت نقلها فيستند في ذلك الى امور **الاول** ان الغالب لمتداول استعمال الشارع لها في معانيها الشرعية لمسيس
الحاجة اليه دون معانيها اللغوية فحيثما وردت في كلامه تعين حملها على المعنى الشرعي الحاقا لها بالاعم الاغلب لكن هذا لا يطرد في جميع
الالفاظ **الثاني** ان هذه الالفاظ قد اشتهرت في عرف الشارع في معانيها الشرعية كما مر بحيث لا نعلم تقدم استعمالها على زمن
الاشتهار كما هو الغالب فقضية الاصل تاخره ومعه يتعين حملها على معانيها الشرعية وان لم يثبت النقل لتقدمها الحال المشهور وهذا ايضا
لا يطرد **الثالث** ان الشارع قد استعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية اضعاف ما نقل الينا قطعا لما مر واستعماله اياها في غير معانيها
الشرعية زائدا على القدر المعلوم غير ثابت فحيثما نجد استعماله اياها من دون قرينة يتعين حملها على القسم الاول لانه المتيقن صدوره
عنه دون القسم الثاني للشك في صدوره عنه والاصل عدمه فان استشكل هذا بانه لا ريب في ان الشارع قد استعمل الفاظا كثيرة في معانيها
اللغوية فينتقض الاصل بهذا اليقين الاجمالي فالجواب عنه ما مر **فصل اختلفوا في ان الفاظ العبادات هل هي اسام**
للصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة وهذا النزاع انما يتفرع على القول بان هذه الالفاظ موضوعة بازاء معانيها الشرعية سواء قيل بالتعيين
او بالتعين في زمان الشارع او غيره واما على ما عزي الى الباقلاني من انها باقية على معانيها اللغوية كما مر فان اراد بقاءها على تلك المعاني الى
زماننا هذا فالنزاع لا يتوجه اليه ووجهه ظ ومن محققي المتاخرين من فرع النزاع على القول بان هذه الالفاظ مستعملة عند الشارع
في معانيها الشرعية سواء كان بالنقل اولا ووافقه فيه بعض المعاصرين **وفيه** نظر اذ لا ريب في ان الشارع قد استعمل هذه الالفاظ
كلا او بعضا في غير الصحيحة كما سيأتي فكيف يتأتى لاحد انكار ذلك نعم ربما يتصور النزاع في انه هل الاستعمال الشائع لها في المعاني الصحيحة على
تقدير ارادة معانيها الشرعية او الاعم منها ومن الفاسدة فلا يتوقف على تقدير ثبوت النقل لكنه بعيد عن تحرير المعروف وقولهم هل
اسام للصحيحة او الاعم ظاهر او صريح في ان النزاع فيه بحسب الوضع لا مطلق الاستعمال ودون التاويل فيه خرط القتاد ويساعد على ما ذكرنا
ظاهر الادلة الآتية **ثم المراد** بالفاظ العبادات ما يكون مدلولها ماهية مخترعة في الشرع للتقرب بها كالصلوة والزكوة والحج والصوم
دون ما ليس كذلك كالزيارة والعبادة والقرائة والركوع والسجود فان المدار فيها على اوضاعها اللغوية والعرفية وما ثبت لها في الشرع من شرط
فانما هو شرط لرجحانها ومطلوبيتها لا لحصول ماهياتها ومسمياتها فان القرائة المباحة او المرجوحة قراءة حقيقة وكذا الزيارة والعبادة وغير
ذلك وهذا ظ لا ستره عليه واما الفاظ المعاملات فسياتي تحقيق القول فيها **اذا تقرر** هذا فالحق ما ذهب اليه الاولون لنا وجوه **الاول**
تبادر المعاني الصحيحة منها وقد مر انه علامة الحقيقة وصحة سلب الاسم عن غير الصحيحة وعدم تبادر المعنى الاعم منها وقد تقدم انهما علامة المجاز
فتكون حقائق في الصحيحة مجازات في الفاسدة لا يقال ان اريد بالتبادر ما يكون ناشئا عن الاطلاق فبعد تسليمه لا يثبت المقصود لا نم صحة
سلب الاسم عن الفاسدة لعلها مبنية على التاويل بتنزيل الفاسدة منزلة المغاير نظرا الى عدم ترتب الفائدة المقصودة منها عليها فلا
تدل على كونها مجازا فيها لانا نقول معيار الفرق والتميز في نظائر المقام انما هو الوجدان ونحن اذا راجعنا وجداننا وجدنا المعاني الصحيحة متبادرة
من تلك الالفاظ مع قطع النظر عن اطلاقها ووجدنا صحة سلبها عن الفاسدة من غير ابتنائها على التاويل فلا يصغى الى المنع المورد على المقامين
الثاني لا ريب في ان في الشرع ماهيات مخترعة مطلوبة هي ذوات اجزاء وشرائط قد تصدى الشارع لبيانها ببيان اجزائها وشرائطها واحكامها
وحث في المواظبة عليها وظ ان هذه ليست الا العبادات الصحيحة وحيث كان تسهيل طريق التفهيم والتفاهم بتاديته الالفاظ مست الحاجة
الى نصب الفاظ على تلك الماهيات **اما** بالوضع فقضية الحكمة والعادة ح ان يكون الوضع بازاء تلك الماهيات المطلوبة لا الاعم منها لئلا
يختل فهم المراد في الموارد التي هي اهم موارد استعمالها لانها مع ما فيه من الاقتصار على قدر الحاجة **واما** بالتجوز فلا يكون المستعمل فيه في اكثر
الموارد كموارد الامر والبيان في ذكر الشرائط والاحكام ونحو ذلك الا تلك الماهيات لا الاعم منها لعدم تعلق الطلب حقيقة الا بها وعدم
تعلق القصد بيان غيرها وعدم كون الشرائط والاحكام ثابتة لغيرها وظ ان هذه الموارد هي معظم موارد استعمال هذه الالفاظ حتى
انه يندر استعمالها في غيرها فتصير تلك الالفاظ حقائق في تلك الماهيات بالغلبة وهو المطلوب لا يق يجوز ان يكون قد تجوز بها واستعملها في
المعنى الاعم واطلقها على المعنى الذي اراده من باب اطلاق العام على الخاص لا من حيث الخصوصية لئلا يلزم سبك مجاز من مثله لانا نقول هذا
بعيد فان الظ ممن يتجوز بلفظ في معنى اخر غير انه يتجوز به فيه لا في غيره ولا ينبغي التامل في حجية مثل هذا الظهور في مباحث الالفاظ
وكذا الكلام لو قلنا بصيرورتها حقائق بغلبة الاستعمال في لسان المتشرعة ولو مع الشارع او بصيرورتها حقائق قبل زمانه **الثالث** ما ورد
في الاخبار المستفيضة من نحو لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل الى غير ذلك مما يدل
بظاهره على نفي الماهية عند انتفاء بعض الاجزاء والشرائط فيلزم ان لا يكون اللفظ موضوعا لها ح وتتم المقصود فيها عند انتفاء غير ذلك
الاجزاء والشرائط وفي غير تلك العبادات بعدم القول بالفصل **واورد** بالمنع من تعلق النفي في تلك الموارد بنفس الماهية لجواز ان تعلقه بما
هو خارج عنها كالصحة والكمال كما في قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا عمل الا بنية ونحو ذلك على ان حمل النفي في الرواية
الثانية على نفي الماهية غير ممكن لصحة الصلوة في صورة نسيانها او عدم القدرة على قرائتها او كون المصلي ماموما وكذا الرواية

ع
خرطت العود اخرطه
واخرطه خرطا قشرته
والقتاد شجر له شوك
وهو الاعظم وفي المثل
من دونه خرط القتاد
صحاح

وفيه نك
اذا امعنت النظر في كلام
بعض المعاصرين في كتابه القوانين
عرفت ان مراده ان الالفاظ التي وقع النزاع
فيها وحصل فيها الوضع في لسان المتشرعة في المعاني
المستحدثة وصارت اسامي لها هل الاصل في استعمال الشارع
كونه استعملها في الصحيحة فيكون عند المتشرعة فيها
حقيقة بخصوصها او الاعم فيكون عندهم
فيه حقيقة لان الوضع عندهم
تبع لاستعماله ولا ينافي
الاصل المذكور قولهم
اسامي او موضوعة
للمعاني المستحدثة فتامل جيدا
منه رحمه الله

الثالثة انه قد يصح الصوم مع عدم بيتوتة من الليل والجواب ان ظاهر اللفظ انما يقتضي نفي الماهية لتعلقه بها وحمله على نفي صفاتها
بالنقد يراد وبالتجوز خروج عن الظاهر فلا يصار اليه من غير ضرورة تلجئ اليه والحاقه ببعض نظايره قياس فلا يلتفت اليه وعد البطلان في
بعض الصور لا يورث القدح في الحمل المذكور لشيوع التخصيص ورجحانه على ساير انواع المجاز على ان الكلام يتم بالرواية الاولى ايضا الرابع
ان جميع العبادات مطلوبة للشارع متعلقة للامر ولا شيء من الفاسدة كذلك فلا شيء من الفاسدة بعبادة وهو المطلوب اما الصغرى فلان ترتب
الاول لطلاق الامر المتعلقة بها وتلك الثاني ان العبادة ليست الا ما ترجح فعله على تركه وظاهر ان الرجحان انما يتحقق بعد تعلق
الشرع طلبه بها فلا بد في كونها عبادات من كونها متعلقة لطلب الشارع وامره وهو المقصود في الصغرى واما الكبرى فظاهر ضرورة ان الامر الشرعي لا يتعلق
بالفاسد والا لخرجت عن كونها فاسدة ويمكن ان يناقش في الوجه الاول بالتزام التقييد في تلك الاطلاقات وفي الثاني بالمنع من تفسير
مطلق العبادة بما ترجح فعله على تركه بل ذلك معنى الصحيحة منها دون الاعم فانه اعم من الراجح وغيره نعم يعتبر ان يكون نوعها راجحا في الجملة
ليتميز عما ليس بعبادة ولا يخفى ما في المقامين من التعسف لا سيما الاخير ولو قيل بالفرق بين اسم العبادة واسامي العبادات وان الاسم مخصوص
بالصحيحة بخلاف الاسامي كان اوضح الخامس لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للصحيحة كان لها وجه ضبط في المعنى الموضوع له كالصحيحة
او المبرئة للذمة او المطلوبة للشارع او نحو ذلك واما اذا كانت موضوعة للمعنى الاعم لم يكن لها وجه ضبط بحيث يمكن تعقله حتى يصح ان
تكون تلك الالفاظ موضوعة بازائها ولا يمكن القول بانها موضوعة لجملة من تلك الافعال لعدم صدقها عندهم على كل جملة منها
ولا يصح اخذها على وجه يعتبر فيه الصدق عرفا للزوم الدور فان الصدق عرفا يتوقف على الوضع فلو توقف الوضع عليه كان دورا وربما
يحكى عن البعض التخلص عن هذا بتعيين جملة من الاجزاء فقال في لفظ الصلوة انها موضوعة بازاء الاركان المخصوصة مع الطهارة
وبمثله في غيرها وقد وقفت على مثل هذه الدعوى في كلام الفاضل المعاصر حيث ادعى ان الصلوة اسم للتكبيرة والقيام ق
والركوع والسجود وان البواقي شرط لمطلوبيتها وايد ذلك بمقالة الفقهاء ان تلك الامور اركان بخلاف ما عداها وفساده واضح للقطع
بان مجرد الاتيان بتلك الاجزاء غير مصحح للاطلاق مع انها لو كانت موضوعة بازائها لزم عدم الصدق عند انتفاء بعضها كالتكبيرة
والقيام ولو حصلت مع ساير الاجزاء والشرايط والتزامه على هذا المذهب تعسف واضح وليس في تسميتها اركانا ما يشعر بانها تمام المسمى
كما لا يخفى على من وقف على مصطلحهم في لفظ الركن نعم يمكن التفصي عن اصل الاشكال بالتزام كونها موضوعة للاعم من الصحيحة ومما
يقاربها في الهيئة عرفا فلا يلزم الدور السادس انها لو لم تكن موضوعة لخصوص الصحيحة لزم ارتكاب التقييد في الاوامر المتعلقة بها
لظهور انها لا تتعلق بالفاسدة والتقييد على خلاف الاصل واما اذا كانت موضوعة للصحيحة فلا يلزم ذلك وهذا ضعيف اذ لا عبرة
بهذا الاصل ونظايره في اثبات الاوضاع حجة القول بانها موضوعة للمعنى الاعم وجوه منها التبادر وعدم صحة سلبها عن
الفاسدة والجواب المنع من ذلك كما ترى لا يتاتى انكار التبادر في ذلك غير مسموع بعد شهادة العرف عليه فان من اخبر بان زيدا
يصلي لا يفهم منه الا انه متشاغل باتيان هذه الماهية من غير دلالة على كونها صحيحة او فاسدة ولهذا لو اخبر بعد ذلك بان صلوته
تلك كانت فاسدة لم يعد مناقضا لكلامه السابق ولا منافيا لظاهره لانا نقول بعد المساعدة على الاخفاء المذكور ان القرينة
الحالية في مقام الاخبار قائمة على عدم ارادة الصحيحة بخصوصها وهي بعد الاطلاع على السراير وكثيرا ما يكون المقصود بالاخبار عنها
بيان حال الفاعل لها من تلبسه بتلك الافعال وتشاغله بها من غير تعرض لبيان الصحة والفساد فيصلح ان ينهض ذلك قرينة على ارادة المعنى
الاعم وظاهر ان تبادر المعنى من اللفظ عند قيام القرينة لا يوجب الوضع له ومنها ان كون هذه الالفاظ موضوعة للصحيحة على تقدير
تسليمه لا يقتضي ان لا يطلق على الفاسدة حقيقة بدليل ان الاعلام موضوعة بازاء تمام الاشخاص بشهادة قولهم دلالة زيد على يده
واصبعه دلالة تضمنية ومع ذلك يصدق عليه بالوضع السابق عند انتفاء بعض اجزائه او زيادته عليها ويلزم من ذلك ان تكون
حقيقة في الاعم وهو المطلوب والجواب ان فرض اختصاص الوضع بالصحيحة يابى عن صدق الاسم على الفاسدة حقيقة الا ان يدعى انقلاب
الوضع الى الوضع للاعم وان كان على خلاف ما قصده الواضع بمساعدة العرف نظرا الى الغائهم قيد الصحة وهذا على الظاهر مما لا يمكن
الالتزام به واما التمسك بالعلم فمدفوع بانه انما يوضع بازاء نفس الشخص مع ما يتبعه من البدن من غير تعيين لمقدار مخصوص منه
فيصدق عليه حقيقة عند نقصان جزء منه وزيادته عليه وليس الوضع في جميع المركبات بهذه فلا سبيل الى الالحاق والتعدية ومنها المشابهة مه
ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للصحيحة لزم فيما لو نذر ان يعطي مصليا حال تشاغله بالصلوة درهما ان لا يبرء ذمته باعطائه
لمن يراه مصليا وان كان عنده في اعلى مراتب العدالة والصلاح ما لم يبحث عن كيفية صلوته ويطلع على صحتها الواقعية باستكمالها
الاجزاء والشرايط وذلك مما لا يلتزم به احد وكذا الكلام في جواز الايتمام به والجواب اما اولا فبالنقض بما لو نذر الاعطاء لمن يصلي
بالصلوة الصحيحة مع ان الاشكال المذكور وارد عليه على القول بالاعم ايضا واما ثانيا فبالحل وهو ان قضية اصالة صحة افعال
المسلمين على ما تقرر في الشرع عدم وجوب البحث والتفتيش في المقامين والاكتفاء بظاهر الحال ما لم ينكشف الخلاف ولهذا يحكم في

المقام الاول بعد البرائة اذا انكشف الخلاف ويلزم القائل بالاعم ان يلتزم بالبرائة منه بل وفيما اذا تبين الفساد قبل الاعطاء ولو عند القائل
ايض وهو من اقبح المفاسد اللازمة على هذا القول اللهم الا ان يتفصى عنه بان المتبادر من الاطلاق خلاف ذلك فيرجع عند التحقيق الى
ما ذكرنا واما ما يتوهم من ان افعال المسلمين انما تحمل على الصحيح عندهم دون الواقع فلا يجدى في المقام فضعيف بل قضية الادلة الدالة على ذلك
في المقام ونظائره الصحة الواقعية ولولا ذلك لما حل اكل ذبائحهم ولا لبس الجلود التي توجد في ايديهم الى غير ذلك الا بعد العلم بحصول
التذكية الشرعية وهو خلاف الاجماع وسيما لهذا زيادة بيان في محله ان شاء الله ومنها ان هذه الالفاظ مستعملة في الصحيحة والفاسدة
فالاولى ان تكون موضوعة للاعم ليكون استعمالها فيهما على الحقيقة كما هو الاصل والجواب ان وقوعها مستعملة في خصوص الصحيحة مما
لا ريب فيه ومعه لا يتم الاولوية المدعاة كما مر مرارا على انا قد بينا ما يوجب الخروج عن مقتضاها على تقدير تسليمها ومنها صحة تقسيمها
الى الصحيحة والفاسدة وصحة وصفها بهما ولولا ان المقسم والموصوف اعم لم يصح ذلك والجواب ان التقسيم والوصف قرينة على انها مستعملة
في المعنى الاعم والاستعمال اعم من الحقيقة كما مر وان يقال صحة تقسيمها ووصفها باعتبار معناها الحقيقي ممنوع ومنها انها لو كانت موضوعة
للصحيحة لزم تكرار معنى الطلب في الاوامر المتعلقة بها والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان الامر يرجع الى الامر بالمطلوب اذ هو
معنى الصحيحة فيكون المعنى اطلب مطلوبي وهو المراد بالتالي واما فساده فظاهر وايض لا معنى للصحيحة الا ما تعلق به الطلب فاذا كان متعلق الطلب
هو الصحيحة لزم الدور لتوقف الطلب على الصحة والصحة على الطلب والجواب انا لا نعتبر الصحة جزءا لمدلول اللفظ بل نعتبرها صفة له خارجة
عنه وح فلا تكرار ثم المراد بالصحة موافقة الفعل للطلب الواقعي فيتوقف الطلب الظاهري عليه لا يوجب الدور واما الطلب الواقعي فهو
لا يتعلق بالفعل الصحيح اعني ما يكون صحيحا قبل تعلق الطلب به بل يتعلق بالفعل من حيث هو والصحة من لوازمه وتوابعه او بما يكون صحيحا بذلك
الطلب فلا اشكال ومنها ما ورد في الروايات المستفيضة من الامر باعادة الصلوة عند حصول بعض المنافيات وهي عبارة عن الاتيان
بالفعل ثانيا بعد الاتيان به اولا فيكون المراد بها المعنى الاعم اذ ليس الامر هناك باعادة الصحيحة وعلى قياسه الكلام في سائر الالفاظ والجواب
ان ذلك لا يقتضي الا مجرد الاستعمال وهو لا يقتضي الحقيقة كما مر غير مرة ويكفي في صدق الاعادة عرفا مجرد سبق العزم على الفعل والتشاغل
ببعض اجزائه على ما يساعد عليه الاستعمال في المقام وغيره فليس في شيء منهما دلالة على كون الوضع للاعم ومنها انها لو كانت اسامي للصحيحة
لزم ان يدل النهي عنها على صحتها والتالي بط فكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي ح انما يتعلق بالصحيحة لان دائرته انما يتعلق بما هو موضوع بازائها
على ما هو المفروض فلا بد من امكانها حتى يصح تعلقه بها والا لكان النهي عنها عن امر ممتنع وهو ممتنع واما بطلان التالي فواضح على ما سيأتي
بيانه والجواب ان هذا الدليل انما يثبت مجرد الاستعمال وهو لا يوجب الحقيقة مع انه يمكن ان يكون المراد بها الماهية الصحيحة بتنزيل النهي على نفي
الفعل لا المنع من ايقاعه او يكون اللفظ مستعملا في الصحيحة حال ذكر النهي ويكون الفساد طارئا عليها بالنهي لكن هذا انما يتم اذا كان الفعل مطلوبا
على الوجه المنهي عنه قبل النهي وقصد بالنهي انشاء عدم مطلوبيته به ومنها انها لو كانت موضوعة بازاء الصحيحة لزم ان يكون مورد النذر
فيما لو نذر ان لا يصلي في مكان مرجوح هي الصلوة الصحيحة والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان التقدير انها موضوعة للصحيحة واما
بطلان التالي فلان تعلق النذر بها يستلزم النهي عنها وهو يستلزم فسادها على ما سيأتي وفسادها يستلزم عدم تعلق النذر بها اذ التقدير
انه متعلق بالصحيحة لا غير وما يقتضي وجوده عدمه فهو محال مع ان النذر المذكور منعقد والجواب اما اولا فبالنقض بما لو نذر ان لا يصلي
صلوة صحيحة فيأتي فيه الاشكال المذكور بعينه بناء على الاعم ايض ولو منع جواز تعلقه بها ح لاتجه لنا منع جوازه على التقدير الاول ايض
الا ان يجعل تعلقه بها قرينة على ارادة الاعم لكن لا يثبت به الا مجرد الاستعمال على ان تعلقه بالاعم يستلزم تعلقه بنوعيه من الصحيح والفاسد
ان تخصيصه بغير الصحيح غير صحيح فيأتي الاشكال المذكور بالنسبة الى تعلقه بالصحيح وفيه نظر واما ثانيا فبالحل وهو ان النذر ح انما
يتعلق بالصحيحة والفساد انما يأتيها بعد تعلق النذر بها فلا منافاة والمعتبر في صحة تعلق النذر بشيء امكانه على تقدير عدم تعلق النذر
به لا امكانه مط اذ لا دليل عليه غاية ما في الباب ان يمتنع الحنث فيه ويكون اثر النذر مجرد الفساد ولا دليل على خلافه وقد يتوهم تعلق
النذر ح بما يكون صحيحا على تقدير عدم تعلق النذر به بتركه فيحنث بفعله وان وقع فاسدا وله ايض وجه لان النذر انما يتعلق بالصحيح حال
النذر فلا ينافيه لحوق الفساد من جهته نعم لا يتحقق منه الحنث الا اذا اتى به قاصدا به القربة وهو لا يكون الا مع زعم عدم فسادها بالنذر
ومنها ما ذكره بعض المعاصرين من انها لو كانت اسامي للصحيحة لزم ان يكون لكل صلوة ماهيات متكثرة بحسب اختلاف احوال المكلفين
كالحاضر والمسافر والحافظ والناسي والشاك والصحيح والمريض والمضطر والامن والخائف الى غير ذلك مع اشتمال كل واحد من هذه الاقسام
على اقسام عديدة سيما اذا اعتبر بعضها مع بعض واما على القول بانها موضوعة للاعم فلا يلزم ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد على
مهية واحدة وايض لا مدخل لاشتراط شيء بشيء في اعتباره في التسمية والجواب اما عن الاول فبان مجرد كون الصلوة اسما للصحيحة لا يوجب
اختلاف تلك الاقسام بحسب المهية لجواز ان يكون الاختلاف فيها بحسب العوارض الطارية على مهية واحدة وهي مهية الصحيحة سلمنا لكن لا نسلم
بطلان التالي اذ لم يأت عليه بحجة وبينة واما عن الثاني فبالمنع من عدم المدخلية كيف وقضية الاشتراط زوال المشروط وهو

[illegible]

يوجب

يوجب انتفاء الاسم **ومنها** ما ذكره المعاصر المذكور ايضا وهو ان الفقهاء قد اتفقوا على بطلان الصلوة بزيادة احد اركانها كالركوع مثلا وظاهر
الركوع الزائد فاسد لتعلق النهي به مع انهم اطلقوا عليه لفظ الركوع فذلك شاهد على انه حقيقة في المعنى الاعم ولا يمكن ان يراد به صورة الركوع
اذ لا تبطل الصلوة بمجرد المكث مقدار الركوع منحنيا لاخذ شيء من الارض ويتم الكلام في البواقي بعدم القول بالفصل **والجواب** انهم ارادوا
بزيادة الركوع زيادة صورة الركوع بقصد كونها ركوعا والاولى ان يقال مع عدم قصد كونها غير ركوع لان زيادتها من غير القاصد ايضا توجب
البطلان ومجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة كما مر غير مرة على انا نقول ليس الركوع من اسامي العبادات بل هو على حد القيام والقراءة والاستقرار ونحوها
في البقاء على المعنى الاصلي وما ثبت لها في الشرع من شرط فليس شرطا لتحققها بل لصحتها ومطلوبيتها هذا غاية ما يتخيل في ادلة الفريقين بقي
الكلام في الثمرة **فنقول** ذكر جماعة ان فائدة النزاع تظهر في اجراء اصل البراءة عند الشك في جزئية شيء او شرطيته للعبادة والشك في المانعية
راجع الى الشك في الشرطية من حيث ان عدم المانع شرط بالمعنى الاعم فانه على القول بانها موضوعة للاعم يمكن اجراء الاصل المذكور في نفيها
بعد تحصيل ما يصدق عليه الاسم لان الامر انما تعلق بالمفهوم العام وقضية الاصل اجزاء كل ما يصدق عليه ذلك المفهوم ما لم يثبت اعتبار
امر زائد عليه شطرا او شرطا واما على القول بانها موضوعة بازاء الصحيحة فلا يمكن نفي ما شك فيه بالاصل المذكور للشك في حصول المهية
بدونه كما لا يمكن التمسك به في نفي ما شك اعتباره في صدق الاسم على المذهب الاول بل الذي يقتضيه اصالة الاشتغال على القول بالصحة وجوب
الاتيان بجميع ما يحتمل اعتباره في الصحة من الاجزاء والشرائط المعلومة والمشكوكة تحصيلا للبراءة اليقينية كما انها تقتضي وجوب الاتيان
بما يحتمل اعتباره في الصدق على القول بالاعم لا بمعنى ان الاصل المذكور يجعل الاجزاء والشرائط المشكوكة اجزاء وشرائط للمهية كما قد يتوهم فيظهر الثمرة
ح في مسئلة الشك بل المراد مجرد توقف العلم بالبراءة على الاتيان بها وظ ان ذلك لا يقتضي الحكم بالجزئية والشرطية واما المتوقف بين القولين
فيلزمه ما يلزم القائل بالصحة اخذا بالمتيقن ووجهه واضح هذا والتحقيق عندي ان اصل البراءة وما في معناها من الاصول الظاهرية كاصل
العدم يتساوى نسبة جريانه في نفي الاجزاء والشرائط المشكوك فيهما الى القول بالصحة والقول بالاعم لشمول ادلة النفي والاثبات لهما فالفرق
بينهما في ذلك كما هو المتداول في السنة المتأخرين والمعاصرين غفلة بينة ومن هنا ترى ان من يمنع من جريان الاصل المذكور على القول بالصحة
يمنع من جريانه على القول بالاعم ايضا حيث يكون الشك في الصدق كما نبهنا عليه وفي حكمه ما لو شك في شمول اطلاق الخطاب المتعلق بالمهية
لها عند انضمامها ببعض الخصوصيات حيث يقدح في ظهور الاطلاق ما يصلح للقدح فيه وان لم ينهض حجة على اثبات الخلاف كالشهرة ونحوها
اخرى واما صحة الحكم بنفي الجزئية والشرطية على القول بالاعم حيث يعلم صدق الاسم مع سلامة الاطلاق عن المعارض فمن جهة تحكيم الاطلاق
كما مر التنبيه عليه وليس من جهة تحكيم الاصل المذكور كما توهم لجريانه ايضا حيث ينتفي العلم بالصدق او ينتفي ظهور الاطلاق اذ لا يعتبر في دلالة
دليل انضمامه الى دليل اخر ويلزم ح ان يتساوى الحال بين القول المذكور وبين القول بالصحة كما عرفت فاتضح مما حققنا ان الثمرة التي تترتب
على القولين هي نهوض الاطلاق السالم عن المعارض حجة على نفي ما يحتمل جزئيته او شرطيته بعد تحصيل القدر المعتبر في صدق الاسم عرفا على
القول بالاعم دون القول بالصحة ثم قضية ما قررناه اولا عدم جريان اصل البراءة وما في معناها في نفي الجزء والشرط المشكوك فيهما حيث لا يقوم
دليل على النفي مط ومن المعاصرين من يرى جريان الاصل المذكور في ذلك على القولين ورام بذلك نفي الثمرة والذي يصلح حجة لمقالته وجوه
الاول انا لو تركنا اعمال الاصل المذكور في نفي الاجزاء والشرائط المشكوكة لزم الاجمال في مهية العبادات اذ لا يسلم كلها او جلها عن جزء
مشكوك او شرط مشكوك فيلزم ان لا يتعلق التكليف بها لما ورد من انه لا تكليف الا بعد البيان وهذا ضعيف لانه كما يمكن رفع الاجمال عن المهية
المامور بها باعمال اصل البراءة كذا يمكن رفعه عنها باعمال اصل الاشتغال والاتيان بما شك فيه فالملازمة ممنوعة هذا اذا اريد دفع الاجمال
بحسب الظ واما اذا اريد رفعه بحسب الواقع فشيء من الاصلين لا يساعد عليه سلمنا ان اصل الاشتغال لا يصلح لتعيين المهية كما ذكره
بعض لكن يتبين ما يجب الاتيان به وهو كاف في صدق البيان على انا نمنع عود البيان في الرواية الى ما تعلق به التكليف بل الى نفس التكليف ولا
اجمال فيه محل البحث وقد يستدل على فساد التالي بامتناع تعلق التكليف بالمجمل وليس بشيء لان المجمل الذي لا يجوز تعلق التكليف
به هو الذي لا يكون للمكلف سبيل الى الامتثال به وظ ان الاجمال الحاصل في المقام لا يوجب ذلك لامكان الامتثال باتيان الجميع **الثاني**
لو لم يصح التمسك بالاصل المذكور هنا لم يصح التمسك به في شيء من الاحكام الشرعية والتالي بط بالاتفاق فكذا المقدم بيان الملازمة
انه لا فرق بين ما نعلم بانا مكلفون بالصلوة ولا نعلم ان جزء كذا منها او لا وبين ما نعلم من انا مكلفون بالاحكام الواردة في الشريعة ولا
نعلم ان حكم كذا منها او لا فان قيل قد علمنا هناك بعض الاحكام فيمكن نفي ما لم نعلمه بالاصل قلنا بمثله في المقام فانا قد علمنا بعض الاجزاء
والشرائط فيمكن نفي ما لم نعلمه بالاصل وهذا ايضا ضعيف اذ لا ريب في ان صحة بعض اجزاء العبادة منوطة بوقوع بقية الاجزاء والشرائط
فقضية الاشتغال بها عدم البراءة بخلاف سائر الموارد التي يتمسك فيها باصل البراءة فان الامتثال ببعضها لا يناط بالامتثال بغيرها فلا تعارض
لاصل البراءة فيها فاتضح الفرق بين المقامين وبطلان الملازمة المتوهمة في البين **الثالث** ان تكاليفنا المتعلقة بالمهيات المجملة انما هي بحسب
ما تبين منها للمكلفين بها كما ان الحاضرين في مجلس الخطاب اذا امرهم الشارع بعبادة ثم بينها لهم بان ذكر لها اجزاء وشرائط لم يكونوا مكلفين الا

واما عدم اعتبار الراجح سواء قلنا ان المسمى هو الصحيح او الاعم ضرورة ان صدق العرفي الذي هو المناط في الفقه لا يدور مدار الخلاف في القول بالاعم او الصحيح بل هو شيء منضبط في نفسه ودعوى صدق الاسم عرفا على القول بالاعم على خصوصيات موارده دون القول بالصحيح مجازفة منه

بما اشتمل على تلك الاجزاء والشرائط المبينة وان احتمل عندهم ان يكون لها جزء او شرط لم يبينه لهم فكك اذا علمنا ان الشارع قد امرنا بعبادة موضحا
ونقلها لهم على اجزاء وشرائط ثم لم نعثر على ما يقتضي الزيادة لم نكن مكلفين الا بالقدر المبين وفيه نظر لان الحاضرين لمجلس الخطاب يمكنهم التمسك
في حصر الاجزاء والشرائط في الامور المبينة بعد جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب والحاجة لتيسر البيان وتيح التعويل على البناء على الاحتياط مع عدم
التصريح به واما من عداهم فقد يتعذر وصول البيان اليهم مع وقوعه فلا يبعد حكم العقل بوجوب الاحتياط في موارد الشك في حقهم تحصيلا للبراءة
اليقينية او سوّاك لانقضاء في وقت البيان بعطي الانحصار فلهم ان يعولوا عليه واما غيرهم فربما لا يتيسر لهم سيما بعد ذلك فلا يكون لهم مستند على
الحصر والرابع اصالة عدم تعلق الوجوب لنفسي بتلك الاجزاء والشرائط استصحابا بالحالة السابقة فانها لم تكن قبل ورود الامر بتلك الماهية
مطلوبة فالاصل بقاؤها عليه وفيه نظر لانه ان اريد بهذا الاصل اثبات تعلق الوجوب النفسي بماهية الاقل دون الاكثر فهو من الاصول المثبتة
التي لا تعويل عليها عند المحققين والاقل احدى ولعله في المقام الخامس وهو مختص بنفي المانع اصالة عدم منع ما يحتمل مانعيته استصحابا بالحالة السابقة
لا سيما اذا كان طاريا في اثناء العمل لاعتضاده باستصحاب بقاء الصحة اذ التحقيق عدم الفرق في الاستصحاب بين الشك في قدح العارض او عروض القادح
فكما لو علم بمانعية النجاسة وشك في عروضها او شك في نجاسة امر علم بعروضه توجه التمسك بالاستصحاب في نفيهما وحصل الامتثال بالفعل على تقديره
فكذا لو علم بعروض نجاسة شك في مانعيتها توجه التمسك بالاستصحاب في نفيها وصح التعويل عليه في الامتثال وفيه نظر لان الاستصحاب على
ما نحققه في محله انما يجري حيث يكون قضية الشيء المستصحب بقاؤه عادة او شرعا على تقدير عدم طرو المانع المحتمل طريانه او منع الطاري المحتمل
كامه مانعيته في المقامين الاولين فان قضية الطهارة الثابتة اولا بقاؤها شرعا ما لم يرفعها رافع فحيث يشك في عروض الرافع او رفع العارض يصح
التمسك باصالة بقائها بخلاف المقام الاخير اذ ليس فيه ما يكون قضية البقاء على تقدير عدم طرو الرافع او رفع الطاري الا الاشتغال فيستصحب الى
ان يثبت الرافع له فيجب الاتيان بجميع الاجزاء والشرائط المعلومة والمحتملة والاحتراز عن جميع الموانع المعلومة والمحتملة اذ لا يثبت رفعه بغيره واما
عدم المانع فمرجعه الى حصول المطلوب على تقديره فهو مخالف للاستصحاب لا موافق له فان الفعل لم يكن اولا بجميع تقاديره فيقتصر عليه
ويستصحب في غيره حكمه السابق من عدم المطلوبية وبالجملة فقضية الاستصحاب في المقامين الاولين اثبات موضوع الشرط فيثبت الامتثال
بالمشروط المقارن له بعموم ما دل على تقديره مقارنة الشرط وقضيته لعتهاده في الاخير نفي الاشتراط وهو غير مستقيم لان مرجعه لحصول على
المطلوبية الفعل بدون الشرط المحتمل وهو خلاف قضية الاستصحاب واما التمسك باستصحاب بقاء صحة العمل حيث يضاف لمانع حتى الى
في الاثناء فواضح الوهن لانه ان اريد اثبات بقاء صحة الاجزاء المائي بها اولا بعد طرو المانع الاحتمالي فغير مجد لان البراءة انما تتحقق بفعل الكل
دون البعض وان اريد اثبات عدم مانعية الطاري بذلك وصحة بقية الاجزاء او الكل فساقط لما عرفت من عدم التعويل على الاصول المثبتة
السادس ما ذكره الفاضل المعاصر في مسئلة اصل البراءة ومحصله ان اصل البراءة عن الجزء والشرط المشكوك فيهما واصالة عدم الجزئية
الشرطية يفيدان الظن بالعدم حيث لا يعارضهما شيء من الادلة فيبتني على مقتضاها لان ذلك قضية قاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف ولان
القدر المتيقن من التكاليف الاتيان بالقدر المظنون اذ لا اجماع على التكليف بما زاد على المظنون ولا دليل على انا مكلفون بالواقع لان قضية
الخطابات الشرعية ذلك لما تحقق في محله من ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الواقعية دون العلمية والظنية لانا نمنع توجه تلك الخطابات
الينا بل الى المشافهين خاصة فينحصر الدليل في حقنا في الاجماع وهو لا يساعد على ثبوت التكليف بما زاد على مظنوننا كما مر ولئن تمسك
بادلة الشركة في التكليف لكان لنا منع كون المشافهين مكلفين بالواقع ايضا بل بما حصل لهم الظن بانه مورد التكليف به لان البيانات المحتاط
لفظية وهي لا تفيد القطع بالمراد ولو غالبا وانما تفيد الظن به وهذا يقتضي ان لا يكونوا مكلفين الا بمظنونهم وقضية الشركة في التكليف
ان يكون من عداهم ايضا مكلفين بمظنونهم فيثبت المطلوب والجواب ان اصل البراءة واصل العدم ان قيسا الى الواقع فلا يستلزمان حصول
الظن بمفادهما قطعا وهذا واضح وان قيسا الى الظاهر فالحق ان اصل البراءة يفيد القطع بالبراءة الظاهرية عقلا ونقلا عند خلو الواقعة
عن دليل الاشتغال بالكلية وبدونه لا يفيد علما بها ولا ظنا وقد عرفت انه قد قام الدليل في المقام على ثبوت التكليف بالجزء والشرط المشكوك
فيهما وهو قضية العقل بان قضية الشغل اليقيني وجوب تحصيل البراءة اليقينية واما اصل العدم فان اريد به عدم التكاليف كان بمعنى اصل
اصل البراءة وقد مر الكلام فيه وان اريد به عدم الحكم الوضعي فان اريد به نفي لوازمه من الاحكام التكليفية رجع الى اصل البراءة وان اريد به
نفي الحكم الوضعي بنفسه فالحق ان العقل لا يستقل باثباته الا حيث يعلم العدم كما سنشير اليه في محله انشاء الله ومن الواضح ان المقام ليس منه نعم ربما
يمكن استفادة ذلك من النقل لكن الشارح في بيان وجهه ولا اشارة في كلامه اليه واما التمسك بقاعدة انسداد باب العلم على حجية الظن المستفاد
من الاصل على تقديره افادته له فغير مرضي لانها انما تقتضي حجية الظن في ادلة الاحكام دون نفس الاحكام كما سنحققه في محله واما جعل
التكليف متعلقا بالماهيات الظنية دون الواقعية فواضح السقوط لانه ان اراد ان التكاليف الواقعية متعلقة بالماهيات الظنية دون الواقعية
فظاهر انه خطأ عند من لا يقول بالتصويب والادلة التي تقررها على بطلان التصويب من الاجماع وغيره ناهضة على ابطاله وان اراد ان التكاليف
الظاهرية متعلقة بها مع تسليم ان التكاليف الواقعية متعلقة بالماهيات الواقعية ففيه ان قضيته ثبوت التكليف بالماهيات الواقعية وجو

مطلوبا فاثم الامر انا الدليل دل على مطلو بالشرع على بعض النقاد يره

خصير -

تحصيل العلم او ما علم قيامه مقامه بحصول البراءة منها فلا يتم التمسك بالبرائة لا دليل ولا اجماع على ثبوت التكليف بغير الظنون ودعوى ان التكليف
بالمهيات الواقعية تكليف بالمحال بمكان من السقوط لان ذلك انما يلزم اذا كان التكليف بها مط واما اذا كان مشروطا بعدم تعذر معرفتها ولو
بمساعدة طريق معتبر فلا اظهر ان اعتبار الشارع في معرفة المهيات طرق ظنية لا يوجب ان يكون التكاليف الواقعية متعلقة بالمهيات الظنية
ولا سقوط التكليف بالمهيات الواقعية مط وان لزم سقوط التكليف بها عند عدم مساعدة الطريق على معرفتها فضلا الحكم الشرطية ودعوى
ان الخطابات اللفظية لا يفيد العلم بالمراد مط او غالبا حتى في حق المشافهين لمجاز قرينة يشهد بفسادها الرجوع الى المحاورات العرفية مع
انه يلزم على الاول ان تكون المسائل الشرعية باسرها حتى الاصولية منها ظنية وفسادها مما لا يخفى على ذي مسكة التاسع عموم قوله في الموثق
ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وغير ذلك مما يفيد مفاده كالصحيح رفع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون ومثله قوله من عمل
بما علم كفي ما لم يعلم فان لفظة ما للعموم ضيفا والحكم الجزء والشرط ايض لا يقال لا نسلم حجب العلم في المقام لقيام الدليل وهو اصل الاشتغال
على وجوب الاتيان بالاجزاء والشرائط المشكوكة لانا نقول المراد حجب العلم بالحكم الواقعي والا فلا حجب في الحكم الظاهري وفيه نظر لان ما كان
لنا اليه طريق ولو في الظ لا يصدق في حقه حجب العلم قطعا والا لدلت هذه الرواية على عدم حجية الادلة الظاهرية كخبر الواحد وشهادة
العدلين والاستصحاب وغير ذلك مما يفيد العلم بالظ فقط ولو التزم تخصيصها بما دل على حجية تلك الطرق تعين تخصيصها ايض بما دل على
حجية اصالة بقاء الاشتغال من عموم ادلة الاستصحاب ووجوب مقدمة العلم بل التحقيق عندي ان يتمسك بالروايات المذكورة باعتبار دلالتها
على نفي الحكم الوضعي نظرا الى حجب العلم وانتفائه بالنسبة الى جزئية الجزء المشكوك وشرطية الشرط المشكوك فيكون بمقتضى النص موضوعا
ومرفوعا عنا في الظ ونكون مكلفين عنه فلا نكلف به لان ما ثبت عدم جزئيته او عدم شرطيته في الظ لا يجب الاتيان به في الظ قطعا
كما لو قام عليه نص بالخصوص واصل الاشتغال ووجوب مقدمة العلم لا يثبتان الجزئية والشرطية في الظ بل بمجرد بقاء الاشتغال وعدم
البراءة في الظ بدونهما وتبا بالجملة فمقتضى عموم هذه الروايات ان مهية العبادات عبارة عن الاجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة
فيتبين موارد التكليف ويرتفع عنه الابهام والاجمال ويرتفع الاشكال ولو تشبث مانع بضعف عموم الموصول وادعى ان المتبادر منها
بقرينة ظاهر الوضع والرفع انما هو الحكم التكليفي فقط فامكن دفعه اولا بان الوضع والرفع لا اختصاص لهما بالحكم التكليفي فان المراد رفع
فعلية الحكم ووضعها وهو صالح للتعميم الى القسمين منكوا التخصيص تحكما وثانيا بان من الاصول المتداولة المعروفة ما يعبرون عنه
باصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم فيستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعي ونحن قد تصفحنا فلم نجد لهذا الاصل مستندا يمكن التمسك
به غير عموم هذه الاخبار فتعين تعميمها الى الحكم الوضعي ولو بمساعدة افهامهم وح فيتناول الجزئية والشرطية المبحوث عنهما في المقام ولك
ان تقول بان ضعف شمول الروايات للمقام منجبر بالشهرة العظيمة التي كادت ان تكون اجماعا على ما حكاه الفاضل المعاصر وما ظهر ايضا بالتفحص
مصنفاتهم والتتبع في مطاوي كلماتهم نعم ربما ينبغي تخصيصه بالموارد التي تعتضد فيها بالامارات الموجبة للظن بمقتضاها وكان كلام
الاصحاب ناظر اليه لانا نراهم قد يتمسكون باصل الاشتغال والاحتياط ايض والتنزيل على هذا الطريق جمع بينهما وربما يؤكد ذلك ان مرجعه
حينئذ الى حصول الظن بوضع اللفظ وقد جرت طريقتهم على الاعتداد به غالبا في اثبات اللغة وقد يتوهم ان تمسكهم بالاصل المذكور
دليل على مصيرهم الى القول بانها موضوعة بازاء الاعم وليس بشيء كما عرفت مما ذكرناه هذا ولنا في المقام كلام اخر يأتي بيانها
في الادلة العقلية انشاء الله واعلم انه يمكن ايض ان يستدل على نفي ما شك فيه من الاجزاء والشرائط بالاخبار الواردة في بيان العبادات مثلا
او تقريرا فان ظاهر الانتصار تقتضي الانحصار كالاخبار المشتملة على ذكر الوضوء البياني وكقوله الوضوء غسلتان ومسحتان وكصحيحة حماد المشتملة
على بيان الصلوة الا انها مسوقة لبيان الاجزاء والشرائط وكحديث حصر نواقضها في خمسة واربعة الا ان ظاهرهما الحصر بالنسبة الى ما يطرء
في اثناء الصلوة الى غير ذلك لكن ذلك لا يجدي عند التعارض والشك في الدلالة واما ما يقال من ان التمسك في بيان المهية منحصر في الاجماع
ويوجه مواضع الخلاف بان المخالف اذا سلم ان دليله لو كان باطلا لكانت المهية على حسب ما تقتضيه دليل الخصم وان لم يصرح بذلك
كفى ذلك في كون المهية اجماعية اذا ظهر للخصم بطلان دليله ففيه ان تسليم المخالف لذلك مما لا يحصل العلم به في كل مقام لاحتمال ان يكون
عنده دليل اخر يساعد على صحة الخصم او يكون عنده دليل اخر كذلك يوجب المصير الى قول اخر لا يقال يمكن دفع الاول بمخالفته للظاهر من مساق
الاستدلال والثاني بان قول الاخر ان كان ثابتا بين الاقوال فلا احتجاج له به ظاهرا في عدمه كما مر والا فهو خرق للاجماع المركب ويعلم به
بطلانه وبطلان دليله لانا نقول اما الاول فمدفوع بان التعويل في ذلك على الظ يصير الاجماع ظنيا فيسقط عن الحجية واما الثاني
فالوجه الاول منه ممنوع بما مر ونلتزم التالي بان المفصل ان كان مساعدة المخالف على حجة الخصم على تقدير فساد دليله فهو لا يثبت بالبيان
المذكور لجواز عدم تحقق الاجماع عنده او انه على تقدير فساد دليله يرى التوقف او الاحتياط ولا يبني على ما يقتضيه دليل الخصم على انه لا خفاء
في ان المخالف انما يبني على ما يقتضيه دليل الخصم على تقدير بطلان دليله بحسب الواقع لا بحسب ظن الخصم غاية ما في الباب ان الخصم يظن
غالبا بطلانه بحسب الواقع وهذا لا يوجب الا الظن بمساعدة المخالف غالبا دون القطع به كما هو المعتبر في الاجماع مع ان بطلان الدليل لا يوج

بطلان المدعى فالقطع بالاول لا يوجب القطع بالثاني كيف ولو تم ذلك لكانت جميع المسائل الاجتهادية اجماعية لعين ما ذكر ولا استرابة بفساده
وبالجملة فالمدار في الاجماع عندنا على القطع بموافقة المعصوم وظ ان الطريق المذكور بمجرده لا يوجبه ومنها **فوايد الاولى** احدث بعض متاخري
المتاخرين في المقام قولا ثالثا ففصل بين الاجزاء والشرايط فاعتبر الاول في صدق الاسم دون الثاني وفرع عليه صحة التمسك بالاصل في نفي
الشرط الاحتمالي دون الجزء الاحتمالي وكانه نظر الى ان جزء الشيء داخل في ماهيته ومقوم لحقيقته فيتعين اعتباره فيه بخلاف الشرط فانه انما يعتبر في
المطلوبية ولا مدخل له في الصدق وان ادلة القول بالصحة لا تساعد على اعتبار ما زاد على الاجزاء في صدق الاسم وادلة القول بالاعم لا تنفي اعتبار
ما عدا الشرايط وضعفه ظ لانه ان عول في ذلك على التبادر ونحوه فظاهر انه لا فرق فيه في الصدق بين فوات جزء او شرط وان عول على التحقيق الذي
اسلفناه فهو يقتضي اعتبار الشرايط كالاجزاء ودعوى ان الاجزاء معتبرة في الماهية ان اريد بها الماهية المطلوبة فالشرايط ايض كذلك او مطلق الماهية
فمم او الماهية الموضوع لها فمصادرة **الثانية** الحق ان الفاظ المعاملات ايض موضوعة بازاء الصحيحة فقط سواء قلنا بانها اسامي للاثار
المخصوصة كتمليك العين في البيع والمنفعة في الاجارة او تملكهما او قلنا بانها اسامي للصيغ المستتبعة لها اما على الاول فظ اذ لا اثر في الفاسدة
وظن من لا خبرة له بالواقع به غير مجد لان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية على ما هو التحقيق واما على الثاني فلان وصف كونها مستقلة
لها معتبر في صدق الاسم للقطع بان مثل عقد النائم والساهي والهازل ليس عقد الا بيعا ولا صلحا ولا نكاحا الى غير ذلك **وبالجملة**
فالحجة على ما نختاره تبادر الصحيحة عرفا وصحة سلب الاسم عن الفاسدة واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل ولما
ما ثبت لها في الشرع من شرايط مستحدثة فانما هي شرايط لتحقق معانيها اللغوية من الاثار والعقد المستتبع للاثار فلا ينافي ما ذكرناه من عدم
النقل نعم فرق بينها وبين الفاظ العبادات بعد مساواتها اياها في ذلك من حيث ان المرجع في هذه الالفاظ عند الاطلاق الى المعاني المتداولة
والحقايق المعهودة بين اهل العرف بخلاف الفاظ العبادات ومنشأه ان العبادات ماهيات مخترعة في الشريعة ليس لاهل العرف واللغة خبرة بها
وان قلنا بان اوضاعها لغوية كما مر فلا يمكن معرفتها الا بتنصيص من الشارع بخلاف الفاظ المعاملات فان مداليلها كانت معروفة
عندهم متداولة بينهم كغيرها من الالفاظ فمتى اطلقت الفاظها لم ينصرف الذهن الا الى تلك المعاني فيتعين اخذها على حسب ما تداولت
بينهم ما لم يقم دليل على اعتبار امر زائد فيتبع **الثالثة** قال الشهيد ره في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا تطلق
على الفاسدة الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة والصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يبرء
الحنث ويحتمل عدمه لانها لا تسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا
انتهى والظ انه يريد بقوله لا تطلق الاطلاق بطريق الحقيقة لا مطلق الاطلاق لان اطلاقها على الفاسد في الجملة مما لا سبيل الى انكاره ولا الاطلاق
في الاوامر الشرعية كما توهمه بعض المعاصرين لانه ان اراد بالفاسد الذي منع اطلاق الاسم عليه ما يكون فاسدا على تقدير عدم تعلق الامر به
فلا ريب في ان جميع الاوامر المتعلقة بالعبادات متعلقة بما هي فاسدة بهذا المعنى ضرورة ان الصحة انما تلحقها بعد تعلق الامر والطلب بها
فلا يكون المنع المذكور معقولا وان اعتبر الصحة بحسب الواقع فلمانع ان يمنع لزوم تقدمها على الامر لجواز انشائها به وان اراد ما يكون فاسدا
بالقياس الى الامر المتعلق به فما ذكره في غير الحج غير مفيد وما ذكره فيه غير سديد لان ما يتعلق به الامر لا يكون فاسدا بالقياس اليه بالضرورة
كما يعرف من تعريفه وان اراد ما يكون فاسدا بالقياس الى امر اخر فهذا مع بعده عن مساق كلامه مما لا يساعد عليه تفريع مسئلة الحنث عليه سهانحه
كما لا يخفى **هذا** وفيما ذكره الشهيد نظر من وجهين **اما اولا** فان وجوب المضي في فاسد الحج لا يقتضي كونه موضوعا بازاء الاعم فانه مع
انتقاضه بفاسد الصوم حيث يجب المضي فيه مدفوع بعدم دليل يدل على الملازمة **فان قيل** الحج الفاسد صحيح باعتبار الامر الثاني الموافقة
له وان كان فاسدا باعتبار الامر الاول فالتسمية فيه ايض لاحقة للصحيح **قلنا** الامر الثاني انما يتعلق بالتمام لا بتمامه لامتناع تعلق الامر
اللاحق بالفعل السابق **ولا ريب** ان الباقي بعض الحج فلا يكون حجا ولهذا لو نذر الحج لا يبرء نذره به نعم يصح وصف الافعال التي تقع بعد
الافساد بالصحة بالقياس الى الامر الثاني كما يصح وصفها بالفساد بالقياس الى الامر الاول **واما ثانيا** فلان ما ذكره من التفصيل بين حلف
على ترك الصلوة والصوم فردد فيه بين ما اذا تلبس به صحيحا فيحنث او فاسدا فلا يحنث غير مستقيم بظاهره لان الحلف المذكور حيث ينعقد
يوجب انتفاء وصف الصحة عن مورده لامتناع توارد الامر والنهي على شيء واحد فلا يتحقق الدخول فيه صحيحا ويمكن تنزيله على ارادة الصحة
على تقدير عدم الحلف وله وجه وقد تقدم ولو مثل بمن نذر ان يعطي مصليا درهما فاعطاه لمن دخل في صلوة صحيحة ثم افسدها كان اولى
هذا وقوله وسائر العقود يحتمل ان يكون عطفا على الصلوة وان يكون عطفا على الماهيات الجعلية لكن يشكل الاول بان ماهيات المعاملات
ليست من المجعولات في هذه الشريعة بل كانت متداولة بين اهل اللغة ايض لظهور ان معاشهم لا يتم ولا ينتظم بدونها وبهذا يرجع في تعيين
مداليلها الى العرف واللغة بخلاف العبادات الا ان يراد كونها مجعولة في الجملة ولو بالنظر الى اعتبار بعض الشرايط وانها من المجعولات
الشرعية في الجملة ولو في الشرايع السابقة وكيف كان فلا اشارة في كلامه الى ثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات فما زعمه الفاضل
المعاصر من ان في كلامه المذكور دلالة على مصيره الى القول بثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات ضعيف بل لم نظفر بحكاية هذا

القول

القول عن احد نعم ذهب العلامة في تهذيبه الى ان صيغ العقود منقولات في الشرع من معانيها اللغوية اعني الاخبار الى معانيها الشرعية
اعني الانشاء محتجا عليه بانه لولاه للزم الكذب ومسبوقية كل صيغة باخرى ويتسلسل وهذا كما ترى ليس قولا بثبوت الحقيقة الشرعية
في الفاظ المعاملات بل في خصوص الصيغ ولا يذهب عليك ضعف ما احتج به اذ الدليل الذي تمسك به واضح الاندفاع لان الصيغة
اذا استعملت في الانشاء مجازا بضميمة قراين حالية او مقالية لا يلزم على تقديره شيء من المحذورين ولعله مبني على القاعدة المشهورة
من ان العقود اللازمة لا تنعقد بالالفاظ المجازية وهذا على تقدير تسليمه محمول على ما يكون مجازا بمانة او ندعي ان هذه الالفاظ قد نقلت
بالغلبة في اصل اللغة الى معنى الانشاء ولو بالنسبة الى مقام العقد ويؤيد ذلك عدم ملاحظة العلاقة عند الاطلاق في مقام العقد **فصل اختلفوا**
في استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد الى اقوال **ثالثها** الجواز في التثنية والجمع دون المفرد **ورابعها** الجواز في النفي دون الاثبات
ثم من المجوزين من ذهب الى ان ذلك بطريق الحقيقة مطلقا ومن هؤلاء من زاد اناطة في الجميع عند التجرد عن القرينة وقال بعضهم انه بطريق
المجاز مطلقا ومنهم من فصل فجعله في التثنية والجمع بطريق الحقيقة دون المفرد ولا بد قبل الخوض في الادلة من تحرير محل النزاع
فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد يقع على وجوه **احدها** ان يستعمل في معنى يتناوله جميع معانيه او جملة منها كمفهوم
المسمى ولا نزاع في جوازه في الجملة فان كان ذلك المعنى احد المعاني التي وضع اللفظ بازائها كان حقيقة والا كان مجازا ويعتبر فيه العلاقة
وهذا هو الذي يسمونه بعموم الاشتراك **الثاني** ان يستعمل ويراد به كل واحد من معانيه على وجه التردد والبدلية كالنكرة سواء
جعل التردد بدليا شطرا من المعنى او شرطا له ولا ريب في عدم جواز ذلك حقيقة خلافا لصاحب المفتاح ضرورة ان ما وضع له اللفظ كل واحد
منها بعينه وهو يغاير كل واحد منها لا بعينه ولا مجازا لعدم العلاقة المصححة **بل التحقيق** ان الاستعمال على هذا الوجه غير معقول
والحاقه بالنكرة قياس مع الفارق لتحقق قدر مشترك فيها يصح اخذ التقييد بالخصوصيات على وجه التردد بدلا بالقياس اليه بخلاف المشترك
اذ لا يصح اعتبار التردد بدليه ما لم يضمن او يقدر معنى زائد وهو منتف في الفرض وقد ينزل كلام السكاكي على ارادة مفهوم احد المعاني و
يدعي رجوعه الى القسم السابق واما نحو رايت بالجيد كم و باحمد بالتنوين فمؤول بالمسمى لان مدلول العلم حقيقة لا يحتمل النكارة **الثالث**
ان يستعمل ويراد به مجموع معنييه او معانيه من حيث المجموع سواء تعلق الحكم به ايضا من حيث المجموع او تعلق به من حيث الاحاد بان كان كل
واحد منها مناطا للحكم ومتعلقا للنفي والاثبات وهذا ايضا كالوجه الاول مما لا نزاع في جوازه في الجملة فمع ثبوت الوضع يكون حقيقة
ومع انتفائه يتبع العلاقة فيجوز معها مجازا كلفظ الشمس المشترك بين الجرم والنور اذا استعمل في المجموع حقيقة او مجازا والفرق بين الوجه
الاول وهذا الوجه ان شمول المعنى المستعمل فيه لمعانيه على الاول من قبيل شمول الكلي لافراده وعلى هذا من قبيل شمول الكل لاجزائه
وهو ظاهر ومن منع الاستعمال على الوجه الاخير مدعيا عليه الوفاق فقد سهى سهوا بينا **الرابع** ان يستعمل في كل واحد من المعنيين او
المعاني على ان يكون كل واحد مرادا من اللفظ بانفراده كما اذا ذكر اللفظ واريد ذلك وهذا قد يكون بان يطلق المشترك على كل واحد
من المعاني بملاحظة العلاقة مع الاخر او يلاحظ الوضع في بعض والعلاقة في الاخر فيكون من استعمال اللفظ في معانيه المجازية او الحقيقية
والمجازية وسياتي الكلام في عدم جوازهما بقول مطلق مع ما فيه في محل الفرض من اعتبار العلاقة في الاستعمال واهمال الوضع وجوازه
غير واضح وقد يكون بان يطلق ويلاحظ جميع اوضاعه او جملة منها ويراد بحسب كل وضع معناه **وهذا** محل النزاع ولا فرق بين ان يكون كل
واحد منها متعلقا للحكم ومناطا للنفي والاثبات او يكون المجموع كذلك كما في صورة التكرير ويظهر من صاحب المعالم ان النزاع في استعمال
اللفظ المشترك في المعنيين والمعاني على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي وهو غير مستقيم طردا وعكسا لدخول استعمال
المشترك في مجموع معنييه او معانيه حقيقة او مجازا او غلطا حيث يعتبر تعلق الحكم بكل واحد من المعاني بل ربما يدخل استعماله في معنى مناسب
لمعانيه اذا اعتبر الحكم متعلقا بكل واحد مع ان شيئا من ذلك مما لا نزاع فيه ويخرج منه استعمال اللفظ في كل واحد من معانيه على الوجه الذي
قررناه في محل النزاع اذا اعتبر تعلق الحكم بالمجموع مع ان النزاع متوجه اليه اذ لا عبرة في المقام بكيفية استعمال المشترك لا بلغيتها ثم تعلق
الحكم به ثم النزاع في المقام ينبغي ان يكون في جواز استعمال اللفظ المشترك في معنييه او معانيه الحقيقية حقيقة لتغاير النزاعين الاتيين ولا
يكون ذلك الا اذا اريد به تمام المعنيين والمعاني فالقول بجوازه مجازا نظرا الى استلزامه فوات جزء المعنى اعني قيد الوحدة فيكون من استعمال
الموضوع للكل في الجزء خروج عن محل البحث لان مرجعه الى جواز استعماله في معنييه او معانيه المجازية وهو نزاع اخر لا يختص بمورد الفرض
المذكور وعند التحقيق يذهب هذا القائل الى المنع فيما هو محل النزاع هنا فذكره من جملة القائلين بالجواز ليس على ما ينبغي نعم يمكن [illegible]
كون الاستعمال في المعنى الحقيقي على وجه الحقيقة في تحرير النزاع ويعتبر التغاير بين النزاعات الثلاثة بوجه اخر وذلك بان يقال اذا اطلق اللفظ
واريد به كل من معنييه او معانيه على الاستقلال فلا يخلو اما ان يكون استعماله في كل واحد بملاحظة وضعه له في الجملة سواء كان الاعتماد
في الاستعمال على الوضع فقط او على مراعاة العلاقة ايضا فهذا هو النزاع في استعمال اللفظ المشترك في معنييه او معانيه الحقيقية واما ان
يكون استعماله في كل بدون هذه الملاحظة وهو النزاع في استعماله في معنييه او معانيه المجازية او يكون استعماله في البعض بالملاحظة المذكورة

والمجاز
وحينئذ فيمكن
ان يكون استعماله في
معناه الحقيقي
صح ٥

وفي البعض بدونه وهو النزاع في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي في القسم الاول والاخير بطريق الحقيقة وان يكون بطريق المجاز ثم استعمال المشترك في المثنى والمجموع في اكثر من معنى واحد يتصور على وجهين **الاول** ان يعتبر التعدد المقصود بالتثنية والجمع بالنسبة الى افراد كل واحد من المعنيين والمعاني المرادة من مفرده او بالنسبة الى لفظه الماخوذة احاده بمعنيين ومعان من مدلوله سواء اعتبرت الفردية للمعنى معه او لا والاول مبني على القول باعتبار الاتحاد في معنى المفرد فان المراد به ان يكون ... المشتق منه التثنية والجمع ماخوذا بالنسبة الى المعنى الذي اريد بالمفرد وان تعدد لا الاتحاد حقيقة فان ذلك لا يتم الا على القول بعدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد وعلى هذا فمعنى عينين فردان من الجارية وفردان من الباصرة وهكذا ومعنى عيون ثلاثة افراد من كل واحد واكثر على حسب ما اريد من هيئة الجمع والثاني مبني على القول بكفاية الاتحاد في اللفظ في بنائهما فيعتبر التعدد بالنسبة اليه وعلى هذا فمعنى عيون عين عين مكررا ثلثا فما زاد فيراد بكل معنيا فصاعدا على التساوي او الاختلاف ومثله الكلام في التثنية **الثاني** ان يعتبر التعدد المراد منهما بالنسبة الى الجميع من المعنيين او المعاني سواء اعتبرت الفردية للمعنى معه اولا او من اللفظين او الالفاظ المراد بكل واحد منها معنى واحد مع اعتبار الفردية وبدونه وحينئذ فان النزاع فيهما على الوجه الاول بقسميه انما يتفرع على النزاع في المفرد جوازا وحقيقة ومجازا ونزاع المفصلين بين المفرد وغيره في ذلك مبني على الوجه الثاني بل القسم الثاني منه كما يشير اليه حجتهم ثم قضية اطلاقات كلماتهم وادلتهم في المقام عدم الفرق بين ما اذا كان اللفظ مشتركا بين معنيين افراديين وافرادي وتركيبي لكن قد عرفت مما مر في بعض المباحث السابقة ان القائلين بالوضع في المركبات يقولون بظهورها في المعنيين حتى انهم يلتزمون بالتجوز فيها على تقدير عدم ارادة احد المعنيين منها اما في مفرداتها او في المركب حيث يقولون بتعينهما استعمالها بحسب كل من الوضعين اما في الموضوع له او في غيره **والعجب** انهم لم يتفطنوا لاندراج ذلك في عنوان الباب لا لشمول ادلته له ولهذا لم يتعرض احد منهم لنقله في المقام **ثم اعلم** انهم وان حرروا النزاع في المشترك وفسره كثير منهم عند تقسيم اللفظ اليه والى غيره بما يقابل المنقول والمرتجل لكن الكلام يسري اليهما والى ما يكون فيه الوضع عاما والموضوع له خاصا ايضا لجريان الادلة التي تمسكوا بها في الجميع من غير فرق ولو حرروا النزاع في استعمال اللفظ في معنييه الحقيقيين فما زاد لتناول الجميع من غير تكلف اذا عرفت ذلك **فنقول** الحق ان هذا الاستعمال غير جائز مطلقا لا في المفرد ولا في غيره لا حقيقة ولا مجازا من غير فرق بين الاقسام المذكورة **لنا على** انه غير جائز في المفرد مطلقا حقيقة وجوه **الاول** ان الوضع على ما يساعد عليه التحقيق عبارة عن نوع تخصيص ينشأ من الواضع ومرجعه الى قصر اللفظ على المعنى ويدل عليه تعريف بعضهم له بانه تخصيص شيء بشيء وهو اولى من تعريف اخرين له بانه تعيين شيء لشيء فاذا وضع لفظ المعنيين فقضية كل وضع ان لا يستعمل الا في المعنى الذي وضع اللفظ بازائه فاذا اطلق واريد احدهما صح الاستعمال على ما هو قضية احد الوضعين وان اطلق واريد به كلا المعنيين لم يصح لان قضية كل من الوضعين ان لا يراد منه المعنى الاخر ففي الجمع بينهما نقض لهما ولا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بحسب شيء من الوضعين لا يقال فعلى هذا البيان يلزم ان يمتنع الاشتراك سيما اذا كان من واضع واحد خصوصا اذا وضع في زمن واحد لان قضية كل وضع نفي الاخر على ما قررت من البيان **لانا نقول** الوضع تخصيص جعلي منوط بتوظيف الواضع فلا استحالة في توارد متعددة على اللفظ الواحد في نفسه لدوران تحققه مدار الجعل والتوظيف ولا من حيث الحكمة لامكان ترتبها عليه ولا من حيث الاستعمال لان مراعاة ما قرره الواضع انما يلزم المستعمل التابع لوضعه في متابعته له لا غير سواء قلنا بان الواضع انما يضع اللفظ الذي يستعمل على حسب وضعه او قلنا بانه يضع اللفظ مطلقا **اما على الاول** فظاهر واما على الثاني فلانه وان اطلق الوضع الا انه لا يقع الا مقيدا بمعنى ان مقتضاه لا يلزم لغير المتبع له لعدم مساعدة ما يدل على اعتباره على اطلاقه وظاهر ان الواضع لا يتبع في شيء من اوضاعه وضعا اخر فلا يلزم محالا هذا على ما يقتضيه النظر الصحيح في المقام وربما قيل ان يقول لا نسلم ان الوضع عبارة عن قصر اللفظ على المعنى والحد الدال عليه ممنوع او مؤول بل عبارة عن جعل المعنى لازما للفظ وتابعا له فاثر الوضع انما هو تحقق هذا اللزوم والتبعية دون الاختصاص وعلى هذا فلا يكون في استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد منافاة لمقتضى الوضع لجواز ان يكون لملزوم واحد لوازم وتوابع عديدة ولا يخفى بعده **الثاني** الاستقراء فانا تتبعنا اللغة العربية من قديمهم وحديثهم وتصفحنا في موارد استعمالاتهم ومجاري كلماتهم فلم نتحقق عندنا صدور مثل هذا الاستعمال من عبيد منهم بكلامهم في نظم ولا نثر بل تصفحنا فلم نقف على ذلك في سائر اللغات التي وقفنا عليها ايضا مع ما نرى من شيوع الاشتراك بينهم ومسيس الحاجة كثيرا الى التعبير به عما زاد على معنى واحد ولا خفاء في ان عدم الوجدان في مثله يدل بعد الاستقراء بل على عدم الوجود وهو يوجب ظنا قويا بعدم الجواز ان لم يوجب العلم به وقد تقرر ان مثل هذا الظن حجة في مباحث الالفاظ **الثالث** ان الذي ثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في معنى واحد واما استعماله فيما زاد عليه فلم يتبين لنا بعد الفحص ما يوجب جوازه ومجرد اطلاق الوضع على تقدير تسليمه ممنوع بعد مساعدة الطبع عليه نفيه لكون الاوضاع توقيفية الاقتصار على القدر المعلوم **الرابع** ما ذكره بعض المعاصرين من ان الوضع انما صدر مع الانفراد وفي حال الانفراد لا بشرط الانفراد فيلزم ان تكون الوحدة جزءا للموضوع له وح فاستعماله في الزائد على المعنى الواحد خلاف ما ثبت بالوضع وفيه نظر لان حال الانفراد ان اعتبرت قيدا في الوضع فهو معنى بشرط الوحدة وقد نكره وما زعم من ان هذا الاشتراط يقضي بجزئية

الوحدة

الوحدة للموضوع له فليس بشيء كيف وقضية الاشتراط خروجها عنه وان لم تعتبر قيدا وشرطا فلا يقتضي منع الاستعمال عند عدمها ضرورة
ان الاسم انما يصدق عند تغير الحال في مسميها فهاهنا لم يعتبر بقاؤها في التسمية الخامس ان اللفظ المشترك بين المعنيين او المعاني اما ان يكون
موضوعا للمجموع ايضا او لا يكون فان كان الاول فان اريد به مجموع فقط كان مستعملا في بعض معانيه دون الجميع ولا كلام فيه وان اريد به كل
واحد ايضا لزم التناقض لان ارادة كل واحد تقتضي الاكتفاء به وارادة المجموع تقتضي عدم الاكتفاء به وذلك تناقض وان كان الثاني كان استعماله
فيه استعمالا في غير ما وضع له فيكون مجازا فلا يكون مستعملا في شيء من معانيه ولا كلام فيه وان اريد به كل واحد من معانيه ايضا لزم التناقض
كما مر ان قضية ارادة احدهما الاكتفاء به وقضية ارادة الاخر عدم الاكتفاء به والعجب ان العلامة من حيث ذكر هذه الحجة في قولنا فيكون مجازا
وتمسك بها على جواز الاستعمال مجازا مع انها لو تمت لدلت على نفيه مجازا ايضا وفيه نظر لان النزاع على ما عرفت في استعمال اللفظ في
نفس المجموع اي في كل واحد من المعاني لا المجموع من حيث المجموع وح نختار كلا من التقديرين الاخيرين ولا اشكال اذ لا نسلم ان ارادة كل
واحد يقتضي الاكتفاء به فيما اريد من اللفظ وانما يقتضيه لو لم يكن غيره مرادا ايضا وان اريد الاكتفاء به بحسب ارادته فلزوم التناقض مم الا
ما اشار اليه بعضهم ومحصله بعد تنقيحه وتصحيحه انه لو جاز ذلك لكان بطريق الحقيقة والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان المفروض كون
اللفظ موضوعا لكل من المعاني مستعملا فيه ولا نعني بالحقيقة الا ذلك واما بطلان التالي فلان اللفظ موضوع لكل واحد من المعاني مقيدا
بكونه وحده واذا استعمل في الجميع كان المراد به كل معنى من المعاني وحده واذا استعمل في الجميع كان المراد به كل معنى من المعاني وحده على ما يقتضيه
الاستعمال وذلك تناقض واورد عليه بعضهم بان المراد استعماله في معنييه لا بقيد الوحدة فان منع كونه ح مستعملا في معنييه لا بقيد
الوحدة لفوات بعض المعتبر منه وهو قيد الوحدة رجع البحث الى مجرد التسمية وهو قليل الجدوى وهذا الايراد كاصل الدليل كما ترى
مبني على كون الالفاظ موضوعة لمعانيها مع قيد الوحدة وهو عندنا فاسد كما سيأتي التنبيه عليه مضافا الى ما في الايراد من الخروج عن
محل النزاع على ما عرفت ولنا على عدم جواز الاستعمال في المفرد مجازا مطلقا مضافا الى شمول بعض الادلة السابقة له ان المفروض استعمال
اللفظ في معنييه الحقيقيين او معانيه الحقيقية فيكون مستعملا فيما وضع له فلا يكون مجازا ولو اريد بالمعنى الحقيقي نفس المعنى وان
تجرد عن الوصف فقد عرفت في تحرير محل النزاع ان ارادة كل واحد من المعاني منه على تقدير الجواز منوطة بملاحظة وضعه بازائه
والاستعمال المستند الى الوضع لا يكون مجازا على ان القائل بمجازيته انما يقول بها من مصيره الى ان اللفظ موضوع للمعنى مع قيد الوحدة
فيتجرد عنها عند استعماله في اكثر من معنى واحد فيكون من استعمال الموضوع للكل في الجزء ونحن سنبين فساد ذلك ونحقق ان اللفظ موضوع
لنفس المعنى من غير ضميمة الوحدة فيبطل احتمال المجازية ومع الاغماض عن ذلك فالمجاز يتوقف على علاقة معتبرة وهي غير متحققة في المقام لما
عرفت من بشاعة الاستعمال وقد مر في بعض الوجوه السابقة ما يدل عليه ولنا على عدم جوازه في التثنية والجمع حقيقة انهما انما تدل
على ارادة فردين او افراد من معنى المفرد ومفادهما التعدد في افراد مدلول المفرد فاذا لم يكن مدلول المفرد الا احد المعنيين او المعاني
كما بينا لم يكن التعدد المستفاد منهما الا بحسب احد المعنيين ولنا على عدم جوازه فيهما مجازا ان ذلك اما بالتصرف في مدلول المادة اعني المفرد
وقد عرفت فساده او بالتصرف في الاداة باستعمالها مجازا في افادة التعدد في لفظ المفرد بحسب كل معنى او في ارادته بالنسبة الى ما اريد من المادة
وما لم يرد منها وكلاهما مما لا يساعد الطبع والاستعمال على جوازه فان معاني الحروف انما تعود على المعنى الذي اريد من مدخولها دون لفظه
او معنى اخر لم يرد من مدخولها الا ترى ان اللام مثلا في قولك العين للاشارة الى ما اريد من لفظ العين كالباصرة ولا يصح ان يراد بها الاشارة
الى اللفظ حتى انه لو اريد به اللفظ والاشارة اليه من حيث انه معنى او معنى اخر لم يقصد في الاستعمال كالجارية وكذا التنوين في قولك عين
على هذا القياس بقية اللواحق ولا فرق في ذلك بين ان تعتبر التعدد المستفاد من التثنية والجمع بالنسبة الى كل واحد من المعاني او بالنسبة
الى الجميع فقط حجة من اجازه مجازا ان اللفظ موضوع لكل واحد من المعاني بقيد الوحدة فاذا استعمل في الجميع فلا بد من الغاء هذا القيد
دفعا للتناقض فيكون من استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء مجازا وهو غير مشروط بشيء كما اشترط في عكسه وجوابه ان اللفظ غير
موضوع للمعنى مع قيد الوحدة قطعا ضرورة ان دلالة الانسان على نفس مفهومه ودلالة زيد على نفس ذاته بالمطابقة لا بالتضمن على
ان الوحدات التي يتصف بها المعنى في نفسه فاعتبارها مفهوما او مصداقا مع كونه حشوا اذ كل معنى فله في حد ذاته وحدة غير مجدية في
ذلك ضرورة جواز ارادة جميع الوحدات وكذا لو جعل اللفظ موضوعا للمعنى مع مفهوم وحدة الاستعمال او الارادة او مصداقهما وان اعتبر
معنى خبرا متعلقا بالمعنى او بالاستعمال او بالارادة وذلك بان يكون لفظ الانسان مثلا موضوعا للمفهوم المعروف لمعنى اخر وهو انه معناه
وحده اي لا مع غيره او ان اللفظ مستعمل فيه وحده او مراد منه وحده على طريقة الاخبار صح ما ذكروه من لزوم التناقض لكن يلزم على
تقديره ان يكون كل لفظ مفرد مشتملا على معنى مفرد وجملة خبرية تامة وذلك مما لا يلتزم به ذو مسكة ومع ذلك لا يثبت به المنع
حيث الوضع وغاية توجيه كلامهم ان يكون المراد ان اللفظ موضوع للمعنى الوحداني المنفرد عن غيره في تلك الارادة او ذلك الاستعمال
صفة وحده سواء اعتبرت معنى اسميا او حرفيا بان اخذت الملاحظة حال المعنى واعتبرت داخلة في مدلول اللفظ كما في دخول الاشارة

حجة مر

الى التقييد

في مدلول اسم الاشارة فيستقيم ما ادعيه المستدل من التثنية ولا يكون عليه الاشكال المذكور لكنهما ضعيفان لا سيما الوجه الاول الشهادة
التبادر والاستعمال على خلافه كما ربما ينبه عليه انا اذا رجعنا وجداننا عند وضع اللفظ للمعنى وجدنا حصول الوضع منا لنفس المعنى
من غير ان نعتبر معه الارادة فضلا عن اعتبار الوحدة معها ونقطع بان هذا هو الشان في جميع الاوضاع مع ان ما ذكره على تقدير تسليمه
لا يدل على عموم المنع لانا لو وضعنا لفظا لمعنيين على الاشتراك من غير ملاحظة امر اخر فلا ريب في جوازه والاعتداد به فيلزمهم الالتزام بجواز
استعماله في المعنيين حقيقة لانتفاء المانع مع ان الوجه الاخير لا يساعد عليه كما في غيره ثم لا يذهب عليك انهم لو جعلوا اللفظ موضوعا
للمعنى بشرط كونه مرادا منه او مستعملا فيه وحده على ان يكون الشرط معتبرا فيه خارجا عنه وجعلوا الاطلاق عليه بدون الشرط بحيث يراد
معه غيره استعارة بعلاقة المشابهة لكان اقرب الى السداد واسلم من الفساد مما التزموا به من جزئية الوحدة وان كان مشاركا معه في
الضعف وقد يستدل على القول المذكور بان التبادر من استعمال اللفظ استعماله في معنى واحد وان لم يتبادر ذلك من نفس
اللفظ فيكون مجازا في المتعدد وجوابه ان الاستعمال من حيث نفسه لا وضع له وانما الوضع للفظ المستعمل فالخروج عما هو المتبادر منه
على تقدير تسليمه لا يوجب التجوز محجة من اجازه حقيقة ان اللفظ موضوع لكل من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها فيجوز ان
يستعمل فيما زاد على المعنى الواحد ويصدق عليه بالنسبة الى كل واحد من المعاني المرادة انه استعمال للفظ فيما وضع له فيكون حقيقة
في الجميع وجوابها يظهر من تقرير الحجة على المنع واجاب عنها في المعالم بما يرجع حاصله الى منع الدليل في المفرد لتبادر الوحدة
منه عند الاطلاق فتكون الوحدة جزءا للمعنى منافية لارادة غيره وتسليم المدعى في التثنية والجمع لانهما في قوة تكرير المفرد بالعطف
فيجوز اخذه بمعان مختلفة ووجوه فساده واضح مما قررنا من منع تبادر الوحدة لا سيما على سبيل الجزئية ثم منافاتها لارادة معنى اخر
من حيث الوضع وعدم كون التثنية والجمع في قوة تكرير المفرد مطلقا بل مع اتحاد معنى المكرر ونزيد الكلام على تسليمها ادعاه هذا القائل في
التثنية والجمع انه في غير محله فان القائل المذكور ان لم يعتبر الاتحاد المعنوي في التثنية والجمع كان تجويزه للاستعمال المذكور فيهما اعم من
تجويز صاحب المعالم على ما يقتضيه بيانا والا كان مبانيا له كما يتضح مما نبهنا عليه عند تحرير محل النزاع احتج القائل بظهوره في الجمع
عند عدم القرينة بانه اما ان يحمل على احد المعاني لا بعينه فيلزم الاجمال او بعينه ولا مرجح له فيتعين الحمل على الجميع وبقوله تعالى ولله
يسجد من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس فان السجود مشترك بين الخضوع ووضع الجبهة على الارض وقد استعمل
فيهما اما في الاول فبدليل اسناده الى الشجر والدواب واما في الثاني فبدليل اسناده الى كثير من الناس اذ مطلق الخضوع لا يختص بالكثير
وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله الرحمة ومن غيره طلبها وهو مشترك بينهما وقد استعمل فيهما بدليل الاسناد
والجواب اما عن الاول فبانه انما يتفرع على تقدير صحة الاستعمال بل كونه حقيقة وقد عرفت وجه المنع منها ولو سلم فمخالفة
الاستعمال المذكور للاصل من حيث ندرة مورده على تقدير تحققه لا ينقص عن مخالفة الاجمال له ان لم يزد عليه فيتعارض الاصلان فيجب
الوقف واما عن الثاني فبالتزام تقدير فعل في الايتين بقرينة المذكور فيقدر في الاول يسجد وفي الثاني يصلي على حد قوله نحن بما
عندنا وانت بما عندك راض وربما يستشكل بان مجرد المشاركة في اللفظ لا يصلح قرينة على الحذف وفيه انه يكفي فيه مناسبة مدلو
ومساعدة مقام او نحمل السجود والصلوة على المعنى الاعم فيراد به الخضوع وبها اظهار الشرف ووجه تخصيص الكثير ان خضوعهم لما كان تم
لم يتميزوا فيه على غيرهم من حيث ان اظهارها على الجوارح والجوانح ناسب ذكرهم بخصوصهم وان اندرج جوامع غيرهم في عموم من في الارض ثم
لو سلم اشتراك اللفظين واستعمالهما في الايتين في المعنيين فليس فيهما ما يوجب كونه على الحقيقة ولو سلم فهو ظهور بالقرينة فلا يثبت الظهور
عند عدمها كما هو المدعى احتج من اجازه في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما في المفرد فبما مر في حجة القائلين بالمجازية وقد
عرفت الجواب عنها واما في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرير المفرد فكما يجوز ان يراد بالمكرر معان متعددة كذلك
يجوز فيهما في قوته وايضا لا ريب في جواز سبكهما من الاعلام وظاهر ان الاتفاق هناك انما هو في مجرد اللفظ والجواب انا لا نسلم انهما في قوة
تكرير المفرد مطلقا حتى في جواز ارادة المعاني المختلفة منهما وسبكهما من الاعلام مأول بالمسمى مجازا او ذلك لان اداة التثنية والجمع كاداة
العموم انما تدل على التعدد في معنى المفرد لا في لفظه كما يشهد به التبادر فيختص لحوقها باسماء الاجناس فان المفهوم من قولك رجلان فردان من
مفهوم رجل لا من لفظه ومن قولك رجال افراد من مفهوم رجل لا من لفظه كما في التثنية والجمع من سائر اللغات والا لامتنع جريان حكم
المسمى عليهما من غير تكلف ومما يدل على التأويل المذكور في الاعلام دخول لام التعريف عليهما مع امتناع دخولها على مفردها ووصفها
معها بالمعرف وعند التجريد بالمنكر واما نحو هذان رفعا وهذين نصبا وجرا فانهما موضوعان بوضع مستقل للاشارة في الحالين الى
كل فردين مما يشار اليهما وليسا بتثنية هذا لامتناعها بدون التأويل ومعه يلزم عدم اختصاصه بالفردين المشار اليهما لكلية
المسمى مع ان المتبادر خلافه ومن اكتفى في بناء التثنية والجمع باتحاد اللفظ فله ان يلتزم بان كلا منهما موضوع باداته بوضع واحد كما
قررنا وان لفظ المفرد مستعمل في لفظه والاداة مستعملة لافادة تعدده على ان يكون المعنى مرادا من كل واحد فيكون الحكم للفظين متعلقا

للفظها

بلفظها باعتبار تعلق الحكم المعنوي بمعنى معناهما وان المفرد المذكور مستعمل في معناه والا لما كانت مستعملة لافادة اخرى الفظ انحو مثله على ان يكون
معنا مرادا او مورود الحكم المذكور وذلك لئلا يمتنع جريان حكم المسمى عليهما كما يشهد به ضرورة الاستعمال **حجة** من جوزه في التثنية والجمع
دون المفرد انهما بمثابة لان على التعدد فيجوز ارادة المعاني المختلفة منهما بخلاف المفرد **وجوابه** انهما انما يدلان على التعدد في المعنى الذي
افاده المفرد فاذا لم يكن مدلول المفرد الا احد المعاني فمن اين يدلان على التعدد فيما زاد عليه **حجة** من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد
العموم فيجوز ان يتعدد بخلاف الاثبات **وجوابه** ظاهر فان النفي انما يقتضي العموم فيما افاده الاثبات فلذلك يفيد العموم فاذا كان معنى الاثبات احد المعاني
لم يكن اثر النفي الا افادة العموم فيه وايضا لو تم التعليل المذكور لزم ان لا يختص الجواز بالنفي لان الاثبات قد يفيد العموم ايضا ولا يعم كل نفي اذ قد
يكون المشترك معرفة كالعلم فلا يقتضي وقوعه في سياق النفي العموم فاذن يكون الدليل اعم من المدعى من وجه واخص من وجه **ويمكن** دفع الثاني
بان مقصود المستدل ان المشترك في صلوحه لكل معنى من معانيه على البدلية كالنكرة في صلوحها لكل فرد من افرادها على البدلية فاذا وقع
في سياق النفي افاد العموم فيما يصلح على البدلية كالنكرة المنفية فلا بد من التنكير **ويتجه** عليه ان مدلول المشترك احد المعاني بعينه
فنفيه لا يقتضي الا نفي احد المعاني بعينه بخلاف النكرة فان مدلولها احد المعاني لا بعينه فنفيه يقتضي نفي الجميع في سياق توضيح ذلك
في محله انتهى وان كان قول المذكور مبنيا على ما زعمه السكاكي فهو مع فساده في نفسه كما اشرنا اليه يوجب بظاهره الخروج عن محل البحث **واعلم**
انه كما لا يجوز استعمال مشترك اللفظ في معنييه فصاعدا كذلك لا يجوز استعمال مشترك الكتابة في لفظين فصاعدا والمستند عليه ما عرفت وكذا
الكلام في ابعاض اللفظ فلا يجوز في نحو ضرب بلال في ضرب بلال وليس الادغام في موارده منه لانه في معنى حرفين وبعبارة تكتب مثله في
الكتابة مع امن اللبس **فصل اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في معنى الحقيقي والمجازي معا فمنعه قوم**
مطلقا وجوزه اخرون وهم بين من يجعله حقيقة ومجازا باعتبارين ومحل النزاع ان يطلق اللفظ ويراد به كل واحد من معنييه كما لو كان ذلك مجازا ومن يجعله بين
بين ذلك انما يكون بان يطلق ويراد معناه الحقيقي بملاحظة الوضع والمجازي بملاحظة العلاقة **وضعفه** يظهر من القول بكون الاستعمال
المذكور مجازا لنظره الى استلزام التأكيد لوحدة وهو جزء المعنى الحقيقي خروج عن محل البحث كما مر مثله في المسئلة السابقة نعم هو جار
المسئلة الاتية **واما** استعماله في معنى يتناول المعنيين اما تناول الكل لاجزائه او تناول الكلي لافراده فلا ريب في جوازه مع الوضع
بدونه مع العلاقة ويسمى النوع الثاني بعموم المجاز ولا فرق في المقامين بين ان يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلقا للاثبات و
النفي وبين عدمه **وبحريك** بعضهم النزاع في القسم الاول غير مستقيم طردا وعكسا وقد مر التنبيه عليه في المشترك **ثم قضية**
الاطلاق كلماتهم وادلتهم عدم الفرق بين ما اذا كان المعنى المجازي مجازا بالمعنى المراد او بغيره وهذا ظ ولا بين ما اذا كان المعنيان
افرادين او كان احدهما افراديا والاخر تركيبيا فيلزم القائلين بالوضع في المركبات جواز ذلك بل التزم بعضهم بتعيينه في المجاز
المركب وقد مر الاشارة اليه والحق عندي عدم جواز ذلك مطلقا **لنا** ان هذا الاستعمال ليس على الحقيقة قطعا فاما ان يكون بطريق المجاز
وهو غير مستقيم لان لحوقه للاستعمال ان كان بالقياس الى كل واحد من الاعتبارين فلحوقه في الاستعمال باعتبار الوضع مما لا وجه له وان كان
ما لقياس الى المجموع فهو مركب منه ومن اعتبار الحقيقة فلا يكون باحدهما واما بطريق الحقيقة والمجاز وقد عرفت ان استعمال اللفظ في معنى
الحقيقي يتنافى ارادة غيره معه للادلة التي سنذكرها فلا يمكن الجمع بينهما وقد يتمسك في ذلك بما ذكره اهل البيان من ان المجاز ملزوم لقرينة
معاندة لارادة المعنى الحقيقي ومعاند الملزوم ضرورة ان ملزوم معاند الشيء معاند له فيمتنع ان يجتمع معه **واعترض** عليه بعض اهل التدقيق
بانه يمكن ان يكون المعتبر في المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي بدلا عن ارادة المعنى المجازي واما لزوم كون القرينة مانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي بارادة اخرى منضمة الى ارادة المعنى المجازي فمم بل هو عين المتنازع فيه فلا يلزم الجمع بين المتنافيين ولا يخفى
ما فيه لان المستدل انما يتمسك على اعتبار القرينة المعاندة في المجاز بما ذكره علماء البيان ولا ريب ان المفهوم من كلامهم كونها
معاندة لارادة المعنى الحقيقي مطلقا ولو بارادة اخرى مستقلة لا بدلا عن تلك الارادة فقط فان ذلك تاويل بعيد في كلامهم فلا يصغى اليه
مع ان وجود القرينة المعاندة بالمعنى المذكور لا يصلح فرقا بين المجاز والكناية على ما هو المعروف بين علماء البيان في الكناية من انها
مستعملة في الملزوم مع اللازم او مع جواز ارادته معه فان قرينتها مانعة من ارادة الملزوم بدلا عن ارادة اللازم وانما يصح ان يجعل
ذلك فرقا بناء على ما ذهب اليه البعض من انها الكلمة المستعملة في اللازم مع ارادة جواز الملزوم بدله وكانه مبني عليه نعم يرد على
المستدل امران **الاول** ان المراد بالمجاز المبحوث عنه هنا ما هو المعروف في مصطلح الاصوليين من اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة
بقرينة دالة عليه واستعماله كذلك كما يدل عليه حصرهم له في التقسيم بينه وبين الحقيقة وعدم تعرضهم لذكر الكناية الا المجاز المصطلح
عليه بين علماء البيان اخص من ذلك واعتبر فيه كون القرينة مانعة عن ارادة الحقيقة وجعلوه قسيما للكناية فلا يسند الا الى المذكور ناشئ عن الخلط
بين الاصطلاحين **الثاني** ان قول علماء البيان بان المجاز يلزم لقرينة معاندة لارادة المعنى الحقيقي يحتمل وجهين **الاول** كونها
مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا ولو مجازا **الثاني** كونها مانعة عن ارادته على سبيل الحقيقة والاول يط قطعا لانتقاضه باللفظ

الكنايه

الموضوع للجزء اذا استعمل في الكل مجازا كالرقبة في الانسان فان معناه الحقيقي مراد في ضمن الكل مجازا قطعا والا لم يكن مستعملا في الكل بل في جزء اخر وظاهر ان القرينة لا تعاند الارادة من كل بل تشملهما وعلى الثاني لا ينهض الاستدلال المذكور حجة على من اجاز الاستعمال مجازا الا يمكن ان يختار الاحتمال الاول وندفع الاشكال بان المراد معاندتها لارادته مط بارادة مستقلة وارادة الجزء في الكل ضمنية فلا تنتقض بها الا انا نقول هذا الاحتمال في كلامهم ليس باولى من الاحتمال الثاني فعلى المتمسك به ابطاله اذ الاستدلال لا يتم بمجرد الاحتمال اللهم الا ان يجعل مقابلتها بالكناية قرينة عليه احتج المجوزون بانه لا منافاة بين ارادة المعنيين فيجوز اجتماعهما ثم تمسك من جعله مجازا بان المعنى المجازي لم يكن داخلا في الموضوع له فاذا اعتبر دخوله كان مجازا لان اللفظ لم يوضع لهما وبان اللفظ موضوع للمعنى مع قيد الوحدة فاذا اريد معه غيره وجب الغاؤها فيكون الاستعمال باعتباره مجازا ايضا وتمسك من جعله حقيقة ومجازا بانه مستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي فلكل من الاعتبارين حكمه وجواب الكل يظهر مما قررناه في حجة المنع واعلم ان من اكتفى في بناء التثنية والجمع بمجرد اتحاد اللفظ كصاحب المعالم يلزمه القول بجواز استعمالهما في المعنى الحقيقي والمجازي حقيقة ومجازا بالاعتبارين نظرا الى المنع منه بالاعتبار المذكور ليس في محله

فصل لا يجوز استعمال اللفظ في معنييه المجازيين فما زاد مطلقا

بان يكون كل منهما مرادا على الاستقلال كما مر لانه لم يعهد مثله من اللغة ولم يساعد عليه الاستعمال وللمن تستنبط مذاهب القوم فيه مما ذكروه في المبحثين المتقدمين ولما اذا استعمل في معنى مجازي شامل للمعنيين او معا مجازيين فلا اشكال في الجواز ولا يذهب عليك ان من قال بان مفردات المجاز المركب مستعملة في معانيها المجازية يلزمه القول باستعمال اللفظ في معنييه المجازيين والكلام فيه على حذو ما سبق ولا يجوز استعمال اللفظ في اللفظ باعتبار افراد منه على ان يكون كل منهما مرادا على الاستقلال لعدم مساعدة الطبع الاستعمال عليه ولما اذا استعمل في المعنى الكلي واريد افراد منه او ما زاد بقرينة معينة فلا اشكال في جوازه وكذا الكلام في استعماله فيه وفي معناه الحقيقي او المجازي معا وكذا استعماله في المتعدد من بعض هذه الاقسام والمتحد من الاخر والمنع منه **تنبيه** قد ورد في كثير من الاخبار ان للقرآن سبعة بطون او سبعين بطنا وورد في بعضها تفسير بعض البطون فربما يظن ان ذلك من باب استعمال اللفظ في معانيه الحقيقية او المجازية او الحقيقية والمجازية فيتمسك به على الجواز وايضا لا اشكال على الظاهر في جواز نقصد الدعا بالقرائة فربما امكن ان يتوهم ان ذلك من باب استعمال اللفظ في معنيين انشاء الدعاء حيث يقصد به اللفظ المحكي والا لم يكن قرانا والمعنى على ما هو المفروض من قصد الدعاء بها وكلاهما مم اما الاول فلجواز ان يكون بطون القران بطونا لظاهره وان لم يساعد افهامنا على التوفيق بينهما فيكون ح مرادة بارادته او يكون مستعملا في معنا الظ ويكون دلالته على بقيته المعاني من باب التنبيه والايماء كما في الكناية مع احتمال ان يكون القران عبارة عن الالفاظ المؤلفة دون استعمالها فيجوز ح ان يراد بها ابلغها ما يصلح له مما فوق المعنى الواحد هو خارج عن محل البحث مع امكان ان يكون الاستعمال متعددا على حسب تعدد البطون وليس في تلك الاخبار دلالة على ان الكل مراد باستعمال واحد وفيه بعد واما الثاني فلان الحكاية منه ليست من باب استعمال اللفظ في اللفظ والا لكان مفردا ولم يصح السكوت عليها من غير ضميمة ثم المعنى بها بل يعلم استعمال اللفظ على نفسه كلفظ المطلق باطلاق اخر او مشابهه على اختلاف الاعتبارين فيه وتشخصا فيكون الاستعمال على وجه التبعية المحضة وهذا ليس من استعمال اللفظ في اللفظ ولو سلم انها حكاية بالمعنى الاول لامكن التفصي عنه بان المعنى يقصد من اللفظ الذي هو المعنى كما في اسماء الافعال عند من يجعلها موضوعة لالفاظ الافعال فلا اشكال الا **وقد يتوهم** ان مبنى الاستخدام على استعمال اللفظ في معنيين احدهما المعنى الذي يرجع الضمير الى اللفظ باعتباره والاخر ما اسند اليه الحكم المتقدم او علق عليه مما يغاير المعنى الاول وهو ضعيف بل التحقيق ان اللفظ لم يستعمل هناك الا في معنى واحد وان عود الضمير اليه باعتبار معنى اخر لا يقتضي استعماله فيه بل يكفي مجرد دلالته عليه ولو بالالتزام ومن هنا كان الاستخدام على خلاف الاصل لان الظاهر من الضمير عوده الى المعنى المراد من اللفظ دون غيره وقد يظن ان التورية من هذا الباب وليس بشيء اذ المقصود بها ليس الا المعنى المخالف للظاهر واما المعنى الظاهر فهو غير مراد منها وانما يتوهم السامع تعويلا على الظاهر اذ لو اراده المتكلم ايضا لوقع في الكذب ولم ينفعه ارادة خلاف الظاهر معه

فصل المشتق هو اللفظ الماخوذ من لفظ ويسمى

الاول فرعا والثاني اصلا ولا بد بينهما من مناسبة ليتحقق الاخذ والاشتقاق واقسامه ثلثة لان الفرع اما ان يشتمل على اصول حروف الاصل وترتيبه اولا والاول هو المشتق بالاشتقاق الصغير ويقال له الاصغر ايضا والثاني اما ان يشتمل على حروف الاصل اولا والاول هو المشتق بالاشتقاق الكبير كناك وكنى وجبذ وجذب ويقال له الصغير ايضا والثاني هو المشتق بالاشتقاق الاكبر كثلم وثلب وحيث يطلق المشتق هنا فالمراد منه القسم الاول وحده لفظ وافق اصلا باصول حروفه ولو حكما مع مناسبة المعنى وموافقة الترتيب فالمراد بالاصل اللفظ الماخوذ منه لفظ اخر والموضوع بالوضع الابتدائي من حيث اللفظ فدخل الحلب والحلب بالسكون والتحريك بناء على ان الاول اصل للثاني وهو مشتق منه كالقتل والمقتل ومنهم من انكر الاشتقاق في ذلك واحترز عنه في الحد باضافة الاصل الى ضمير اللفظ وقد اشكل على هذا الحد بلزوم الدور حيث ان معرفة الاصل متوقفة على معرفة الاشتقاق وهو المفهم بمعرفة المشتق اذ الكلام في معرفته من حيث الاشتقاق

[margin] في استعمال اللفظ في معنييه المجازيين

[margin] قوله يلزمه القول ووجه اللزوم غير ظاهر لان كل مفرد اذا استعمل في معنى مجازي غير كب الالفاظ مستعمل في مركب هذه المعاني لا غير الا ان يقال المركب مستعمل في معنى مركب مجازيين غيرها اريد من المفرد لكن تجويزهم ذلك غير معلوم فكيف يلزم عليهم جدا

[margin] لا يخفى عليك ان لزوم الدور على الحد المذكور انما هو ان فسر الاصل باللفظ الماخوذ منه لفظ اخر فان اخذ اللفظ من اخر هو الاشتقاق واما اذا فسر باللفظ الموضوع بالوضع الابتدائي فلا يلزم الدور الا اذا اريد طريق معرفة كون لفظ موضوعا ابتداء باشتقاق لفظ اخر منه تعقل

[margin] في المشتق والمفرع

[margin] [illegible]

تنكلم

فتكلف بعضهم في دفعه بان المراد بالاصل انما هو الاصل الجزئي فكانه قيل ما وافق جزئيا من جزئيات الاصل و معرفته انما تتوقف على
معرفة الاشتقاق الجزئي وهو غير مقصود بالتعريف وانما المقصد تعريف ماهية الاشتقاق وفساده ظ لان جزئي الاصل انما اعتبر في الحد
باعتبار كونه جزئي الاصل حيث عنون به فيتوقف على معرفة ماهيته فيلزم الدور وايضا اذا توقف معرفة الاصل الجزئي على معرفة الاشتقاق
الجزئي يتوقف على معرفة الاشتقاق الكلي ضرورة ان معرفة الاصل الجزئي انما يتوقف على معرفة الاشتقاق الجزئي من حيث كونه اشتقاقا جزئيا
فاذا توقف معرفة الاشتقاق الكلي على معرفة الاصل الجزئي لزم الدور وايضا الغرض من تعريف ماهية الاشتقاق انما هو التوصل بمعرفتها
الى معرفة جزئياتها فاذا توقف معرفة جزئيات الاصل الماخوذة في تعريفها على معرفة جزئيات الاشتقاق لزم الدور ويمكن ان يجاب بان هذا
الحد تعريف لفظي لمن عرف معنى الاصل والفرع وجهل مدلول لفظ المشتق والاشتقاق و التحقيق ان يجاب بان المراد بالمشتق المبحوث عنه هنا
هو المشتق بالاشتقاق الصغير كما نبهنا عليه وما يتوقف عليه معرفة الاصل والفرع هو معرفة الاشتقاق بالمعنى الاعم فلا يلزم الدور وقولنا
باصول حروفه احتراز عن المشتق بالاشتقاق الاكبر كثلم وثلب وعن دخول مثل الاستعمال والاستخراج حيث يتوافقان في الحروف الزوائد وعن
نحو جمع مثل الخروج والاستخراج حيث لا يتوافقان في الحروف الزوائد وقولنا او حكما ليدخل نحو قول وقال فان الالف منقلبة عن الواو الاعلال
مثلا او حكما وكل عد من الوعد فان الفاء المحذوفة في حكم المذكور وقولنا مع مناسبة المعنى احتراز عن مثل فخر بمعنى اعرض بالنسبة الى
الضرب بمعناه المعروف و قوبينا ولنا اذا اتحد المعنى فيهما كالقتال والمقتل وقد يخرج ذلك عن حد المشتق و يعتبر مخالفة ما بينهما في المعنى
نظرا الى ما فائدة في الاشتقاق بدونها والاختلاف سواء كان بالزيادة كضرب من الضرب و بالنقص كضرب من ضرب على ما يراه الكوفيون
وقولنا مع موافقة الترتيب احتراز عن المشتق بالاشتقاق الكبير فانه وان اشتمل على الحروف الاصلية لكنه لا يشتمل على ترتيبه والمراد به ثبوتا
الترتيب الحقيقي كما تر والحكمي كفيه من لوق به وقد يدخل في المشتق المعدول وهو ما خرج عن صيغة الاصلية والفرق بينه وبين غيره من انواع
المشتق ان صيغته ماخوذة من صيغة اخرى على ان الاصل بقاؤه عليها بخلاف بقية المشتقات فانها غير ماخوذة من مبانيها على ان يكون
الاصل بقائها عليها و اعلم انه لا بد في الاشتقاق من تغيير في اللفظ تحقيقا للمغايرة الاصلية والفرعية وذلك التغاير بزيادة حرف او حركة
او نقصانه احدهما او بالمركب منهما اثنانيا او ثلاثيا او رباعيا فترتقي الاقسام الى خمسة عشر قسما و ينبغي ان يراد بالتغيير ما يعم التغيير الحقيقي
والحكمي ليدخل فيه نحو فلك مفردا وجمعا ثم البحث عن المشتق هنا ليس من حيث الاشتقاق وكيفيته فانه موكول الى فن الصرف ولا من حيث
مفاد مبدئه فانه محال الى كتب اللغة بل البحث هنا في صدقه ومفاده من حيث الاشتقاق والكلام فيه في موارد نتلو عليك تفصيلها ثم اعلم
انهم ارادوا بالمشتق الذي تشاجروا على دلالته في المقام اسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها على ما سنحققه ولا باس بالتنبيه
على مدلول بواقي المشتقات فمنها الفعل الماضي المتصرف وهو حقيقة في قيام المبدأ بفاعله في الزمان الماضي اما بالنسبة الى حال النطق وذلك
اذا وقع مطلقا كضرب و بالنسبة الى غيرها ان اعتبر المضي بالنسبة اليه كما في قولك سيجيء زيد وقد اكرم اباك وقس على ذلك الحال في الحال والاستقبال
وخرج بتقييده بالمتصرف نحو عسى ونعم وبئس اذ لا دلالة لها على زمان اصلا وان كانت تدل عليها في اصل الوضع على ما زعم النحاة حيث حافظوا
بالتزامه على عكس حد الفعل وطرد حد الاسم ومنها الفعل المستقبل وهو حقيقة في قيام المبدأ بفاعله في الحال اعني اول زمان الاستقبال
الاستقبال وهي ما بعدها كما عرف على الاشتراك اللفظي او المعنوي والثاني اظهر على ما يساعد عليه الاعتبار نحو اكرمك الان وغدا وكان زيد
يكرم اباك وقيل حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال وفسر الحال بالآخر زمان الماضي واول زمان الاستقبال وقد يقترن بلم ولما فيختص بالماضي
كما ان الماضي قد يقترن بادوات الشرط فيختص بالاستقبال غالبا وظاهر كلامهم ان استعمالها مجاز لا حقيقة وكان الذوق لا يساعد على ذلك فالمستعمل
كل منهما بمعنى الآخر في غير ذلك فمجاز قطعا لنصهم عليه مع شهادة الاستعمال به ومنها فعل الامر والنهي وسيأتي تحقيق الكلام فيهما ومنها
اسم المفعول وهو حقيقة في الذات التي وقع عليها المبدأ في الحال كما انه مجاز في الذات التي يقع عليها المبدأ في الاستقبال ثم قد يطلق ويراد
منه ما يعم الحال والماضي كقولك هذا مقتول زيد ومصنوعه او مكتوبه وقد يختص بالحال نحو هذا مملوك زيد او مسكونه او مقدوره ومنه
دابة مسرجة ودنيا خربة واوراق منشورة ولم نقف فيه على ضابطة كلية فالمرجع فيه الى العرف ويعرف بعض الكلام هنا بالمقايسة الى
ما سيأتي في اسم الفاعل ومنها اسم الزمان وهو حقيقة في الزمن الذي وجد فيه المبدأ في الحال والماضي ومجاز في غيره ومنه اطلاقه على
يوم يشابهه من ايام السنة كقولهم مقتل الحسين ع يوم عاشورا ولا يعتبر الاستيعاب بل يكفي وجود المبدأ فيه ولو في بعض اجزائه ومنها
اسم المكان وهو حقيقة في المكان الذي حصل فيه المبدأ والمرجع فيه الى العرف والكلام فيه كالكلام في سابقه ومنها اسم الآلة وهو حقيقة
فيما اعد للآلية او اختص بها سواء حصل به المبدأ او لم يحصل ومنها صيغة المبالغة وهي حقيقة في الذات التي كثر اتصافها بالمبدأ عرفا ولا
يختلف باختلاف المبادي ولا يعتبر الاتصاف حال النطق وظهر من بعضهم دخول ذلك في محل النزاع الآتي وهو بعيد فصل اطلاق المشتق على الذات
المتصفة بمبدئه في الحال حقيقة اتفاقا كما ان اطلاقه على ما يتصف به في الاستقبال مجاز اتفاقا وفي اطلاقه على ما اتصف به في الماضي اقوال ثالثها
حقيقة ان كان مما لا يمكن بقاؤه والانفجار ورابعها حقيقة ان كان الاتصاف اكثريا بحيث لا يعتد بما طرء عليها من عدم الاتصاف مع عدم

فرخرفرزد

الاعراض والانجا ولابد اولا من تحرير محل النزاع وذلك انتم برسم **الاول** لاخفاء ان المشتق المبحوث عنها ههنا لا يعم الافعال والمصادر المزيد
فان عدم مساعدة النزاع المحرر على ذلك واضح جلي وح فهل المراد به ما يعم بقية المشتقات من اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناها واسما
الزمان والمكان والالة وصيغ المبالغة كما يدل عليه اطلاق عناوين كثير منهم كالحاجبي وغيره او يختص باسم الفاعل وما بمعناها كما يدل عليه تمثيلهم
هو لاحتجاج بعضهم باطلاق اسم الفاعل عليه دون اطلاق بقية الاسماء على البواقي مع امكان التمسك به ايض وجهان اظهرهما الثاني لعدم ملائمة
جميع ما اورده في المقام على الاول والعلامة التفتازاني حصر موضع النزاع باسم الفاعل الذي يكون بمعنى الحدوث دونه مثل المؤمن والكافر
والابيض والحر والعبد مما يعتبر في بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافي وفي بعضه الاتصاف به بالفعل وهو توهم لعدم مساعدة الملاك عناوينهم
وامثلتهم عليه وبعضهم خصه بما اذا لم يتصف المحل بالضد الوجودي ونقل الاتفاق في المتصف به على المجاز بعدئذ **واحتج** عليه بان
الاجماع منعقد على عدم تسمية المؤمن كافرا بالنظر الى كفره السابق والوجه فيه ان الكفر قد زال واتصف محله بوصف وجودي مضاد له
وفيه ان الاجماع لو كان منعقدا على ذلك لما اتفق القائلون به حقيقة في الماضي مط بان المنع هنا شرعي لا وضعي وان اريد اجماع اهل اللسان
على ذلك فلا دلالة له فيه على عدم وقوع الخلاف فيه واضعف من ذلك تخصيص بعضهم للعنوان المذكور بما اذا كان المشتق محكوما به ونقل الاتفاق
على كونه حقيقة مط اذا كان محكوما عليه محتجا عليه باتفاق المسلمين على ان قوله تع الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما واقتلوا المشركين ونحو ذلك يتناول لمن لم يتصف بهذه المبادي حال النزول وفيه ان الكلام في وضع المشتق
من حيث نفسه لا فيما يقتضيه بحسب التركيب وح ان وضع المشتق لا يختلف بحسب كونه محكوما عليه او محكوما به او غير ذلك واما تلك الدلالة
فانما نشات من حيث كون المشتق كليا مشا ولا يجمع افراد طبيعته لا من حيث كونه محكوما عليه اذ لو كان محكوما عليه باعتبار فرد معهود
نحو المشرك والمشركون كذا اقتضى التلبس حال النطق ولو كان كليا ولم يكن محكوما عليه اقتضى ايض ثبوته مط كما في قولك اجلد الزاني
واقطع السارق ومنه واقتلوا المشركين فاتضح انه لو اعتبر العموم والكلية بدل ما اعتبره من كونه محكوما عليه لكان اقرب مما ذكره مع ان انتفا
النزاع في المحكوم عليه لا يقتضي بظاهره تخصيصه بالمحكوم به كما لا يخفى ثم الحال الازمنة المعتبرة في اطلاق المشتق اما ان توخذ بالقياس
الى النطق كما صرح به بعضهم وتساعد عليه ظاهر اللفظ فيكون المراد بالحال حال النطق وبالماضي ما تقدم عليه وبالاستقبال ما تاخر
عنه فيدخل في الاول نحو اكرمت او ساكرم فاعما اذا كان الاتصاف حال النطق دون حال الاكرام ويخرج نحو كان او سيكون زيد عالما اذا لم
يكن الاتصاف حال النطق فيخرج الاولان عن القسمين الاخيرين ويدخل الاخيران فيهما او توخذ بالقياس الى التلبس والاتصاف كما صرح
بعض المحققين وهو الموافق للتحقيق فيكون المراد بالحال اطلاقه على المتصف بالمبدا باعتبار حال التلبس وعلى الماضي اطلاقه على
المتصف به باعتبار ما بعد الاتصاف وعلى المستقبل اطلاقه عليه باعتبار ما قبله فيدخل في الاول نحو كان او سيكون زيد عالما اذا اطلق
عليه باعتبار زمان الاتصاف واكرمت او ساكرم فاعما اذا كان الاتصاف حال الاكرام ويخرج منه ما لو اطلق ذلك باعتبار ما قبل زمن الاتصاف
او الاكرام او ما بعده سواء صادف حال النطق او لا فيدخلان في القسمين الاخيرين ومن هنا يظهر ان كلا من الازمنة الثلثة المقيسة الى النطق
صالحة لكل من الازمنة الثلثة المقيسة الى حال التلبس والاولى ان يوخذ الازمنة الثلثة باعتبار الزمن الذي اطلق المشتق على الذات باعتبار
تلبسها فيه ومقابلته بحال النطق فالماضي ما تقدم عليه حال التلبس والحال ما قارنه والمستقبل ما تاخر عنه والفرق بين هذا الوجه والوجه
الاخير اعتباري **الثالث** ان مفهوم الزمان خارج عن مدلول المشتق وضعا وتبدل مدلوله باعتبار التقييد والاطلاق فالفاعل مثلا انما
وضع ليطلق على الذات المتصفة بمبدئه الخاص اعني المبدا الماخوذ باعتبار زمن الاتصاف او الاعم منه ومن ما بعده ولهذا افترق الفعل
من حيث ان الزمان جزء من معناه فان اطلق باعتبار زمن اخر واعتبر الزمان في مدلوله كان مجازا من غير فرق في الثاني بين زمن الحال
وغيره فما ذكره النحاة من ان اسم الفاعل يعمل عمل فعله ان كان بمعنى الحال او الاستقبال ولا يعمل ان كان بمعنى الماضي لا يبتني على اخذ
الزمان جزء من معناه على ما سبق الى بعض الاوهام **اذا عرفت** هذا فالحق ان المشتق ان كان ماخوذا من المبادي المتعدية الى الغير كان
حقيقة في الحال والماضي اعني في القدر المشترك بينهما والا كان حقيقة في الحال فقط **لنا** على ذلك الاستقراء فان الضارب والقاتل
والساكب والكاسر واللازم والقاطع وكذا ما اخذ من باب الافعال والتفعيل والاستفعال كمكرم ومتصرف ومستخرج ونحوها اذا اطلقت
يتبادر منها ما اتصف بالمبدا لحال الاتصاف وما بعدها وان نحو عالم وجاهل وحسن وقبيح وطاهر ونجس وطيب وخبيث وحائض وطامث وحامل
وحائل وحي وميت وقائم وقاعد وراكع وساجد ويقظان ونائم ومعتل ومنكسر وصحيح ومريض ومحب ومبغض وصاحب الى غير ذلك
يتبادر منها المتصف بالمبدا حال الاتصاف فقط وقد سبق ان التبادر من امارات الحقيقة وهذا الاختلاف هل هو ناشئ من تعدد الوضع
او من تركب الهيئة مع المواد المتعدية وغير المتعدية وجهان **واعلم** انه قد يطلق المشتق ويراد به المتصف بشانية المبدا وقوته كما يقال هذا
الدواء نافع كذا او مضر وشجرة كذا مثمرة والنار محرقة الى غير ذلك وقد يطلق ويراد به المتصف بملكة المبدا او باتخاذه حرفة وصنعا
كالكاتب والصانع والتاجر والشاعر ونحو ذلك ويعتبر في المقامين حصول الشانية والملكة او الاتخاذ حرفة في الزمان الذي اطلق

المشتق

اظهرهما الثاني بظهور من تعريض جمع المحققين على المسئلة كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعينه وان وافقه كون النزاع في اسم المفعول ايضا منه

المشتق على الذات باعتباره وفي الثاني خاصته سبومزاوله مع عدم الاعراض ثم اعلم ان الزمان الذي يطلق المشتق على الذات باعتبار
قد يكون حال النطق وذلك فيما اذا حمل على الجزئيات نحو زيد قائم والفاضل المعهود كريم وكذا النداء نحو يا قائم ويا فاضل وقد يكون حال وجود
الموضوع وذلك فيما اذا حمل على الطبايع والكليات نحو الانسان او كل انسان مدرك وقد يكون حال وقوع حدث وذلك اذا تعلق بفعل او شبهه
كما في اعطيت ساعطي فقيرا او صار باذرهما فنعتبر في المبادي الغير المتعدية حصولها في تلك الازمنة وفي المتعدية حصولها فيها او فيما قبلها
حجة القول بانه حقيقة في الماضي مطلقا انه مستعمل فيه والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يعارض بوقوعه مستعملا في المستقبل ايضا لانه خارج
بالاجماع وبان النحاة اطبقوا على انه اسم فاعل وظاهر التسمية يقتضي ان يكون الموصوف فاعلا حقيقة وبان معنى المشتق من حصل له المبدء
خرج من قوة الاتصاف الى الفعل وهو يتناول الماضي ايضا وبان كلا من المؤمن والعالم يصدق على النائم والغافل حقيقة وليس الا باعتبار قيام
المبدء بهما في الزمن الماضي اذ لو كان مجازا لصدق السلب ومن الظاهر خلافه والجواب اما عن الاول فبان الاستعمال اعم من الحقيقة ان اريد به اثبات
الاشتراك اللفظي وان اريد به اثبات الاشتراك المعنوي فانما يتم على تحقيقنا المتقدم في المشتقات الماخوذة من المبادي المتعدية حيث لم يثبت استعمالها
في خصوص الحال والماضي وانما ثبت مجردا لاطلاقها عليهما واما فيما عدا ذلك فاستعمالها في خصوص الحال ثابت وح فلا يتم التمسك بالاصل
المذكور على ما مر تحقيقه مع انا قد بينا ما يوجب الخروج عن الاصل في المشتقات الغير المتعدية على تقدير تسليمه واما عن الثاني فمن
المدار في التسمية عندهم على مجرد الصيغة باي معنى استعملت كما في الماضي والمضارع واما عن الثالث فبان المراد من له المبدأ وذو المبدء
والتعبير تسامح واما عن الرابع فبان الايمان عبارة عن صورة علمية وهي قائمة بالنفس حال النوم والغفلة ايضا غاية الامر انه ذاهل فيهما
بحالتين عن حصولها ومثله الكلام في العالم حجة القول بانه مجاز في الماضي انه يصدق السلب المطلق اعني السلب في الجملة لصدق الاخص منه وهو
السلب في الحال فلا يكون حقيقة فيه لا يقال ثبوته في الحال اخص من ثبوته مطلقا فنفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم لانا نقول ليس الحال قيدا للمنفي
بل للنفي فليس المقصود ان نفي المقيد يستلزم النفي المطلق بل المراد ان النفي المقيد يستلزم النفي المطلق وهذا واضح فان قيل انما يلزم من ذلك
النفي في الجملة وهو لا ينافي الثبوت في الجملة قلنا كيف لا ينافي وصريح العرف واللغة يحكم بالتكاذب بينهما فاذا ثبت انه ليس حقيقة فيه
كان مجازا لوجود العلاقة المصححة واجيب بانه ان اريد الصدق بحسب اللغة فممنوع او بحسب العقل فلا منافاة والتحقيق في الجواب ان يقال انا ان اريد ان
صدق قولنا ليس بضارب فممنوع لان ذلك سلب مطلق لا مجرد سلب مطلق لان المنفي حيث كان موضوعا للقدر المشترك بين الماضي والحال فنفيه
لا يصدق عقلا ولغة الا حيث ينتفي بكلا فرديه فيناقض ايجاب المقيد قطعا وان اريد انه متى صدق قولنا الضرب منفي في الجملة وانه يجامع قولنا
ثابت في الجملة او انه ضارب فممنوع اذ لا منافاة بين ذلك لغة ولا عقلا حجة القول بانه حقيقة في الماضي اذا لم يمكن البقاء انه لو لم يكن كذلك لما كان
للمتكلم والمخبر والماشي والمتحرك ونحوها حقيقة والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم بيان الملازمة ان مباديها مركبة من اجزاء يمتنع اجتماعها في الوجود
واجيب بان مبنى العرف واللغة على التسامح في مثل ذلك فان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام يصدق عليه عندهم ان مبدء التكلم باق فيه
غير منقض عنه وكذا الكلام في بواقي الصفات والحق ان هذا القائل ان اراد ان المشتقات الماخوذة من المصادر السيالة حقيقة في الماضي ما دام
الموصوف متشاغلا ببعض الاجزاء صح كلامه ورجع نزاعه الى اللفظ حيث اعتبر البقاء بحسب العقل فنفاه واعتبره غيره بحسب العرف فاثبته وان اراد انه
حقيقة في الماضي سواء بقي التشاغل بتلك الاجزاء او لم يبق كان النزاع معنويا لكن لا ينهض دليله على دعويه حجة القول بانه حقيقة في
الماضي اذا كان الاتصاف اكثريا انهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من غير نصب قرينة كما في لفظ الكاتب والخياط والقاري والمتعلم والمعلم
وغيرها والجواب ان تلك المشتقات ان اعتبرت من حيث جريها على مباديها ملكات لمحالها فصدقها بدون القرينة عليها حال عدم التشاغل
لا يثبت المدعى وان اعتبرت بحسب نفس مباديها فلا نسلم انها تطلق على من قام به المبدء في الماضي من غير قرينة مع ان ما ذكر من اغلبية البقاء
مما لا اثر له في الامثلة المذكورة تنبيهات الاول مفهوم المشتق عند بعض المحققين معنى بسيط منتزع من الذات باعتبار قيام المبدء
بها ومتحد معها في الوجود الخارجي فما اشتهر في العبائر والالسنة من ان معنى المشتق ذات او شيء له المبدء فاما مسامحة منهم في التعبير وتفسير
للشيء بلوازمه او وارد على خلاف التحقيق لان المراد بالذات والشيء ان كان مفهومهما لزم دخول العرض العام في مفهوم الفصل فيكون الفصل
عرضيا للنوع لان مفهوم الذات والشيء عرضي لافراده والمركب من الذاتي والعرضي لا يكون ذاتيا بالضرورة وان اريد ما صدق عليه الذات
او الشيء فمع انه لا يناسب وقوعه محمولا يلزم ان ينقلب مادة الامكان الخاص ضرورية لان زيدا او شيئا له الكتابة او الضحك هو الانسان لا غير فيصدق
كل انسان كاتب او ضاحك بالضرورة لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري ويمكن ان يختار الوجه الاول ويدفع الاشكال بان كون الناطق مثلا
فصلا مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب ان يكون وضعه لغة كذلك ويمكن ان يختار الوجه الثاني
ايضا ويجاب بان المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقا بل مقيدا بالوصف وليس ثبوته للموضوع بالضرورة لجواز ان لا يكون ثبوت القيد ضروريا
وفيه نظر لان الذات الماخوذة مقيدة بالوصف قوة او فعلا ان كانت مقيدة به واقعا صدق الايجاب بالضرورة والا صدق السلب
بالضرورة مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة ولا يذهب عليك انه يمكن التمسك

الا ان يستلزم صدق قولنا ليس بضارب

ما اثبتنا المذكور على ابطال الوجه الاول ايضا لان نحو مفهوم الذات والشيء لمصاديقهما ايضا ضروري ولا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني ثم انه لا يخفى انه لا يلزم من نفي جزئية الذات او الشيء مفهوما او مصداقا لمدلول المشتق بساطة مدلوله فالدليل المذكور على تقدير تسليمه اخص من المدعى الثاني زعم جماعة من اهل المعقول ان الفرق بين المشتق ومبدئه هو الفرق بين الشيء لا بشرط وبينه بشرط لا فحدث الضرب ان اعتبر بشرط لا كان مدلولا للفظ الضرب وامتنع حمله على الذات الموصوفة به وان اعتبر لا بشرط كان مدلولا للفظ الضارب وصح حمله عليها وعلى هذا القياس فجعلوا الفرق بين العرض والعرضي كالفرق بين الهيولى والجنس وبين الصورة والفصل وهذا عندي غير مستقيم وتحقيق المقام ان حمل الشيء على شيء يستدعي ان يكون بينهما مغايرة باعتبار الذهن في لحاظ الحمل واتحاد باعتبار الظرف الذي يعتبر الحمل بالقياس اليه من ذهن او خارج ثم التغاير قد يكون اعتباريا والاتحاد حقيقيا كقولك هذا زيد والناطق حساس وقد يكون التغاير حقيقيا والاتحاد اعتباريا وذلك بتنزيل الاشياء المتغايرة منزلة شيء واحد وملاحظتها من حيث المجموع والجملة فيلحقه بذلك الاعتبار وحدة اعتبارية فيصح حمل كل جزء من اجزائه المأخوذة لا بشرط عليه وحمل كل واحد منها على الآخر بالقياس اليه نظرا الى اتحادهما فيه كقولك الانسان جسم او ناطق فان الانسان مركب في الخارج حقيقة من بدن ونفس لكن اللفظ انما وضع بازاء المجموع من حيث كونه شيئا واحدا ولو بالاعتبار واخذ الاجزاء بشرط اعتبار الحمل وان اخذ الجزءان بشرط لا كما هو مفاد لفظ البدن والنفس امتنع حمل احدهما على الآخر وحملهما على الانسان لانتفاء الاتحاد بينهما وان اخذا لا بشرط كما هو مفاد الجسم والناطق صح حمل احدهما على الآخر وحملهما على الانسان لتحقق الاتحاد المصحح للحمل فقد تحقق مما ذكرنا ان حمل احد المتغايرين بالوجود على الآخر بالقياس الى ظرف التغاير لا يصح الا بشروط ثلاثة اخذ المجموع من حيث المجموع واخذ الاجزاء لا بشرط واعتبار الحمل بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع اذا تبين عندك هذا فنقول اخذ العرض لا بشرط لا يصحح حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركب منهما شيئا واحدا ويعتبر الحمل بالقياس اليه ولا خفاء انا اذا قلنا زيد عالم او متحرك لم نرد بزيد المركب من الذات وصفة العلم او الحركة وانما نريد به الذات وحدها فيمتنع حمل العلم والحركة عليه وان اعتبر لا بشرط بل التحقيق ان مفاد المشتق باعتبار هيئته مفاد ذو فلا فرق بين قولنا ذو بياض وقولنا ذو مال فكما ان المال ان اعتبر لا بشرط لا يصح حمله على صاحبه فكذلك البياض ومجرد استقلالهما بالوجود دون الآخر لا يجدي فرقا في المقام فالحق ان الفرق بين المشتق ومبدئه هو الفرق بين الشيء وذي الشيء فمدلول المشتق امر اعتباري منتزع من الذات بملاحظة قيام المبدأ بها ولا يتوهم ان ذلك يؤدي الى ان يكون الفصول عرضية لانواعها لان المراد بها معان ذاتية بها يحصل تلك الانواع على سبيل النقل والتجوز والتمسك في اثبات المباحث اللغوية باستعمال اهل المعقول غفلة وذهول **الثالث** يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به من دون واسطة في العروض ان كان حدثا كالضارب والقاتل فان مبدئهما الضرب والقتل بمعنى الفاعل وهما تأثير ولا قيام له الا بالمؤثر وكالقائم والقاعد والنائم فان مباديها آثار وصفات وانما قيامها بالمتأثر والمتصف واما اذا كان المبدأ ذاتا فلا يعتبر فيه القيام كما في البقال والحداد وانما قلنا من دون واسطة في المقام احترازا عن القائم بواسطة فانه لا يصدق الا مجازا كالشدة والسرعة القائمتين بالجسم بواسطة الحركة واللون فانه يقال الحركة سريعة واللون شديد ولا يقال الجسم سريع او شديد بهذا وخالف في ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدأ في صدق المشتق واسندوا بصدق الضارب والمولم مع قيام الضرب والالم بالمضروب والمولم وجعلوا من هذا الباب اطلاق المتكلم عليه تعالى حيث ان الكلام مخلوق في الهواء قائم به ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق بين المصدر بمعنى الفاعل وبينه بمعنى المفعول فان الضرب والايلام بمعنى الفاعل تأثير وقيامهما بالفاعل كما انهما بمعنى المفعول اثر وقيامهما بالمفعول وكذا الكلام في المتكلم فانه بمعنى الفاعل عبارة عن انشاء الكلام ولا قيام له الا بالمتكلم كما انه بمعنى المفعول عبارة عن نفس الكلام وقيامه بجوهر الهواء وانتصر لهم بعض افاضل المتأخرين بصدق العالم والقادر ونحوهما عليه تعالى مع عينية صفاته تعالى كما هو الحق وبصدق الخالق عليه تعالى مع عدم قيام الخلق به وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه مشترك الورود اذ لا نطلب الفرق بين على ان المبدأ لا بد ان يكون مغايرا للذي المبدأ وانما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه فالوجه التزام وقوع النقل في تلك الالفاظ بالنسبة اليه تعالى اذ يصدق في حق غيره ومن هذا الباب اطلاق الموجود على الشيء بناء على عينية الوجود وقد يتكلف في اثبات صدق ذلك بان مدلول المشتق واجد المبدأ ووجدان الشيء لنفسه ضروري مستند الى ذاته فهو اولى من وجدان غيره له فهو اولى بصدق الاسم وهو كما ترى اذ ليس مبنى العرف على مراعاة مثل هذه الامور الخفية **واما الثاني** فلان الخلق ان اعتبر بمعنى الفاعل كان بمعنى الجعل والتأثير ولا نسلم عدم قيامه به تعالى بل هو قائم به تعالى لكن فيهما ما صدر بالا حلول كما في العفو والعطاء والرزق وان اعتبر بمعنى المفعول فليس مبدأ لصيغة الخالق فليس عدم قيامه به تعالى مما يخل بالمقصود ومما قررنا ظهر انه يلزم من قيام مبدأ الاشتقاق بشيء صدق المشتق منه عليه فيصح اطلاق السخي ونحوه عليه تعالى اما المنع شرعي بناء على ان اسمائه تعالى توقيفية او لعدم قيام المبدأ به تعالى كما يظهر وجهه بالتأمل فيما سبق

المقالة الاولى في جملة من المباحث المتعلقة بالكتاب والسنة

القول في الامر

فصل الحق ان لفظ الامر مشترك بين الطلب المخصوص كما يقال امر بكذا وبين الشأن كما يقال شغله امر كذا لتبادر كل منهما من اللفظ عند الاطلاق مع مساعدة ظاهر كلام بعض اللغويين عليه ويدل على

بالمعنى

بالمعنى الثاني يجمع على الامور دون الامر بالمعنى الاول وذلك في غير صورة الاشتراك بعيد هذا بحسب العرف واللغة واما بحسب الاصطلاح فقد
يطلق ويراد به الطلب المخصوص كما هو معناه الاصلي ومنه قولهم الامر بالشيء هل يقتضي كذا او لا وقد يطلق ويراد به القول المخصوص اعني ما كان
على هيئة افعل ولتفعل ونظائرهما ومنه قولهم الامر حقيقة في كذا ويجمعونه على الاوامر على خلاف القياس وهذا الاصطلاح موافق لمصطلح
المعاني وقريب منه مصطلح النحاة فانهم يخصونه بالنوع الاول منه ثم ان كثيرا منهم نقلوا الاتفاق على كونه حقيقة في هذا المعنى اعني القول
المخصوص وجعلوا النزاع في بقية معانيه فذهب بعضهم الى انه مجاز فيها لانه اولى من الاشتراك ومنهم من جعله مشتركا معنويا بينه وبين
الشان حذرا من المجاز والاشتراك المخالفين للاصل ومنهم من جعله مشتركا لفظيا وعلى هذا جرت كلمة من وقفنا على كلامه وهو منهم بمكانه
من الوهن ومنشاؤه الغلط بين المعنى المصطلح عليه وبين غيره لانا نقطع بان الامر لا يطلق على نفس القول لا لغة ولا عرفا الا مجازا فان المفهوم
من قول القائل انا امرتك بكذا او زيد امر بكذا او وقوع الطلب منه دون صدور لفظ منه بعينه وربما يسبق ذلك الى الفهم في مثل الفرض الثاني
نظرا الى انه الطريق المتداول الى التادية عن الطلب فلو سلم دلالة اللفظ عليه فانما هو من باب الملازمة العرفية الناشئة من الغلبة دون الوضع مع انهم
لو ارادوا بالقول المخصوص نفس اللفظ اعني الملفوظ كما هو الظاهر من كلامهم لكان بمنزلة الفعل والاسم والحرف في مصطلح علماء العربية فكان اللازم
عدم صحة الاشتقاق منه لعدم دلالته على معنى حدثي مع وقوعه منه بجميع تصاريفه ويمكن توجيه ما وقع في كلام الاشاعرة من تفسير
الامر باعتبار اللغة بالقول بحمله على القول النفسي بناء على ما هو المعروف من مذهبهم فيرجع الى ما ذكرناه هذا واما ما تمسك
به القائل بمجازيته في غير القول فمدفوع بان الاولوية انما تصلح مستندا اذا لم يتم هناك ما يوجب الاشتراك وقد بينا ثبوته بدليل التبادر
عنه فلا سبيل الى الاستناد اليها مع ان المجاز يتبع العلاقة ولا علاقة بين القول المخصوص وبين الشان بحيث يعتمد عليها في الاستعمال
ويعول عليها في المقال وكذا ما تمسك به القائل بالاشتراك المعنوي مدفوع على تقدير تسليم اصله بانا لا نجد هناك قدرا مشتركا بين القول
وبين الشان الا مفهوم احدهما فلا يكون حقيقة فيه ثم المراد بالطلب المخصوص طلب العالي من الداني حصول الفعل على سبيل الالزام فخرج
الدعاء والالتماس لعدم العلو فيهما والندب لعدم الالزام ودخل فيه الطلب بالقول المخصوص وبقول غيره وبغير القول كالاشارة والكتابة ومن
خصه بالنوع الاول فقد تعسف لشهادة العرف على خلافه مضافا الى تصريح ائمة اللغة به والمراد بالفعل مطلق الحدث اعني ما دل عليه
لفظ المصدر فخرج الاستفهام باعتبار معناه الحرفي وان دخل فيه باعتبار ما يلزمه من المعنى الاسمي اعني طلب الفهم كما في نحو علمني وفهمني اذا
اشتمل على بقية القيود ودخل نحو اترك باعتبار الترك فانه امر به حقيقة وان صدق باعتبار المقيد به انه نهي عنه وخرج نحو لا تترك فانه نهي عن الترك
وان صدق عليه باعتبار الفعل المقيد به انه امر به وبالجملة فههنا خلاف في الامر باعتبار وفي النهي باعتبار ومنهم من عين دخول الاول
في النهي والثاني في الامر جمودا على ظاهر الحد نظرا الى ان الفعل ظاهر في الامر الوجودي وهذا منه مخالفة للغة والعرف والاصطلاح ثم منهم
من اعتبر الاستعلاء بدل العلو ومنهم من اعتبرهما معا والحق ان اختصاص لفظ الامر وضعا بالطلب الصادر عن العالي يوجب اطلاقها المستعمل
وافادته العلو من نسبته اليه على المامور كما ان اختصاص الدعاء بطلب السافل من العالي يوجب عكس ذلك واختصاص الالتماس بطلب احد المتساويين
في الرتبة من الاخر يوجب افادته تساويهما في الرتبة وعلى هذا فاختصاص الامر بالعالي اختصاص وضعي وقد يسبق الى النظر ان اختصاص الامر
بالطلب الالزامي يقتضي اختصاصه بالعالي لان الالزام بمعنى جعل الشيء لازما حقيقة انما هو شان العالي دون غيره فيعتبر الاستعلاء على ما تقدم
ويدفعه انا لا نعني بالالزام الا طلب الفعل مع عدم الرضا بتركه وهذا لا يستلزم الالزام الحقيقي على ان الالزام الحقيقي لا يختص بالعالي والجواز صدوره
عن المساوي والسافل كما لو التزم المولى بانجاح حاجة لعبده ولو بعهد وشبهه او واعده على وجه يلزمه الوفاء به عقلا فان الالزام يتحقق
منه شرعا او عقلا مع انه لا يصدق الامر ثم ان اراد القائل بانه يدل عليهما معا ما اردناه فلا مشاحة معه وان لم يساعد لفظ الاستعلاء
عليه فان معناه طلب علو النفس واظهاره لا ما يعم اظهار علو الغير والا فمدفوع قوله وقول من اعتبر الاستعلاء فقط بعدم الماخذ لشهادة
التبادر على خلافه ثم هل يعتبر في العالي ان يكون عاليا حقيقيا ولو بحسب العرف والعادة او يكفي كونه عاليا في دعويه او دعوى من نسبه اليه الامر
او احدهما وجوه واما قوله تعالى حكاية عن قول فرعون للملائكة فماذا تامرون فان قدرنا المفعول العساكر والرعايا فلا اشكال في كونه حقيقة وان
قدرنا ضمير المتكلم كان مبنيا على تنزيلهم منزلة العالين استمالة لهم فيبتنى كون الاستعمال حقيقة او مجازا على الوجوه المذكورة ثم ما اعتبرنا
في الحد من قيد الالزام مما نفاه بعضهم فادرج الندب فيه والذي يدل على ما اخترناه بعد مساعدة التبادر عليه قوله لولا ان اشق على امتي
لامرتهم بالسواك حيث نفى الامر مع ثبوت الاستحباب وما نقل ان بريرة لما اراد النبي منها الرجوع الى زوجها قالت تامرني يا رسول الله فقال لا بل
انما انا شافع فنفى الامر واثبت الشفاعة وهي للندب ويساعد عليه ظاهر بعض الايات الاتية حيث اشتملت على التهديد بمخالفة الامر وذمه
ويمكن المناقشة فيهما بان استعمال الامر في هذه الموارد في الايجاب لا يوجب ان يكون موضوعا له بخصوصه بل يكفي ظهوره فيه عند الاطلاق مع ان مجرد
الاستعمال لا يقتضي الحقيقة واستدل بعض المعاصرين بان دلالة الامر على الاستعلاء تقتضي الايجاب والالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب
لانه ارشاد وليس بشيء اذ لا نعني بالاستعلاء الا طلب العلو واظهاره باطلاق اللفظ الموضوع للعالي على ما عرفت وظاهر ان افادة هذا المعنى لا تقتضي

قوله
بحمله على
القول النفسي
يخفى ان القول النفسي
عند القائل به يتبع
القول اللفظي في الافراد
والتركيب والانشاء والاخبار
والحدوث والعقلية الى
غير ذلك فما
وقع في كلام الاشاعرة
من تفسير الامر لغة بالقول المخصوص
على فرض حمله على القول النفسي
بكونه معنى الامر ما هو مفاد
صيغة الامر من اضرب ونحوه لا مطلقا
الطلب
الذي هو مصدر
وعلى ذلك فارجاع كلام
الاشعري بعد ارادته
القول النفسي الى ما ذكره الى المعنى المصدري
الذي هو معنى لفظ الطلب ونحو وجب
النظر انهم لم يقيموا ما هو محل النزاع هنا
وهو مادة ام ولى ارشادا وتعجيزا وتسخيرا
بل انما اسموا الامر بمعنى المصطلح عليه عند
ارباب الاصول والمعاني
وهو الصيغة الى ذلك
ولا دخل له بالمقام
فتامل
جدا

ان يكون

ان يكون هناك حكم على المخاطب وغيره فضلا عن كونه ايجابا وبالجملة فالعالي في اوامره الايجابية وغيرها غير خارج عن كونه طالبا فاذا الحق
بلفظ مبني عن علوه كان ذلك منه استعلاء الا ترى ان التعبير عن المفرد بلفظ الجمع يفيد التعظيم لتنزيله منزلة الجماعة ولم يسبق الى وهم انه يقتضي حكما
او الزاما وهذا ظ واما تعليله بان المندوب ارشادي فمعرى عن الجدوى لانه ان اراد بالارشاد الدلالة الى ما هو صلاح حال السائل فلا يجامع ايضا كذلك وان اراد
ما هو قسيم الطلب فظاهر الفساد احتجوا بانهم قسموا الامر الى ايجاب وندب ولا بد ان يكون المقسم اعم وفيه ان التقسيم قرينة على ان الامر هنا مستعمل
في المعنى الاعم والاستعمال لا يوجب الحقيقة مع انهم قد قسموه الى ما ليس حقيقة فيه قطعا كالانشاء والتعجيز والتسخير كذا قيل وفيه نظر
وبانه يستعمل تارة في الايجاب واخرى في الندب فلو كان موضوعا للقدر المشترك لم يلزم المجاز ولا الاشتراك وفيه ان الاستعمال في خصوص الايجاب
واقع وقد سبق منا ان الاصل المذكور لا ينهض دليلا على هذا التقدير انا قد بينا ما يوجب الخروج عنه على تقدير تسليمه وبان فعل المندوب علي ما
طاعة وكل طاعة فهو فعل المامور به وفيه منع الكبرى ان اريد بالامر معناه الحقيقي والا فلا يفيد المدعى **فصل اختلفوا في ان صيغة**
الامر هل تقتضي الايجاب اولا الى مذاهب منهم من عنون البحث بقوله صيغة افعل وما في معناها وكانه نظر الى التعبير بلفظ الامر بما يوهم ارادة
لكن قوله وفي معناها يتناول بظاهره كل ما دل على معنى افعل ولو مجازا مع انه خارج عن البحث قطعا الا ان يراد بما في معناها وضعا وايضا
يتناول لما كان بمعنى الامر من اسماء الافعال مع ان الظ خروجها عن النزاع لفظا وان دخلت فيه معنى فالتعبير عنه بما ذكرنا اسد واولى
ثم الظاهر من كلام الاكثر ان الامر هنا بمعنى مطلق الصيغة ويظهر من بعضهم ان المراد به الصيغة الصادرة عن العالي ولا يخ من بعد والتحقيق
هو الاول **نعم** لما كان الغرض هنا لا يتعلق بالبحث عن الصيغة مطلقا بل من حيث وقوعها في الكتاب والسنة كما في سائر مباحثنا المتعلقة
بالالفاظ لئلا يخرج عن كونها مسائل لهذا الفن فلا محيص من اعتبار صدورها عن الشارع لكن لا على ان يكون ذلك داخلا في مدلول
لفظ الامر بان يكون معناه خصوص الصيغة الواردة في الكتاب والسنة بالنقل او التجوز بل على ان يكون ذلك مدلولا للفظ الامر من حيث
العهد او معتبرا في البحث عن الصيغة كما في لفظ العام والخاص والمطلق والمقيد الى غير ذلك ومما يدل على اعتبار الحيثية المذكورة هنا مضافا
الى ما ذكرناه ظواهر الالفاظ المتداولة منهم في المقام من لفظ الوجوب والايجاب والندب فان المفهوم منهم اطلاق الوجوب على كون الفعل بحيث يستحق
فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب وعلى قياسه الندب وهذه انما تصلح لان تكون معاني التزامية للصيغة اذا اخذت بالحيثية المذكورة
ويحتمل ان يكون مرادهم بالوجوب والايجاب هنا مجرد الالزام اعني طلب الفعل مع عدم الرضا بالترك وبالندب طلبه مع الرضا به فتدل عليه
الصيغة بالتضمن وح فلا يكون له دلالة على ما ذكرناه لكنه تكلف من غير حاجة تمس اليه **واما** احتجاج القائلين بدلالة الامر على الايجاب
بذم العبد على مخالفة امر سيده فلا ينافي ان يكون المقصود دلالته على الالزام مط كما سبق الى بعض الاوهام فان تخصيص البيان به انما هو بالنظر الى ان
اثر الالزام لا يظهر الا في مثله ثم اعلم ان بعض افاضل المعاصرين زعم ان نزاع القوم في صيغة الامر يتصور على ثلث صور **الاولى** ان العالي اذا اورد
هذه الصيغة مجردة عن القرائن هل يفهم منها الايجاب الاصطلاحي اعني ما يذم تاركه ويعاقب عليه اولا **الثانية** ان هذه الصيغة بمجردها
هل تفيد الالزام مطلقا فيلزمها فيما اذا صدرت عن العالي افادة الايجاب الاصطلاحي اولا **الثالثة** ان الصيغة بمجردها هل تفيد الايجاب
الاصطلاحي نظرا الى دلالتها على الالزام وعلو المتلفظ بها ما لم ينكشف الخلاف اولا وفرق بين الصورتين الاوليين بعد ما نفى الولا يجوا
كون دلالة الصيغة على الالزام في الصورة الاولى مستندة الى صدورها عن العالي فلا يفيده اذا صدرت عن غيره بخلاف الثانية فانه قد صرح فيها
بكونه مفاد الصيغة وبانه لا تعرض في الاولى بكون الصيغة الصادرة عن غير العالي حقيقة او مجازا وقد صرح في الثاني بكونها حقيقة وبين
الصورتين الاخيرتين بان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول الصيغة في اولهما داخل فيه في الاخرى ثم اختار الصورة الاخيرة وجعل النزاع
فيها مع اعترافه بعدم مساعدة تحرير كثير منهم لمحل النزاع على ذلك هذا ملخص كلامه ومحصل مرامه وانت خبير بان مدلول الفعل لا يزيد على
طلب الفعل فقط او مع المنع من الترك فدعوى ان الصيغة بمجردها تفيد ان المتلفظ بها عال مما لا يكاد يلتزم به من له ادنى دراية بالمحاورات
فرمي الاكثرين به كما هو قضية كلامه عجيب واعجب من ذلك انه استقرب بعد ذلك مقالتهم التي رماهم بها في الصيغة وبنى عليها متمسكا بحجتهم
وكان الذي اوقعه في ذلك ما وجده في كلامهم من لفظ الوجوب والايجاب وتسميتهم اياها امرا فزعم انهم يقولون بان مدلول الصيغة امر
حقيقة وان مطلق الامر يقتضي الوجوب والايجاب الاصطلاحيين لغة وفساده يعرف مما مر ثم ذكر ان الاحتمالات التي ذكرها في صيغة الامر تجري
في لفظ الامر ايضا وجعل الحكم فيهما واحدا والتحقيق ان ما اختاره هناك من توجه النزاع الى الصورة الاخيرة متجه هنا لكن مع تبديل علو
المتلفظ بعلو المسند اليه كما عرفت والفرق غير خفي اذا تقرر هذا **فالحق** عندي ان صيغة الامر حقيقة في طلب الفعل فقط مطلقا لكن حيث يطلق
الطلب يتبادر منه الالزام وعدم الرضا بالترك تبادرا اطلاقيا ولهذا تحمل الاوامر المطلقة على الايجاب مع انا نجعل استعمالها في الندب
حقيقة ايضا والاكثر على انها حقيقة في الوجوب بمعنى الايجاب فقط **وذهب** علم الهدى الى انها مشتركة بينهما لفظا بحسب اللغة واما بحسب الشرع فهي حقيقة
في الوجوب فقط ومرجع كلامه اما الى دعوى ان الشارع وضع لفظ الامر للوجوب فقط بعد ان كان في اللغة مشتركا بينه وبين الندب فهي ويرد في كلامه حمل
على مصطلحه وانه بنى في استعمالاته الشرعية او مط على متابعته وضعه للوجوب فقط حتى انه لو استعمله في الندب لاعتبر العلاقة بينه وبين الوجوب وهنا اقوال

اخرى شاذة لا ينبغي ان يلتفت اليها **لنا** على ان الامر حقيقة في مطلق الطلب شهادة التبادر عليه فانا لا نفهم من نفس الصيغة الا مجرد الطلب وذلك امارة الحقيقة واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل وعلى ان الطلب المطلق ظاهر في عدم الرضا بالترك انه حتما وندبا طلب مطلق سواء كان بصيغة افعل او غيرها يتبادر منه ذلك عرفا ولذا يجد العقلاء يذمون العبد على ترك ما طلب منه مولاه مطلقا كما لو صرح بالالزام وليس ذلك الا لاستظهارهم منه الالزام ولولا ذلك لما دلت الجمل الخبرية المستعملة في الطلب كالاية الوضاع ونحوها على الوجوب لان القرينة الصارفة اياها عن معناها الاصلي وهو لزوم الكذب على تقدير قصد الاخبار ومنافاته لمساق الكلام لا يعينها للوجوب فكان اللازم على تقدير عدم ظهور الطلب في الوجوب حملها على الندب عملا بالاصل ودعوى ان الوجوب اقرب الى معنى الاخبار لدلالته على الوقوع ودلالة الايجاب على لابدية الوقوع وهي اشبه بالوقوع فيتعين عند تعذر الحقيقة فاسد لانه تكلف لا يساعد عليه اعتبار الوجدان واما ما يقال من ان الطلب سواء استفيد من لفظ او غيره كاجماع او عقل فهو ظاهر في الوجوب ومحمول عليه فبعيد عن التحقيق اذ لا تعويل على الظواهر في غير الالفاظ وانما التعويل على ظاهر الكتابة والاشارة بواسطة التعويل على ظاهر مدلولهما من الالفاظ والاشارة عند اهل العرف كاللفظ لا يقال دعوى تبادر الالزام من الطلب هنا تنافي ما ذكرت اولا من ان المتبادر من الامر مطلق الطلب من غير تبادر الالزام لانا نقول لعدة الاشارة سابقا الى ان التبادر على قسمين قسم يستند الى اللفظ مع قطع النظر عن الاطلاق وعدم تقييده وعن سائر القرائن اللاحقة له وهذا هو الذي ذكرناه علامة للحقيقة وقسم يستند الى ملاحظة الاطلاق وهذا لا يقتضي الحقيقة فتبادر الطلب المطلق انما هو بالاعتبار الاول وتبادر الالزام منه انما هو بالاعتبار الثاني فلا منافاة ومع التنزل نقول استعمال الصيغة في القدر المشترك ثابت واستعمالها في كل من الوجوب والندب من حيث الخصوصية غير ثابت وانما الثابت اطلاقها عليهما في الجملة فيلحق باللفظ الذي يتحد معنى المستعمل فيه من بين ما يحتمل ان يكون اللفظ حقيقة فيه وقد مر في المبادي ان قضية الاصل في مثل ذلك الحقيقة وذلك لان المعنى المشكوك فيه لا سيما بعد الفحص بمنزلة العدم كما هو الظاهر وان علم بالاصل الاستعمال في الجملة اذ لو كان مجرد احتمال التعدد المستعمل فيه قادحا لما امكن التمسك بالاصل المذكور في موارده وفيه نظر وقد استبعد بعضهم استعمال الامر في القدر المشترك من حيث ان الطالب ان لم يكن غافلا عن الترك فاما ان يريد المنع منه فيكون وجوبا او لا يريده فيكون ندبا وانما يتصور ارادة الطلب المجرد عند الغفلة من الترك قال وحيث ان العمدة في مباحث الامر على اوامر الشارع ففرض الاستعمال في القدر المشترك غير معقول وفيه ما لا يخفى اما اولا فلان الايجاب معنى بسيط وليس المنع من الترك من اجزائه بل من توابعه ولوازمه فان مرجع الايجاب الى الطلب المتأكد الذي من لوازمه المنع من الترك على تقدير التفطن له ولهذا كثيرا ما يأمر الموالي ولا يخطر ببالهم مفهوم الترك فضلا عن المنع منه ومع ذلك يستحق عبيدهم بمخالفته الذم والعقاب ولو كان الامر للقدر المشترك لما ترتب عليها ذلك لهذا ان اريد بالمنع كراهة الفعل ومبغوضيته وان فسر بمعنى طلب الترك المتأكد كما هو الظاهر فهو راجع الى طلب الفعل المتأكد لان النفي في النفي راجع الى الاثبات وهذا لا يكون جزءا من طلب الفعل بل طلب الفعل جزء منه نعم لو جعل المنع من الترك مجازا عن تأكد الطلب كان جزءا من الوجوب تفصيلا له وح لكن لا ينفك تصوره عن تصور الوجوب ولا يتوقف على تصور الترك واما ثانيا فلان عدم انفكاك الطلب عن احد القيدين في حق غير الغافل لا يوجب استعمال لفظه فيه مع انه قد ورد في بعض اخبارنا المأثورة تعلق امر واحد باموره متعددة بعضها واجبة وبعضها مندوبة كما ورد فيها نهي واحد متعلق باموره متعددة بعضها محظورة وبعضها مكروهة ولا بد في مثل ذلك من الحمل على القدر المشترك لئلا يلزم استعمال اللفظ في معنييه هذا **واستدل** بعض من وافقنا في المذهب بوجهين اخرين **الاول** ان الامر قد استعمل تارة في الوجوب واخرى في الندب فلو كان موضوعا لهما معا كان مشتركا او لاحدهما فقط كان مجازا في الاخر وهما على خلاف الاصل فيتعين ان يكون موضوعا للقدر المشترك وهذا الوجه بظاهره غير مستقيم لانه تمسك بالاستحسان في اثبات اللغة ويمكن توجيهه بحيث يرجع الى ما ذكرناه وقد يعارض بانه على تقدير كونه موضوعا للقدر المشترك يلزم احد المحذورين من الاشتراك والمجاز بالنسبة الى كل من الخصوصيتين بل التجوز اللازم على تقدير وضعه للقدر المشترك اكثر لقلة استعماله فيه وشيوعه في كل من القسمين فالحق الوضع لها اولى من لحوقه للقدر المشترك وهذه المعارضة بناء على ما حققنا من عدم ثبوت استعماله في كل من الخصوصيتين تتضح الاندفاع لان المدار في ذلك ليس على امكان الاستعمال بل على الواقع **الثاني** ان الرجحان ثابت بالضرورة من اللغة واما تقييده بجواز الترك او عدم جوازه فمما لم يثبت لتكافؤ ادلة الفريقين فيه فيتعين للرجحان وهو القدر المشترك وهذا ضعيف لان الرجحان الثابت فيه اعم من ان يكون مستقلا او في ضمن احدهما بخصوصه فلا يثبت احدهما بخصوصه الا بدليل **واعلم** ان هيئة الامر موضوعة عندنا بازاء الطلب الصادر من الامر لا من حيث كونه معنى مستقلا بالملاحظة بل من حيث كونه آلة ومرآة لملاحظة حال المأمور به باعتبار وحال المأمور باعتبار فتكون على حد الحروف موضوعة بالوضع العام للمعنى الخاص فللامر بحسب هذا الاعتبار نسبتان تعلقيتان وله نسبة ثالثة الى الامر هي نسبة صدورية فقولنا الامر موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب اعني الطلب المطلق معناه انه موضوع لخصوصيات القدر المشترك من حيث كونها خصوصيات له نظرا الى ان العنوان الملحوظ في وضعه بازائها هو ذلك القدر المشترك كما ان القائل بانه موضوع للوجوب او الندب او غيرهما على هذا التحقيق يريد انه موضوع لخصوصيات الملحوظة بذلك العنوان وعلى هذا فاستعماله في كل فرد من افراد الايجاب والندب حقيقة

كما هو صريح صاحب الرياض منه

وجه النظر ان الاصل في النادر ان يكون واضعا وقد تعارض هنا مثل المذكور منه

ان كان من حيث كونها من افراد الطلب وتواريده الفرد مع ما يلحقه بحسب الجبنية من المنع من النقيض وعدمه فلا ريب في كون الاستعمال على الثاني مجازا لان عدم المنع امر خارج عن ماهية الطلب واما على الاول فان جعلنا المنع من النقيض عبارة عن فصل الايجاب وجعلنا من سنخ الطلب بناء على ما تقرر عند جماعة من اهل المعقول من ان العرض القوي يمتاز عن الضعيف بفصل هو من سنخ ذلك العرض لا بامر خارج فهو حقيقة في كل فرد من افراد الوجوب وان ضم اليه اعتبار المنع من النقيض والا كان مجازا ولذلك نمنع قولهم بان الامر حقيقة في الوجوب او الندب او القدر المشترك بينهما او غير ذلك على ظاهره من انه حقيقة في هذه المفاهيم الكلية او افراده المستقلة لكنه على خلاف التحقيق فيحمل على ما ذكرناه اولى ولعلم ايضا انا نريد بخصوصيات الطلب وافراده مفهومه المقيد بالنسب لتلك كل فرد من افراده الحقيقية فيصح تعلق امر واحد باموره عديدة على الاستقلال كما يصح تعلقه كل بامر واحد لاشتراك الجميع في كونه طلبا مقيدا بنسبة فلا غاية الامر ان المعنى المذكور في القسم الاول منتزع من موارد عديدة وذلك لا يوجب تعدد المعنى حتى يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد لا فرق في ذلك بين ان يكون افراد الطلب ايجابية او ندبية لاشتراك الطلب المقيد بالنسب الثلث بين الجميع انما يعتبر انتسابه الى فعل واحد او فعل واحد فيصح اطلاقه على الواحد والمتعدد ومن هنا كان نحو صلوا اذا حمل خطابا الى من يجب عليه ومن يستحب في حقه وقد يصل الفرائض والنوافل ونحو ذلك على الحقيقة **حجة المشهور امور الاول** القطع بان المولى اذا قال لعبده افعل كذا مجردا عن القرينة فخالف عد عاصيا وذمه العقلاء عليه وذلك اية الوجوب واذا ثبت عرفا ثبت لغة وشرعا لاصالة عدم النقل

الثاني ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون بظاهر الاوامر الواردة في الكتاب والسنة على الوجوب من غير نكير وليس ذلك الا لكونه حقيقة فيه وذلك اجماع منهم على المدعى **الثالث** قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فانه انكار منه تعالى لوجود المانع من السجود اي ما يصلح للمنع منه عقلا وشرعا لا مطلق المانع لامتناع الترك بدونه وذلك لامتناع حمل الاستفهام منه تعالى على حقيقته لعلمه بالاشياء على تقدير تحققه ويدل مع ذلك على توبيخه وذمه على مخالفته لامره المشار اليه في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم والذم والتوبيخ دليل الوجوب لا يقال امتناع حمل الاستفهام منه تعالى على حقيقته لا يعين حمله على الانكار التوبيخي الذي لا يكون الا على ترك الواجب او فعل المحرم لامكان حمله على ارادة التقرير والاعتراف بالمانع او على الانكار اللومي الذي يكون على ترك المندوب ايضا ولا ينافيه اللعنة والطرد المترتبين عليه كما يدل عليه الاية الاخرى لجواز ان يكون ذلك بسبب انكاره لحكمه التكليف واستكباره حيث قال انا خير منه واعلم ما يوهم دفعه من ان استكباره لم يكن عليه تعالى بل على آدم فيرجع بالنسبة اليه تعالى الى مجرد المخالفة فليس بشيء لابتنائه على ان الاستكبار واظهاره لا سيما على مثل ادم وترك طاعته في استحقاره لا يوجب الطرد واللعنة لا سيما بالنسبة الى الذين يرون انفسهم بمكان من العبودية والانقياد وهذا كله في محل المنع ومما يدل على حرمة استكباره قوله تعالى استكبرت ام كنت من العالين وقوله تعالى ما يكون لك ان تتكبر فيها لانا نقول الظاهر من سياق الاية ان يكون الاستفهام للانكار لا للتقرير بالمانع وحيث يدور الامر بين الذم واللوم فالمتبادر من الاطلاق هو الذم على ما يساعد عليه متفاهم العرف والشريعة انه الفرد المتكامل في الانكار بخلاف اللوم فيتعين الحمل عليه ثم **فان قيل** هذا الاستدلال مبني على ان يكون الطلب منه تعالى واقعا بهذه اللفظة وهو ممنوع لجواز ان يكون بالهام او وحي ولو سلم فلعله كان محفوفا بقراين تدل على ارادة الايجاب ولو سلم فغاية ما يترتب عليه ان يكون الامر حقيقة في عرف الملائكة وذلك لا يقتضي ان يكون كذلك في عرفنا **قلت** ظاهر الاية يقتضي صدور هذا القول او ما يرادفه والخروج عنه يحتاج الى المستند ولا يكفي فيه مجرد الاحتمال واحتمال القرينة مدفوع باصالة عدمها وبانها لو كانت لاقتضى تمام الحكاية نقلها **اللهم** الا ان يقال الشيء عن حكايتها بحكاية الذم على المخالفة والاختلاف بين عرفنا وعرف الملائكة مدفوع باصالة عدم تعدد الوضع بناء على ان الواضع هو الله تعالى والا امكن دفعه بان الحكاية ظاهرة في الموافقة للمحكي وفيه نظر تمام ويمكن الاحتجاج بهذه الاية ايضا باعتبار اطلاق الامر فيها على الطلب المستفاد من لفظ اسجدوا بناء على ما حققناه من انه حقيقة في الطلب الالزامي ويتجه عليه بعض المناقشات المتقدمة **الرابع** قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فانه تعالى هدد مخالف امره بالحذر عن الفتنة او العذاب فهذا الامر للوجوب قطعا اذ لا معنى لندبية الحذر عن العذاب لان المقتضي له ان كان موجودا حسن الحذر ووجب والا لم يحسن فلا يلزم الدور **واما** ما يقال من انه لا عموم في الامر ولا نزاع في عدم جواز المخالفة لبعض الاوامر ولو سلم فلعل المراد منه العموم المجموعي دون الافرادي فلا يلزم المقصود اذ لا يجوز المخالفة في جميع المندوبات فمدفوع بان الظاهر من ترتب التحذير على مخالفة مطلق الامر دون خصوص المحفوف منه بالقرينة كونه مطلقه للوجوب وان الامر مصدر مضاف وهو ظاهر في العموم الافرادي كذا قالوا ويشكل الاخير بتوقف الاشكال على تقديره اذ لا يصدق مخالفة كل امر الا مع مخالفة الجميع الا ان يراد به العموم البدلي وهو بعيد والتحقيق ان المصدر المضاف لا يفيد العموم بنفسه بشيء من الاعتبارين والمعتمد هو الوجه الاول ويمكن ان يقال ايضا بان الاية بحسب متفاهم العرف في قوة قولنا فليحذر رادعا عن مخالفة امره انما يعلو الطرف المذكور بجملة فليحذر فيكون التقدير فليحذر الذين يخالفون امره اي يريدون مخالفته واشرفوا على مخالفة امره او نبعد بر عن مخالفة امره فيكون بجملة ان تصيبهم منطويا على التعليل فيدل على وجوب الحذر عن مخالفة جنس امر على حد عبره من المفرد المضاف فيعم الحكم مخالفة كل امر لان الحذر عن الجنس انما يتحقق بالحذر عن جميع افراده نعم لقائل ان يقول لا نسلم ان المراد بالامر هنا نفس صيغته

بالطلب

بل الطلب الالزامي كما هو معناه اللغوي والعرفي على ما مر وعلى تقدير التنزل فلا اقل من احتمال ذلك وهو كاف في نقض الاستدلال الا **الثالث**
ان يتمسك في دفعه بان مدلول الصيغة المجردة عن القرائن الصارفة عن الحقيقة يسمى في العرف واللغة امرا واثبات هذه الفائدة لا يتوقف على اثبات
كون الامر وصيغته للوجوب وايضا المخالفة اما تتحقق بنفسها او يتقيد بها بغير تقتضي تضمنها معنى الاعراض والمنع عن المخالفة على وجه الاعراض
والتنفر وعدم المبالاة لا تقتضي المنع عن المخالفة بدون ذلك فما يقتضي دفعه من اثبات هذا الاعراض واعتباره انما هو لمجرد المحافظة على
القاعدة النحوية وانه لا يلزم من ذلك تغييرا في المعنى المراد بجملته بالاعراض عنه نعم لا يبعد ان يقع تغيير المخالفة عن ما يقتضي تضمنها
الاعراض بالمعنى الاعم اعني صرف النفس عن الامتثال فيتم المقصود اذ كل مخالفة تتضمن الاعراض بهذا المعنى **ثم لا نسلم** ان الفتنة و
العذاب لا يترتبان على ترك المندوب ويجوز ان يكون ترك المندوب مكروها ويترتب على فعله فتنة او عذاب دنيوي فيكون الامر بالحذر امرا
ندبيا فان قيل ظاهر العذاب في مثل المقام هو العذاب في الاخرة ولو سلم فوصفه بالاليم يخصصه لذلك فيثبت به ان الامر للوجوب **قلنا**
سلمنا لكن مخالفة الامر لم يوعد باصابة العذاب فقط بل باحد الامرين منه ومن اصابة الفتنة وهي مما يجوز ان يترتب على فعل المكروه لا سيما
اذا اريد بها الابتلاء ببعض التكاليف الشاقة مع ان من عذاب الاخرة والاليم ما يترتب على بعض المكروهات مثل المباحات ايضا كطول الحساب
المترتب على جمع الحلال فلا يقتضي ترتبه على مخالفة الامر تحتمه للوجوب وايضا لا نسلم ان المقتضي للعذاب انما لم يكن متحققا لم يحسن الامر بالحذر
للقطع بحسن الامر به عند احتمال المقتضي ايضا وهذا كما ترى انما يرد على تقدير الدليل لا عليه لان ظاهر الاية تعليل الامر بالحذر باصابة الفتنة
او العذاب لا باحتمال اصابتهما اذ التقدير كراهة ان تصيبهم وايضا لا تقتضي الاية الا ان يكون الامر حقيقة في الوجوب لا لغة ولا شرعا غاية الامر
ان تكون قرينة عامة على ان المراد به الوجوب في الشرع واين احدهما من الاخر **الخامس** قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه ذم على مخالفتهم
الامر بالركوع وهو اية الوجوب لا يقال لا نسلم ان الاية ذم لجواز ان يكون لوما وهو يقع على ترك المندوب ولو سلم فلا نسلم ان الذم على ترك
المامور به بل على تكذيب الرسل وعدم الاعتداد بقولهم بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين ولو سلم فلعل الصيغة عند الخطاب كانت
مقرونة بما يفيد الوجوب لا نزاع على تقديره **لانا نقول** المفهوم من سياق الاية انها ذم وانه على مجرد مخالفة الامر بالركوع ولا
ينصرف الى الاحتمالات المذكورة **السادس** ان تارك المامور به عاص وكل عاص متوعد بالعذاب **اما الصغرى** فلقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم
وقوله تعالى حكاية عن موسى افعصيت امري والمراد بالامر قوله عم لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح كما يدل عليه الاية السابقة **واما**
الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها فان من من ادوات العموم فيتناول كل عاص ويرد على الصغرى ان الايتين او
انما تقتضي كون مخالف الامر عاصيا لا مخالف الصيغة وقد حققنا المغايرة بينهما لغة وعرفا الا ان يتمسك بان الامر يطلق على مدلول الصيغة
المجردة عن القرائن الصارفة عن الحقيقة لغة وعرفا فيتم به الاحتجاج والاية الثانية انما تفيد الذم وترتب العصيان على مخالفة الصيغة المذكورة
واطلاق الامر على مدلولها وذلك لا يقتضي الا مجرد كونها مستعملة في الايجاب ومجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة ويجري فيه بعض ما مر
من المناقشات وعلى الكبرى ان الايعاد بالخلود في النار يوجب تخصيص العصيان بالكفر وشبهه لان فاعل غيره لا يخلد ومعه لا يثبت المطلوب
والجواب عن الكل بعد المساعدة على ما فيها من المقدمات انها لا تقتضي ان تكون الصيغة موضوعة للايجاب من حيث الخصوصية **نعم**
تقتضي ظهورها فيه عند الاطلاق وهو كاف كما مر **احتج** من قال بانه حقيقة في الندب بقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم حيث
رد الامر الى مشيتنا وهو معنى الندب وبان اهل اللغة قالوا لا فرق بين الامر والسؤال الا الرتبة والسؤال لا يدل الا على الندب فلو لم يكن لا
يدل الامر الا عليه لبطل حصر الفرق **واجيب عن الاول** بالمنع من رده الى مشيتنا بل الى استطاعتنا فيفيد الوجوب **وفيه نظر** لان رده الى
الاستطاعة لا دلالة له على كون الامر للوجوب الا اذا ثبت ان قوله فاتوا للوجوب وهو يفضي الى الدور بل الصواب ان يقال فلا يفيد الندب
اقول ولو سلم ان الاستطاعة حقيقة في المشية ايضا فكلمة ما في الرواية اما ان تكون وقتية او موصولة او موصوفة وعلى التقديرين
الاخيرين اما ان يراد بها الفرد او الجزء وعلى التقادير اما ان يكون المراد بالاستطاعة القدرة او المشية فالاحتمالات عشرة وان كان صحة
الرواية كما سنذكره في مبحث التكرار لا يلائم البعض فالاستدلال انما يتم على الاحتمال الاول والاخير من الاحتمال الاخير وهو معارض بغيره سلمنا
لكن غاية ما تقتضيه الرواية كون الامر للندب وهو غير الصيغة سلمنا لكنه انما تقتضي كون امره للندب ولا تقتضي كونه حقيقة فيه حتى يثبت
في امر غيره مع ان سند الرواية غير معتبر فلا يصح الاعتماد عليه **وعن الثاني** بان من قال بان الامر يدل على الايجاب قال بان السؤال يدل
عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك لكن الايجاب في الثاني لا يستلزم الوجوب لانه انما يثبت بالشرع وهذا
لا يلزم المسؤول القبول **واعترض** عليه اولا بان الايجاب والوجوب متلازمان فدلالة السؤال على الايجاب تستلزم دلالته على الوجوب
وعدم دلالته على الوجوب يستلزم عدم دلالته على الايجاب ففي اثبات احدهما ونفي الاخر تدافع وثانيا بان المقصود دلالة الصيغة على الوجوب
لغة فدعوى عدم ثبوته بغير الشرع مما لا وجه له **والجواب عن الاول** فبان المراد بالايجاب طلب الفعل مع المنع من الترك بقرينة تفسيره بعد
ذلك به وبالوجوب كون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب بقرينة تخصيص ثبوته بالشرع ولا ملازمة بين الايجاب والوجوب

هذين التفسيرين وانما الملازمة بين الايجاب بمعنى طلب الفعل مع المنع من الترك وبين الوجوب بمعنى كون الفعل مطلوب الحصول ممنوع الترك وكك
الحال بين الايجاب بمعنى جعل الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب **واما عن الثاني** فبان المفهم بيانا ان الامر للوجوب شرعا بحسب وضعه
لغة فان الامر اذا كان موضوعا لغة لطلب الفعل مع المنع من الترك فاذا صدر عن الشارع دل على وجوب الفعل لترتب الذم والعقاب على مخالفة منع الشارع
نعم يرد على المجيب ان تخصيص الوجوب بالشرع لا وجه له ولعله مبنى على مقالة الاشاعرة **واجاب عنه في المعالم** بان النقل المذكور غير ثابت عن اهل
اللغة بل صرح بعضهم بخلافه ولا يخفى ما فيه اذ التزام تعدد وضع الامر بالنسبة الى العالي وغيره مما يابى عنه الذوق السليم **هذا ولو الظاهران اللغة**
ارادوا بالامر والسؤال لفظهما لا صيغة افعل ونظايره صادرة من العالي وغيره اذ ليس شان اللغوي بيان المواد فلا يكون لما نقل عنهم تعلق
بمحل البحث احتج السيد على اشتراكها لغة بين الوجوب والندب باستعمالها في كل منهما والاصل في الاستعمال الحقيقة وفي الوجوب فقط في عرف
الشرع حمل الصحابة والتابعين اوامر الكتاب والسنة عليه من غير نكير فيهم **ثم ادعى** اجماع الامامية على ذلك وجعل نزاعهم في المقام في تعيين المعنى
اللغوي فقط **والجواب اما عن الاول** فما حققناه سابقا من ان المجاز اولى من الاشتراك على انا قد بينا في المقام ما يوجب الخروج عن الاصل المذكور
على تقدير صحته **واما عن الثاني** فبان حملهم اياها على الوجوب لا يقتضي ان تكون موضوعة للوجوب بخصوصه على ما عرفت **تذنيب**
استشكل بعض متاخري اصحابنا في الحكم بوجوب شيء بمجرد وروده الامر به في احاديثنا المروية عن الائمة نظرا الى شيوع استعماله في عرفهم في
الندب حتى صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة وهذا الاشكال ضعيف لان المجاز لا يكافؤ الحقيقة بمجرد الاشتهار لا سيما اذا
كان الاشتهار بالقرينة فان الوضع يرجح الحقيقة والقرينة توهن اثر الشهرة بل وان بلغ الشهرة الحقيقة او رجح عليها في الجملة وشهرة استعمال الامر
في الندب في الاخبار الماثورة على تقدير ثبوتها انما الاجدي وفيه ما لم يثبت الاشتهار بحسب الواقع وهو غير واضح لجواز عدم نقل جميع الاوامر الايجابية
البنا بل الاهتمام بشان الواجبات يقتضي تكرر الامر في شانها اضعافا ما ورد في المندوب باسلمنا لكن استعمال الامر في الندب بدون قرينة صحيحة
غير ثابت ولو ثبت فنادر جدا وعدم النقل في بعض الموارد لا يقضي بالعكس لجواز الاستغناء عنها بضرورة او اجماع او نحوهما ومما يدل على ان الشهرة
المذكورة بعد تسليمها ليست بحيث توجب القدح في دلالة الامر على الوجوب انا لم نقف في اصحاب الحديث والفقهاء على من يستشكل في دلالة الامر
على الوجوب مع كونهم من اهل اللسان ووقوفهم على شهرة استعماله في الندب وقد سمعت الاجماع الذي حكيناه عن السيد على انا نقول ان كانت
الشهرة المذكورة عند هذا القائل بحيث يصلح لان تكون قرينة صارفة للامر عن الايجاب الى الندب تعين عليه ان يلتزم بحمله على الندب ولا وجه
لمساواة احتماله لاحتمال الايجاب والا تعين عليه حمله على الايجاب لان اللفظ لا يعدل به عن معناه الحقيقي ما لم تقم قرينة معتبرة لارادة معناه المجازي
ومجرد احتمالها غير كاف ما لم يثبت والتحقيق ان القرينة قد توجب التردد وعدم الوثوق بالحقيقة فالوجه المنع من حصول الاشتهار المؤدي الى
ذلك كما تقدم ومما يؤكد ما ذكرناه من عدم قدح الشهرة المذكورة في ظهور الامر في الوجوب ان التخصيص قد بلغ في الاشتهار الى حيث قيل انه
ما من عام الا وقد خص ومع ذلك لا يتوقف القائل المذكور ولا غيره من المحققين في دلالته على العموم عند عدم المخصص فاتضح ان مجرد الاشتهار
لا ينهض قرينة على المجاز ولا موجبا لكافئه مع الحقيقة ما لم يكن بحيث يساعد عليه طباع اهل الاستعمال ومما قررناه يظهر ضعف الاشكال
على الوجه الذي قررناه في الامارة **تنبيهات الاول** مفاد الامر هو الطلب او الالزام بوقوعه والامر والطلب عند التحقيق نفس ارادة
الفعل من الغير والالزام نوع منه هذا هو المعروف بين اصحابنا وذهبت الاشاعرة الى انه مغاير للارادة وقد يفارقها وربما ساعدهم بعض
المتاخرين على الاول وخالفهم في **الثاني لنا** ان الضرورة قاضية بعدم الفرق في محصل المعنى بين قولنا اريد منك كذا وبين قولنا
اطلب منك كذا او افعل كذا والمنازع في ذلك مكابر لا يلتفت اليه وانما قلنا في محصل المعنى لان اريد والطلب لا يدل على مفهوم الارادة
الكلية الملحوظة على الاستقلال وصيغة الامر انما تدل على ذلك ما عتبار كونه آلة لملاحظة حال المادة كما هو الشان في دلالة الافعال
على ما عدا معانيها الحدثية كالزمان والنسبة لكن ذلك لا يوجب الفرق في محصل المعنى **احتجت الاشاعرة** بان الامر قد يريد الظاهر عدم
طاعة المامور فيامره ولا يريد وقوعه منه لمنافاته لغرضه ويصح قولنا اريد منك الفعل ولا امرك به وبانه تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرده
منه لامتناعه في حقه **والجواب عن الاول** ان الامر هناك ليس امرا حقيقيا بل امر صوري والاختبار المقصود يتحقق به بحيث ان المامور
لا علم له بحقيقة الامر **وبهذا يظهر** ان الامر يحافظ على عدم اطلاع المامور على حقيقة الحال لئلا ينتفي غرضه وكما يصح ان يقول افعل
كك يصح ان يقول اريد واطلب منك من غير فرق هذا والتحقيق ان الامر هناك امر حقيقي واطلاع المامور على غرض الامر لا اثر له ووجهه
ان مدلول الامر ارادة ما بفاعلية اي ارادة ينشاها الامر ويحدثها ومرجعها الى ارادة وقوع الفعل من المكلف وهي مغايرة لارادة وقوعه منه والفرق
ان الطرف متعلق في الاول بالارادة **وفي الثاني** بالوقوع وجواز انفكاك احديهما عن الاخرى واختلاف مصالحهما امر معلوم بالوجدان فانا
كثيرا ما نريد صدور الفعل من شخص ولا نريده منه وكذا الحال في العكس فليتامل فان فيه نوع غموض وخفا **وعن الثاني** ان اثبات الارادة
دليل على ان المراد بنفي الامر نفي الالزام كما هو الظاهر منه او مبنى على ما حققناه انفا **وعن الثالث** ان الممتنع باختيار المكلف مما يصح ارادته
منه والتكليف به مع بقاء اختياره فيه كالواجب بالاختيار وانما المستحيل ارادة ما امتنع او وجب بغيره او ما خرج عن الاختيار ويمكن تقرير الدليل

بوجه

وبين الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب

وعلى كونه حقيقة

[illegible]

بوجه اخر وهو انه تع لم يرد ايمان الكافر والا لامن لامتناع تخلف ارادته تع عن مقتضاها قال الله تع ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا
ومع ذلك فقد امره بالايمان فيكون الامر غير الارادة والجواب ان الارادة على قسمين ارادة تكوينية وارادة تكليفية وما يمتنع تخلفه عن مقتضاها
انما هو ارادته بالمعنى الاول وهو المراد بالمشية في الاية دون الثاني وتحقيق ذلك ان الارادة التكوينية راجعة الى ايجاد الشيء او ايجاد اسبابه الموجبة له
ولو بواسطة اختيار العبد وارادته تع بهذا المعنى مما يمتنع تخلفه عن مراده ولو بواسطة اختيار العبد والارادة التكليفية راجعة الى الرضا بالفعل ومحبوبيته
كما اشار اليه تع بقوله وان تشكروا يرضه لكم وارادته تع بهذا المعنى يجوز تخلفها عن المراد وسيأتي ما يتضح به ذلك في مبحث القبح والحسن انشاء الله تع والعجب
من خالفهم في اثبات الملازمة ووافقهم في نفي الاتحاد على الاحتجاج بالحجة الاولى وهي كما ترى لو تمت لدلت على نفي الملازمة ايض ثم ان الاشاعرة نفوا كون مدلول
الامر نفس الارادة ولم يبينوا له معنى فاورد عليهم بلزوم وضع اللفظ بازاء المضمر وربما فسره بعض من وافقهم بانه نوع من الطلب وهو غير واضح

قوله وهو غير واضح فيه نظر لان معناه الاجمالي غير خفي وخفاء معناه التفصيلي غير ضائر وله نظائر فتأمل

ثم اعلم ان الفرق بين الوجوب والايجاب كالفرق بين اللزوم والالزام اعتباري فان الصادر من الامر امر واحد ان اعتبر اليه باعتبار صدوره عنه كان
ايجابا والزاما وان قيس الى الفعل باعتبار قيامه به كان وجوبا ولزوما فهما متحدان ذاتا ومتغايران اعتبارا وليس في قولك اوجبه فوجب
دلالة على المغايرة الذاتية لجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه وباعتبار على اخر ومرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الاخر ولا ينافي اتحادهما
كون الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وكون المقولات متباينة لانا لا نريد باتحاد الفعل مع الانفعال كيفية والاثر
القائم بالفاعل اعني الموجب والثاني القائم بالفعل اعني الواجب وتغاير الموصوفين قاض بتغاير الوصفين وانما نريد باتحاد المورد بمعنى ما ينتزع
منه الاعتباران مقيسا الى غيره وكذا الحال في الايجاد والوجود والتأثير والاثر وهذا قد يتعدد الاعتبار **الاول** فيتعدد الاعتبار
الثاني كما في كثير من التأثيرات الاعدادية **الثاني** صيغة الامر كاشفة عن مدلولها باعتبار دلالتها عليه على حد كشف سائر المركبات
عن معانيها ومصححة لتحققه في الخارج باعتبار دلالتها عليه نظرا الى امتناع التكليف بدون الاعلام والافهام وهما متغايران بحسب
الزمان واما بحسب الرتبة فالدلالة تتوقف على المدلول وهو ظاهر ولا يتوقف المدلول عليها بل يستلزمها بمعنى انه لا يصح وقوعه في الخارج
بدونها فيندفع الدور والتحقيق في دفعه ان يقال مدلول الامر ارادة او الزام معلق تعلقه بالمكلف على علمه به ضرورة ان العلم من شرائط
التكليف فمتى حصل العلم ولو بعد مضي زمن من حال الخطاب تعلق الالزام به على حد سائر الشرائط التي تعتبر فيه فالدلالة تتوقف على وجود
المدلول ووجوده لا يتوقف على وجود الدلالة وانما يتوقف تعلقه في حق المكلف على العلم بها هذا ومما قررنا يظهر ان الصيغة كما تكشف
عن مدلول الامر وتحققه كذلك يجوز ان يكشف عنه غيرها كالاجماع والعقل وان تكرر الامر للتأكيد لا يصير مجازا كما سبق الى بعض الاوهام حيث
زعم انه موضوع لانشاء الطلب وايقاعه فحيث ما اتى للتأكيد لا يكون المقصود به ذلك والا لكان تحصيلا للحاصل فيكون مجازا لوقوعه مستعملا
في غير ما وضع له **ووجه** دفعه ان الامر موضوع بازاء المعنى الذي انشاءه المتكلم في نفسه من ارادة الفعل او الالزام به كما يرشد اليه التبادر
وانشائه ووقوع الطلب به من توابعه المترتبة عليه عند عدم سبق علم المكلف به وليس الوضع بازائه **الثالث** الامر بالفعل مط هل يقتضي
مطلوبيته مط او بقصد الامتثال وجهان بل قولان اقويهما الاول ويدل عليه بعد مساعدة اطلاق اللفظ عليه القطع بان العبد اذا امر
بشراء اللحم مطلقا مثلا اذا اتى به لا لامر المولى لم يعد عاصيا لمخالفة الامر ولا يجب عليه الاتيان به ثانيا لامره بل كان ممتثلا بنفس الاتيان
بعين المطلوب بشهادة العقل والعرف نعم لا يترتب على فعله مدح ولا ثواب نظرا الى عدم قصده الامتثال به ولا ملازمة بين فعل
الواجب وبين ترتب ذلك عليه هذا واضح ويعرف بمقايسة الحال في النهي فان المطلوب في النواهي المطلقة نفس الترك وان تجرد عن قصد
الامتثال ويتوقف ترتب المدح والثواب عليه على قصده به **هذا كله** في الامر الايجابي اما الامر الندبي فان دل الدليل على ترتب الثواب
على مورده مط كما دل عليه في بعض الواجبات كالايمان والتوبة او على كراهة تركه من حيث ايجابه لمنقصة دينية او دنيوية موجبة لمنقصة
دينية او لحوقها لم يلزم ان يعتبر في استحبابه وقوعه بنية القربة ولا دلالة للامر ايض عليه والا لزم منه ذلك لانتفاء رجحانه على تقدير عدم
القربة والفرق بينه وبين الواجب ان الواجب يترتب على تركه استحقاق العقوبة الموجب لمرجوحيته المستلزم لرجحان الفعل مط قضاء لحق المقابلة
بخلاف المندوب الذي لا ثواب في فعله بدون القربة ولا كراهة في تركه فانه لا رجحان في فعله بدون القربة اصلا فيتعين ان يكون
استحبابه مقصورا على تقدير قصد القربة به لرجحانه باعتبار ترتب الثواب عليه وعلى ما حققنا يتبين ان ترك المندوب لا يستلزم الكراهة
وان استلزم المرجوحية لقضاء المقابلة به **هذا** ويمكن ان يوجه الوجه الثاني بان الامر اما ان يقصد الزام المامور بالفعل له او لا لاجله
اذ لا يخرج عنهما **والثاني** باطل ضرورة ان قول القائل افعل لا لي قبيح عرفا وعقلا بل ربما يعد من قبيل الالزام بالمحال فيتعين ارادة
الاول وهو المطلوب وح فلا بد من ارتكاب التأويل فيما لا يعتبر في برائة الذمة منه الى قصد الامتثال بجعل الزام به على تقدير عدمه
من باب الاسقاط وجوابه ان المطلوب في الامر مطلق حصول الفعل مجردا عن القيد اي من غير اعتبار شيء منهما وعدم كونه مجردا عنهما في الواقع
لا يستلزم ان يكون معتبرا في تعلق الطلب بالفعل وقبح التكليف به مقيدا على تقدير تسليمه لا يوجب تقييده مط فان قبح التكليف في الفرض
المذكور انما هو من حيث كون التكليف مقيدا لا من حيث كون الفعل مقيدا اذ لا استحالة في اتيان الفعل لا بقصد الامتثال وانما يستحيل

تخصيص التكليف به انتهى ممّا يناظر المقام في عدم جواز التكليف به مقيّدا وجوازه مطلقا الواجب الّذي يمكن التوصّل اليه بمقدّمة جائزة ومقدّمة
محرّمة فانّ التكليف به مطلقا جائز ومقيّدا بالتوصّل اليه بالمقدّمة المحرّمة قبيح هذا مع انّ دعوى عدم جواز الامر الآمر بالاتيان لغرض في محلّ المنع كما
يدلّ تعليله وجوب الامر بالعبادات لوجبه والحثّ عليها ووجهه انّ المامور متمكّن من احداث الدّواعي الالهيّة في نفسه فيصحّ ان يامر بتحصيلها
واحتجّ العلّامة على القول الثّاني بقوله تعالى وما امروا الّا ليعبدوا الله مخلصين له الدّين **والاستدلال** به امّا من حيث انّ العبادة لا تتحقّق الّا
بقصد الامتثال او من حيث انّ الدّين عبارة عن مجموع العقائد والاعمال الشّرعيّة والاخلاص بها لا يتمّ الّا بقصد الامتثال وبرواية انّما الاعمال بالنيّات
حيث يدلّ على اعتبار النيّة في كلّ عمل ومنه فعل الواجب وفي معناها رواية لا عمل الّا بنيّة **وقد استدلّ** ايضا بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرّسول
حيث انّ الاطاعة لا تتحقّق الّا عند قصد الامتثال وبرواية انّما لكلّ امرئ ما نوى وهذه الوجوه لو تمّت لدلّت على اعتبار قصد الامتثال
شرعا فيما تعلّق به امر الشّارع بالاصالة او بالعرض فيقيّد بها الاوامر المطلقة حيث لا دليل على خلافه لكنّها موضع نظر **امّا الاوّل** فلانّ الآية
انّما تقتضي ان يكون السّبب الدّاعي الى الامر حصول التعبّد وتوقّعه وذلك اعمّ من حصوله به او لا كما في الامر بالصّلوة او بواسطة كما في الامر بمقدّماتها
للفرق بين قولنا ما امروا الّا بالعبادة وبين ما امروا الّا للعبادة فانّ الاوّل يقتضي حصر المامور به في العبادة بدون الثّاني فلا يكون لها
دلالة على وجوب قصد التعبّد في كلّ ما امر به الّا على تقدير العلم بان لا مدخل لمجرّد وقوعه في عبادة ولو مدخليّة خفيّة وهذا على تقدير حصوله نادر جدّا
مع انّ الظّاهر من سياقها انّها ضرب آخر ورد ردّا على الكفّار حيث زعموا انّهم مامورون بعبادة غيره تعالى ايضا والتقدير وما امروا بالعبادة الّا
لعبادته تعالى **ثمّ اكّد** ذلك بذكر الاخلاص في الدّين وهو ما يدان الله به ويعبد فلا يكون فيها شهادة على المدّعى للمنع من كون المطلوب في
الاوامر المطلقة عبادة وحمل الدّين على ما يتناول الاعمال تعبّد ودعوى الحقيقة الشّرعيّة فيه غير ثابتة والملازمة عليها في بعض الموارد على
تقدير ثبوتها لا يصلح قرينة على ارادتها منه حيث لم يثبت فلان تمسّك بانّ الظّاهر من القصر ان يكون حقيقيّا فلا يعدل عنه الى الاضافي من غير
دليل **لتوجّه** عليه بلزوم التخصيص على تقديره اذ كثير من الواجبات ممّا لا يعتبر فيها قصد القربة اتّفاقا ورجحان التخصيص على غيره من
انواع الخروج عن الظّاهر على اطلاقه ممنوع لا سيّما بعد مساعدة السّياق على ما ذكرناه من الحمل على القصر الاضافي ومع التنزّل فلا اقلّ من تساوي
الاحتمالين فيسقط الاستدلال **وامّا الثّاني** فلانّ المتبادر من الاعمال في الرّواية انّما هو العبادات ولو سلّم فسلامة سندها غير
معلومة ولا جابر لها في غير ما ذكر فيتعيّن الاقتصار عليه على انّا نقول انّما يدلّ الرّواية على انّ العمل لا يكون عملا الّا بنيّة فيدلّ على
عدم الاعتداد بعمل الغافل والسّاهي والمكره ونافي الخلاف حتّى في العقود والايقاعات وشبهها ولا دلالة فيها على انّه لا يكون
عملا الّا بنيّة التقرّب نعم لا شاهد فيها على هذا التقييد فلا يكون لها دلالة على المتنازع فيه فان قلت لا يسقط التكليف بالمامور به
الّا بموافقة امره وهو عمل فلا يكون الّا بنيّة **قلت** العمل انّما هو نفس الفعل وامّا موافقته للامر فهي من لوازمه على تقدير اطلاق الامر وليست
بعمل **وامّا عن الثّالث** فبانّ الامر بالاطاعة مطلق ولا يتناول كلّ امر والقطع بحصول ارادة الايجاد لا الاطاعة في الجملة ولو في ضمن امر لا
تقتضي القطع بارادة ايجادها في ضمن كلّ امر حتّى في مورد النّزاع **وامّا عن الرّابع** فبما مرّ في الوجه الثّاني فانّ الرّوايتين متقاربتان في
المعنى

فصل اختلف القائلون بانّ الامر للوجوب فيما اذا ورد عقيب الحظر فالاكثر على انّه ح

وقيل بل للوجوب وقيل ان علّق الامر بزوال علّة عروض النّهي كان كما قبل النّهي قال العضدي بعد نقله وهو غير بعيد ثمّ الظّاهر من الحظر في كلامهم
هو النّهي النّفسي وحمله على ما يتناول النّهي التنزيهي والغيري بعيد لا سيّما الاوّل نعم لا يبعد الحاقهما به لا سيّما الثّاني وفي حكم سبق الحظر
كون المقام مظنّة له او سبق ظنّ المخاطب او وهمه به ولا بدّ في كلّ ذلك من اعتبار كونه منشأ الامر ليتبادر رفع النّهي او لنا كيد ما دلّ لعلّية بحيث
يستفاد ذلك منه ولو ظهورا بالفحوى وينبغي حمل كلماتهم عليه ثمّ يرجع النّزاع الى انّ سبق الحظر او توهّمه هل يصلح قرينة لارادة الاباحة
بدوا او لا ومن توهّم انّ النّزاع في تعيين ما وضع له الامر ح فقد سها سهوا بيّنا والتحقيق عندي انّ حكم الشّيء قبل الحظر ان كان وجوبا
او ندبا كان الامر الوارد بعده ظاهرا فيه فيدلّ على عود الحكم السّابق وان كان غير ذلك كان ظاهرا في الاباحة كما ذهب اليه الاكثرون
وعلى هذا فلا حاجة لنا الى تخصيص الدّعوى بغير الامر بالعبادة ويلزم القائلين بالاباحة مطلقا ذلك لانّ اباحة العبادة غير معقولة
لنا على ما ذكرناه في المقام مساعدة العرف والاستعمال عليه كما يظهر بالرّجوع الى ما يتّفق من موارده في العرف وشيوعها التّنبيه على
بعض امثلته مع انّ ذلك هو الغالب في الاوامر الشّرعيّة الواردة عقيب الحظر كما يشهد به الفحص والاختبار فيتعيّن حمل مواضع الشكّ من
الموارد النّادرة على تقدير ثبوتها عليه فمن موارد القسم الاوّل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وامر الحائض بالصّلوة
والصّوم بعد ما نهيت عنهما ومن القسم الثّاني قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصّلوة فانتشروا فاذا تطهّرن فاتوهنّ من
وقوله كنت نهيتكم عن ادّخار لحوم الاضاحي الا فادّخروها الى غير ذلك فتعيّن حمل مواضع الشكّ من الموارد النّادرة على تقدير ثبوتها
عليه الحاقا لها بالاعمّ الاغلب مع مساعدة الاصل في صورة ارادة الاباحة بل النّدب ايضا وعليه حجّة القول بالاباحة مطلقا تبادرها من
الامر عند ملاحظة سبق الحظر عليه وغلبة استعماله فيها في محاورات الشّرع فيلحق بها مواضع الشكّ واورد عليه النّقض بقوله تعالى فاذا انسلخ

عقيب الحظر [illegible]

ومنهم من فصل [illegible] معلقا بزوال العلة [illegible]
والثاني في الثاني [illegible]

الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وبامر الحائض بالصوم والصلوة وجوبا بعد ما نهيت عنهما فاجيب بانه شاذ فلا يقدح في ظهوره الاباحة وعليتها وضعفه ظ مما قدمنا واحتج بعضهم بان ضدية الاباحة للحرمة توجب تبادرها من الامر المسبوق بالحظر وليس بشيء لان الاحكام الخمسة كلها متشاركة في الضدية احتج القائلون بالوجوب مط اولا بجواز التصريح الامر بالوجوب فلو كان وقوعه عقيب الحظر منافيا لذلك لما جاز والجواب ان المقصود ظهور الامر في غير الوجوب بالنسبة الى موارده بالنظر الى القرينة الظاهرية وذلك لا ينافي جواز التصريح بالخلاف وثانيا بان قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ظ في الوجوب مع سبق الحظر من الخروج عليه والجواب ان الحظر عن الخروج ان كان بعد الامر بالذهاب الى المكتب فلا نزاع لنا فيه كما عرفت وان كان بدونه فلا خفاء في انا نمنع كون سبق الحظر في نفسه قرينة صالحة لصرف الامر عن الوجوب وذلك لا ينافي قيام قرينة اخرى موجبة لخلافه فان القرائن الظنية قد تتعارض وفهم الوجوب هناك على تقدير تسليمه مستند الى ما سبق العلم به او ما هو ظاهر الحال من كون الخروج اليه مطلوبا عند عدم ما يمنع منه نظرا الى ان العادة جارية بالاهتمام بشانه ونحو ذلك ونظيره امر الحائض ومن يقرب اليه في الصنائع المعلمين يعمل بين يديه حيث يامره بالذهاب تارة وبالمجي اخرى بعد ما نهاه عنهما ويامره بالارسال تارة وبالامساك اخرى بعد ما ينهى عنهما فان السر في فهم الايجاب من تلك الاوامر مع سبق الحظر عليها سبق الامر عليه مضافا الى كون المقام مقتضيا لطلب التشاغل بالفعل ونواهيه انما يكون على قدر الضرورة والحاجة هذا واجاب بعض المعاصرين عن الامر بالخروج بانه خارج عن محل البحث لان الكلام فيما اذا اتحد مورد الامر والنهي اطلاقا وتقييدا والنهي في المثال المذكور متعلق بمطلق الخروج والامر بالمقيد منه بالذهاب الى المكتب فدلالته فيه على الوجوب لا ينافي المقصود هذا ما يظهر من كلامه وضعفه ظ لان النهي عن المطلق يقتضي النهي عن المقيد فيكون الامر به عقيب الحظر عنه على ان اشتراط اتحاد المورد من حيث الاطلاق والتقييد يوجب خروج اكثر امثلة الباب وكلها منه كما لا يخفى وان اراد ان النهي في المثال المذكور متعلق بالجزء اعني الخروج والامر متعلق بالمجموع المركب منه ومن الذهاب الى المكتب فيندفع قضية الجزئين فيرجح جانب الحقيقة فضعفه ظاهر لان متفاهم اهل العرف والاستعمال لا يساعد على الفرق الا ترى ان المولى اذا قال لعبده لا تاخذ هذه الخمسة ثم قال له خذ العشرة مشيرا اليها والى خمسة اخرى انه لا يفهم منه الوجوب حيث لا يفهم من قوله خذ الخمسة وكذا اذا قال اولا بل هل يجوز بيع احد النقدين بالاخر فقيل بع احدهما بالاخر واقبض في المجلس فانه لا يفهم منه ايضا الا اباحة البيع على الوجه المذكور وعلى قياسه الحال في نظايره ومن هنا يتضح ان الحكم المذكور لا يختص بالامر بالشيء بعد الحظر عنه بل يتناول الامر الوارد في سياق الامر المذكور ايضا نعم يعتبر ان يكون له تعلق به كما يظهر من المثال المذكور ثم اعلم ان القوم حرروا هذا النزاع على القول بان الامر للوجوب ولا يختص به بل يجري على سائر الاقوال الا من عدا القول بالاباحة ايضا بوجه ظاهر

فصل الحق ان هيئة الامر لا دلالة لها على مرة ولا تكرار وفاقا لجماعة من المحققين وقال قوم

بانها تفيد التكرار ان امكن ونزلوها منزلة ان يقول افعل ابدا وقال اخرون بانها تفيد المرة وقيل باشتراكها بين المرة والتكرار وتوقف جماعة وهم بين متوقف في الاشتراك وعدمه وبين متوقف في تعيين المرة والتكرار والظاهر ان نزاعهم في الدلالة الوضعية كما يشير اليه حججهم وهو نص القوم بالاشتراك في الاوامر التي لا يكون في معنى النهي كاترك واجتنب فان الكلام فيهما كالكلام في النهي وانما حررنا النزاع في الهيئة لنص جماعة عليه ولان الاكثر حرروا النزاع في الصيغة وهي ظاهرة بل صريحة فيها ولانه لا كلام في ان المادة وهي المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا تدل الا على الماهية من حيث هي على ما حكى السكاكي وفاقهم عليه وخص زعمهم في ان اسم الجنس من حيث هو او على الفرد المنتشر بغير المصدر ويؤيد ذلك ويدل عليه عدم احتجاج القائل بالمرة هنا بدلالة المادة عليها مع ان من الموانعة لا نزاع في دلالته على الدوام والاستمرار ثم هل المراد بالمرة الفرد الواحد وبالتكرار الافراد او المراد بها الدفعة الواحدة وبالتكرار الدفعات وجهان استظهر الاول منهما بعض المعاصرين ولم له على ما اخذ والتحقيق عندي هو الثاني لمساعدة ظاهر اللفظين عليه فانه لا يقال لمن ضرب بسوطين دفعة انه ضرب مرتين او مكررا بل مرة واحدة على ان القائل بالتكرار يقولون بوجوبه مع الامكان على تقدير ان يكون الامر بالوجوب ولا قائل ظاهرا بوجوب الاتيان بما زاد على الفرد الواحد دفعة اذا تمكن منه وفي كلامهم تلويحات اليه كقول القائل بالتكرار هو للتكرار مدة العمر ان امكن وقول البعض حكاية عنهم ونزلوها منزلة ان يقول افعل ابدا الى غير ذلك مع انهم لو ارادوا بالمرة الفرد لكان الانسب بل اللازم ان يجعل هذا المبحث تتمة للبحث الآتي من ان الامر هل يتعلق بالطبيعة او بالفرد فيبقى عند ذلك على تقدير تعلقه بالفرد الواحد او المتعدد او لا يقتضي شيئا منهما ولم يحتج الى افراد كل منهما بالبحث كما فعلوه واما على ما اخترنا فلا علقة بين المسألتين فان للقائل بان الامر يتعلق بالطبيعة ان يقول بانه للمرة او التكرار بمعنى انه يقتضي وجوب ايجادها مرة واحدة او مرارا بالمعنى الذي سبق وان لا يقول بذلك وكذا القائل بانه يتعلق بالفرد دون الطبيعة اذ ليس المراد به الفرد الواحد بل مطلق الفرد وبهذا يندفع ما اورده المحشي الشيرازي على الحاجبي حيث نفى دلالة الامر على المرة والتكرار مع قوله بان الامر يتعلق بالفرد دون الطبيعة من انهما لا يتوافقان اذ لا شك ان الجزئي هو الماهية المقيدة بوحدة ما ثم ما اجاب عنه بقوله الا ان يقال مرادهم من المرة ان لا يكون منكرا مردود بان ذلك مما لا اشعار به في كلامهم كما ستقف عليه بل اقول على تقدير تفسير المرة بالفرد لا منافاة بين قولي الحاجبي ايض لان المراد بالمرة ح انما هو الفرد الواحد كما ان المراد بها على التقدير الاخر الدفعة الواحدة فقوله يتعلق الامر بالفرد دون الطبيعة لا يقتضي القول بتعلقه بفرد واحد حتى يلجي في المقام الى التزام القول بالمرة بل له ان يقول بها او بالتكرار وان لا يقول

هل يدل على الجنس

[illegible]

بشئ منهما بان يجعله لطلب الفرد مجردا عن اعتبار الوصفين كما هو مذهبه اذا عرفت هذا فلنا على القول المختار وجوه **الاول** السابق فان
المفهوم من الصيغة عند الاطلاق ليس الا طلب ايجاد الفعل وظ ان المرة والتكرار خارجان عنه واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة
عدم النقل ولا يتخاذل لك عدم انفكاك المطلوب عن احدهما وانما على التخيير والبدلية بناء على ما تحققه من ان المطلوب بالامر اما الوجود الخارجي او
الماهية الخارجية لان مجرد عدم انفكاك الشئ عن شئ لا يوجب اخذه في وضع اللفظ بازائه **الثاني** ان الامر قد يتقيد بالمرة كما يقال افعله مرة
وقد يتقيد بالتكرار كما يقال افعله مرارا والمقيد بالقيود المتقابلة لا دلالة له على خصوص احدها وهذا القدر من البيان ضعيف لجواز ان يكون
القيد على احد التقديرين تاكيدا وتوضيحا وعلى الاخر بيانا للارادة خلاف الظ ولو اعتبر مع ذلك تساوي نسبته الى كل من القيدين بشهادة
العرف تم واستقام وقد يتمسك في نفي الاول باولوية التاسيس على التاكيد والثاني باصالة عدم مخالفة الظ وهو ضعيف اذ جواز التعويل على
مثل ذلك في اثبات الوضع غير ثابت **الثالث** استعمال صيغة الامر في القدر المشترك ثابت وفي خصوصية كل من المرة والتكرار غير ثابت فانما
الثابت اطلاقها على المقيد بهما فيكون بالنسبة الى القدر المشترك من قبيل متحد المعنى ان المعنى المشكوك فيه بمنزلة العدم فقضية الاصل ان يكون
حقيقة فيه على ما سبق تحقيقه في متحد المعنى **الرابع** ما ذكره العلامة من انها تستعمل تارة في المرة وتارة في التكرار فلو كان حقيقة في احدهما
بخصوصه لزم المجاز او فيهما معا كان لزم الاشتراك وهما على خلاف الاصل فيتعين ان يكون للقدر المشترك ليكون الاستعمال فيهما على الحقيقة
وهذا الاستدلال عندي غير مستقيم كما مر غير مرة **الخامس** ما اشار اليه العلامة ايض وهو ينهض حجة على نفي التكرار فقط وتقريره لو كان
الامر للتكرار لكان كل عبادة ناسخة لما تقدمها والتالي باطل اتفاقا بيان الملازمة ان الامر التالي يوجب رفع التكرار الذي اوجبه
الامر الاول بحسب ما يختص به من زمن الامتثال فيكون ناسخا له وهو المراد بالتالي **وفيه نظر** لان القائل بالتكرار انما يقول به اذا تمكن
المكلف منه عقلا او شرعا كما حكاه بعضهم وهو الظ من اطلاق الامكان على ما مر في تحرير العنوان وظاهر ان الامر التالي انما يرفع تمكنه
في الزمن المتاخر ولا يرفع الحكم الثابت فيه اذ لا ثبوت له مع عدم التمكن **حجة** من قال بالتكرار وجوه **الاول** انها لو لم يكن للتكرار لما تكرر
الصوم والصلوة وقد تكررا **واجيب** تارة بمنع الملازمة لجواز ان يكون التكرار فيهما بدليل اخر واخرى بالمعارضة بالحج فانه امر به ولا تكرار
لا يقال يمكن دفع المعارضة بنحو ما مر في الوجه الاول من ان عدم التكرار هنا لعله مستفاد من دليل اخر لانا نقول لا يستقيم الاستدلال بمجرد منع
ما يوجب القدح فيه بخلاف منع بعض مقدماته فانه يوجب القدح في الاستدلال قطعا **الثاني** ان النهي يقتضي التكرار والامر يشاركه
في الدلالة على الطلب فيكون ايض كذلك واجيب اولا بانه قياس في اللغة وهو باطل كما مر وثانيا ببيان الفارق وذلك من وجهين **الاول** ان النهي
يقتضي انتفاء الحقيقة وذلك لا يكون الا بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي ايجادها وهو يحصل ولو في ضمن المرة ويمكن دفعه بان دلالة
النهي على انتفاء الحقيقة في جميع الاوقات ليس من جهة ان انتفاء الحقيقة لا يكون الا عند انتفائها كك لان انتفاء الحقيقة كما يكون عند انتفائها
في جميع الاوقات كك يكون عند انتفائها في بعض الاوقات فالفرق تحكم وهنا كلام ياتي ذكره في مبحث النهي **الثاني** ان التكرار في الامر مانع من
فعل غير المامور به بخلاف النهي فان الترك يجامع غيره من الافعال **واورد** عليه بان القائل بالتكرار لا يقول به بحيث يمنع مما لا يلزم فعله
شرعا وعقلا لانتفاء التمكن الشرعي او العقلي في ذلك فيدا عتبره فيه وهذا الايراد مما لا مساس له بكلام المجيب اذ ليس فيه ما يقتضي تخصيص
دعوى مانعية التكرار بما يلزم فعله شرعا او عقلا وانما اراد ان تكرار فعل المامور به ينافي غيره من الافعال بخلاف تكرار ترك المنهي عنه
فانه يجتمع مع غيره من الافعال وجعل هذا فارقا بين الامر والنهي وليس في اعتبار التمكن ما ينافي ذلك نعم ينبغي تنزيل كلامه على ارادة الغالب
لان تكرار فعل المامور به قد لا ينافي غيره من الافعال كما في الامر بالسكون وتكرار ترك الفعل المنهي عنه قد ينافي البعض الافعال كما في النهي
عن مقدمة الفعل التعيينية **ويمكن** الجواب ايض بان النهي لا دلالة له على التكرار بل على الاستمرار وهو غير التكرار الا ان يق المراد بالتكرار
استمرار الاشتغال بفعل المامور به او يق اذا دل النهي على الاستمرار كان القياس ان يدل الامر عليه ايض فاذا تعذر دلالته عليه تعين
ان يدل على التكرار لان التكرار في الفعل بمنزلة الاستمرار في الترك لكن الوجه الثاني استحسان في قياس وقد مر انه لا تعويل عليه في مباحث الالفاظ
الثالث ان الامر بالشئ نهي عن ضده والنهي يقتضي دوام الترك فيلزم منه تكرار المامور به **والجواب** ان النهي عن الضد انما يكون على
حسب ما يقتضيه الامر لانه تابع له فاذا لم يدل الامر على التكرار فمن اين يدل النهي على دوام ترك الضد اذ الفرع لا يزيد على اصله **واعلم** انه ينبغي
حمل الضد في كلام المستدل على ارادة الترك اذ لو حمل على ارادة الاضداد الوجودية توجه منع توقفه على القول بالاقتضاء الا ان يقتضي وجه التكرار
وان اقتضى وقوعه لا نرى من جملة المقدمات كما سبأتي في دفع شبهة الكعبي **احتج** من قال بالمرة بان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار فدخلها مرة
عد ممتثلا عرفا وذلك اية كونه حقيقة في المرة **والجواب** ان ذلك لا يقتضي كونها حقيقة في المرة بخصوصها وانما يقتضي ظهورها فيها عند
الاطلاق ونحن لا نتحاشى عن ذلك ولهذا لو قال ادخلها مرتين او مرارا لم يكن فيه تجوز اصلا ودعوى مغايرة وضعه مطلقا لوضعه مقيدا مع مخالفتها للاصل
مخالفة لما تشهد به الذوق والوجدان هذا والمعروف بينهم في الجواب انه انما يعد ممتثلا لايجاد الطبيعة لا لكون المأتي به مرة لان الامر ليس للمرة كما انه ليس
للتكرار بل للقدر المشترك ويحصل في ضمنها وهذا الجواب لا يستقيم على اصلنا الاتي من ان المطلوب بالامر اما الوجود الخارجي او الماهية الخارجية فان ذلك

ويمكن ان يعارض ايضا بالصلوة بالستر الكلي فتامل من الوقت مباحث ... فلا تكرار دم

يوجب

يوجب مطلوبية المرة عند عدم مطلوبية التكرار قال العضد بعد ذكر الجواب المذكور ولولا ذلك لما امتثل بالتكرار **واعترض** عليه بعضهم بما
في حيز المنع فان المرة يحصل في ضمن التكرار فينبغي يجوز ان يمتثل بالتكرار باعتبار ما يتضمنه من المرة كما انه يمتثل به على القول الاخر باعتبار
ما يتضمنه من الطبيعة **ثم قال اللهم** الا ان يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى يكون في الاتيان بها مرتين واكثر مخالفة للامر وبهذا
الاعتراض يجوبه مع اصل التعليل فسند **اما فساد** الاعتراض فلان مقصود العضد حصول الامتثال بالمرة الثانية والثالثة فما زاد وهذا على القول
غير متجه **وما زعمه** المحشي المشار اليه في دفع ذلك من ان القائل بالمرة يريد بها الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فيصدق على ما اتى به ثانيا فما زاد لانه
طبيعة مقيدة بالوحدة المطلقة كما يصدق عليه انه طبيعة فالفرق بينهما في حصول الامتثال تحكم ضعيف اذ ليس المفهوم من المرة ما ذكره بل الطبيعة
المقيدة بمرة شخصية اي المرة الصادقة على احاد المرات على البدل وما نقله به تعسف ظاهر **واما فساد الجواب** فلان القائل بالمرة لم يرد على اعتبارها
شيئا وليس في ذلك دلالة على اعتبار النهي عما زاد عنها بل ولا عدم مطلوبية الزائد **اللهم** الا اذا كان ممن يقول بحجية مفهوم القيد مطلقا فيلزمه
الالتزام بالثاني **واما فساد** التعليل فسيأتي بيانه **احتج** القائل بالاشتراك بوجهين **الاول** وقوع الاستعمال في كل منهما والاصل في الاستعمال ان يكون
حقيقة فيهما والجواب اما مر من ان الاستعمال اعم من الحقيقة ولو سلم فقد بينا ما يوجب الخروج عنه **والثاني** حسن الاستفهام عن ارادة المرة والتكرار
وذلك اية الاشتراك والجواب المنع من ذلك فان الاستفهام قد يحسن لدفع الاحتمالات المرجوحة ايضا **احتج** المتوقفون بانه لو ثبت فاما بالعقل ولا
مدخل له فيه واما بالنقل وهو اما بالاحاد وهي لا تفيد العلم واما بالتواتر وهو يمنع وقوع الخلاف وقد مر هذا الاستدلال بجوابه **تتمة** التحقيق ان
تعليق الامر على الشرط والصفة بمجرده لا يفيد التكرار بحسب تكررهما **نعم كثيرا** ما يستفاد ذلك من امور خارجة كعموم الشرط او تبادر العلية
التامة من التعليق بحسب مقتضى المقام وهو شايع بل قد يستفاد منه ارادة التكرار بعدد دوام الوصف باقيا او بمجرد حصول الشرط وان لم يتكرر لكن كل
ذلك خارج عن المبحث وخالفنا في ذلك بعض من وافقنا في الاصل المتقدم على نفي التكرار لنا ان المتبادر من التعليق في المقامين ليس الا تعقيب الطلب
والتكرار معنى خارج عنه احتجوا بانه قد تكرر الامر في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا
والسارق والسارقة فاقطعوا وقد دل الاستقراء على ان منشأ فهم التكرار منها نفس التعليق والجواب انه ان اريد ان الاستقراء دل على ان الدال
على التكرار هنا مجرد التعليق فممنوع وان اريد انه دل على ان الدال نفس تلك الايات والتعليق في الجملة فبعد تسليمه لا يجديه به المقصود لان التعليق
في مثل تلك الموارد يفيد العلية التامة عرفا **وقد يستدل** على الحكم الثاني بان تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية اتفاقا فيجب ان
يتكرر الحكم حيثما يتكرر الوصف لامتناع تخلف المعلول عن العلة **والجواب** انه ان اراد انه يشعر بالعلية في الجملة لا انه يشعر بالعلية في الجملة
لا انه يشعر بالعلية التامة فلا يستلزم الانفكاك **سلمنا** لكن الظاهر منه هذا الاشعار كما سننبه عليه **واعلم** ان بعض المعاصرين نقل
عنهم الاحتجاج بالاستقراء وقرره بما حاصله ان تتبع الموارد المذكورة وغيرها مما افاد التعليق فيه التكرار لكثرتها وغلبتها يوجب
الظن بارادة التكرار من التعليق حيث يشك فيه **واجاب** بان الغلبة في الموارد التي تستفاد منها العلية لا يوجب ثبوت الحكم في غيرها ولم
نقف على هذا التقرير في كلامهم وكانه سهو في النقل والسابق **تذنيب** يشتمل على تنبيهين **الاول** اذا ثبت ان مدلول الامر انما هو طلب
الحقيقة من غير دلالة على مرة ولا تكرار فاذا اتى المكلف بالفعل مرة واقتصر عليها فلا ريب في صدق الامتثال وخروجه عن عهدة التكليف بها
ولو لم يقتصر عليها فهل يصدق الامتثال على الاتيان بما زاد عليها مطلقا لوجود الطبيعة المامور بها فيه فان الصيغة لما كانت للقدر المشترك
بين المرة والتكرار وهو طلب الحقيقة فلا جرم يحصل الامتثال بايهما وقع على ما يشهد به العرف **وفيه نظر** لانه لا ريب في سبق المرة فلا بد
من حصول الامتثال بها لكونها احد الامرين اللذين فرض حصول الامتثال بايهما وقع فاذا حصل الامتثال بها لم يبق وجه للامتثال بما زاد عليها
اذ الامتثال عقيب الامتثال مع وحدة الطلب غير معقول لادائه الى تحصيل الحاصل على انا نقول حصول الامتثال بما زاد على المرة مبني على تعلق
الطلب به اما ايجابا او ندبا وهو بكلا قسميه باطل اما بطلان تعلق الطلب به ايجابا فلانه يستلزم عدم الخروج عن عهدة التكليف بالمرة وهو خلاف
الفرض لانه راجع الى القول بالتكرار واما بطلان تعلق الطلب به ندبا فلتوقفه على القول بجواز استعمال اللفظ فيما زاد على معنى واحد وهو ممنوع مع انه
في نفسه لا يصار اليه عند عدم القرينة **ولايت طيبك عليك** ان هذا انما يتم على القول بانه حقيقة فيهما او في احدهما فقط واما على القول
بانه حقيقة في القدر المشترك كما هو المختار امكن اعتبار الايجاب بالنسبة الى المرة الاولى والاستحباب بالنسبة الى المرات المتاخرة من غير ان يستعمل الامر
في شيء منهما كما لو تعلق بواجب ومندوب نعم يرد عليه المنع من مساعدة العرف على هذا التقدير على هذا التنزيل عند الاطلاق والتجرد عن القرائن
كما هو محل البحث وايضا اذا لم يكن مدلول الامر عند الاطلاق الا طلب الحقيقة كما تمسكوا به على نفي المرة والتكرار فمن اين يستفاد وجوب المرة
وندبية ما زاد عليها **وهل هذا** الا تهافت هذا اذا فسرت المرة بالدفعة **واما اذا** فسرت بالفرد اتجه التفصيل بين الاتيان بما زاد على
الواحد دفعة وبين الاتيان به على التعاقب فيرد عليه ما ذكرناه على التقدير الثاني دون الاول لان الطبيعة المامور بها متحققة في ضمن
الواحد فلا سبيل الى تعيينه ثم هذا كله مبني على القول بجواز تعلق الاحكام والمطلوبية بالطبايع من حيث هي كما مقالة البعض كما فاضل
المعاصر على ما صرح به في غير المقام فان قلت هذا القول يكون المطلوب ايضا طبيعة الامتثال لا الفرد الحاصل منه بفعل المرة وان كان الفرد مطلوبا

تبعيا عند اهل هذا القول من باب المقدمة لان الكلام في المطلوب الاصلي وظاهر ان طبيعة الامتثال اذا اخذت من حيث هي لم يكن لها تعدد في ضمن التكرار حتى يلزم التعاقب مع ان الامتثال عبارة عن موافقة الامر ومرجعه الى الاتيان بالمامور به على وجهه فدعوى امتناع التكرار فيه راجعة الى دعوى امتناعه في نفس المامور به وهي مصادرة **قلت** المراد بالامتثال الخروج عن عهدة التكليف بموافقة الامر ولا ريب في حصوله بالمرة الاولى فلا يعقل حصوله بالثانية فما زاد تمام ولا سبيل الى نقل الكلام الى الخروج من حيث ان المطلوب منه على القول المذكور ايضا طبيعة من حيث هي ولا تعدد لها وان تعددت افرادها الا انا نتكلم على وقوع الخروج لا على المطلوب منه هذا واما على ما نحققه من انها لا تتعلق بالطبايع الا باعتبار وجودها في الخارج فيمكن توجيه ذلك بان الطبيعة اذا اخذت بهذا الاعتبار كانت مرددة بين المرة والتكرار بكل من التفسيرين بحيث لا يمكن اعتبار تجريدها عنهما فحيث لا دليل على تعيين احدهما يتعين التخيير بينهما دفعا للترجيح بلا مرجح الا ان مرجع التخيير على تقدير تفسيرها بالفرد والافراد الى وجوب الخصوصيات لا على وجه التعيين وعلى تقدير تفسيرهما بالدفعة والدفعات الى وجوب ملزومهما لا على وجه التعيين هذا اذا استلزمت الدفعة للفرد والا فمرجعه الى عدم تعين شيء منهما فيتخير المامور بينهما فيندفع الاشكالات المتقدمة اما **الاول** فلان الامتثال بالمرة انما يصح اذا لم تتعقب التكرار ومعه يقع الامتثال به لا بالمرة كما سيأتي نظيره في التخيير بين الاقل والاكثر واما **الثاني** فلانا نمنع ان الامر يتعلق به ايجابا ان كان للايجاب ولا يلزم منه القول بالتكرار لان القائل بالتكرار يريد به تعيين التكرار ويجعل مطلوبية كل واحد على الاستقلال ونحن انما نقول به على وجه التخيير فيكون مطلوبية كل واحد في ضمن التكرار على وجه التبعية واما **الثالث** فلان الدلالة المذكورة غير ناشئة عن نفس الصيغة بل عن اعتبار خارج فلا ينافي ما ذكر من ان مدلول الصيغة ليس الا طلب الحقيقة والتحقيق ان اطلاق الامر لا يقتضي الا مطلوبية فرد واحد لان تعلق الطلب بالطبيعة باعتبار الخارج على تحقيقنا الاتي يرجع الى تعلقه بها باعتبار كونها فردا ولا يثبت اقل المراتب اعتبارها في فرد واحد لا على التعيين دفعا للترجيح بلا مرجح فيبقى الزايد مشكوكا فيه منفيا عنه الحكم بالاصل نعم اذا اتى بما زاد على الواحد مع ولحده وقع الجميع على وجه المطلوبية كما يأتي في الواجب المخير من اعتبار التخيير بين الفرد وما زاد في المرة والتكرار انما يستقيم اذا اعتبر الفرد والمرة بشرط لا كما مر وليس في اطلاق الامر اشعار به فيهم لقائل ان يقول بان الصيغة وان لم تفد وجوب ما زاد على المرة بحسب الوضع لكن ندعي قيام الحجة على وجوب التكرار ومطلوبيتها وتقريب الحجة من وجهين **الاول** ان الطبيعة المامور بها اذا وجدت في الخارج اتصفت بصفة الوجوب والمطلوبية وقضية الاستصحاب بقائها بعد الاتيان بها مرة الى ان تتبين زوالها ولا يذهب عليك ان هذا على القول بان المطلوب بالامر نفس الطبيعة متجه الورود لان الاحكام اللاحقة للطبايع من حيث هي لاحقة لافرادها بالضرورة ولا يرتفع عن البعض الا بطريق النسخ واما على ما نختاره من ان المطلوب به الطبيعة باعتبار الخارج فواضح السقوط كما يظهر من بياننا المتقدم **الثاني** قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان المراد ما دمتم مستطيعين لا الذي استطعتم او شيئا استطعتم منه سواء فسر بالقدر او بالقدر بمعنى الاجزاء وذلك لشهادة ما قبله عليه على ما روي من انه خطب رسول الله فقال ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة وروي سراقة بن مالك فقال في كل عام يا رسول الله فاعرض عنه حتى عاد مرتين او ثلاثا فقال ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه لا يقال اذا من اداة الاهمال والتكرار في البعض مما لا كلام فيه وانصراف الحكم المذكور الى اوامر الرسول على ما يقتضيه الاسناد والمفصول غير متجه لانا نقول **اما الاول** فمدفوع بعد المساعدة على الدعوى بان المقام قرينة على ارادة العموم ولذلك **واما الثاني** فيمكن دفعه بان الظاهر عدم الفرق بين سيرة الرسول والائمة في ذلك وبان اوامرهم كاشفة عن اوامر الرسول فيتبعها حكمها لكن لا يخفى ان الرواية انما تقتضي بدل التكرار لا وجوبه والا لانتفى فائدة التحذير عن السؤال وحمله على قصد عدم تاكد الوجوب بعيد مع عدم مساعدة سندها على اثبات الوجوب غايته ما في الباب ان ينهض دليلا على الاستحباب تسامحا في دليله وفي تسرية الحكم المذكور الى الاوامر الندبية **وجه الثاني** لا خفاء في ثمرة النزاع بين القول بالمرة والقول بالتكرار وبين القول بالتكرار والقول بالطبيعة بناء على عدم الامتثال بما زاد على المرة مطلقا او الامتثال به على التخيير والاستحباب مع كون الامر للوجوب واما اذا كان الامر للندب وقلنا بندبية التكرار من حيث لا حالا من حيث الجملة فلا ثمرة فيه بين القولين **واما القول** بالمرة والقول بالطبيعة فالثمرة بينهما ظاهرة بناء على الامتثال بما زاد على المرة والا فالثمرة اعتبارية من حيث كون المرة مطلوبة على القول بالمرة من حيث كونها مرة وعلى القول الاخر باعتبار تحقق الطبيعة في ضمنها ولا فرق في ذلك بين تفسير المرة بالدفعة ولا بين تفسير المرة والدفعة بالفرد وربما يتوهم ان من فسر المرة بالفرد ظهرت الثمرة فيما لو اتى بالزايد دفعة واحدة فانه على القول بالطبيعة يمتثل بالجميع لان تحقق الطبيعة في ضمن الواحد كتحققها في ضمن الاكثر وحيث لا دليل على تعيين احدهما يتعين التخيير بينهما واما على القول بالمرة فانما يمتثل بواحد لا غير ويستخرج بالقرعة ان احتيج الى التعيين ويحتمل التخيير انه على القول بالمرة يمتثل بالجميع ايضا لامتناع عدم الامتثال للاتيان بالمطلوب على وجهه او الترجيح لعدم المرجح هذا اذا اعتبرت المرة لا بشرط كما هو الظاهر واما اذا اعتبرت بشرط لا كما زعم بعضهم فان فسرت المرة بالدفعة فان اريد بعدم حد نفي مطلوبية الزايد فلا ثمرة تظهر على تقديره وتفسير الدفعة بادخال ما علم خروجه من ذلك فيحرم التكرار على القول بالمرة دون الطبيعة واما على التفسير الاخر فلا ثمرة الا اذا التزم القائل بالطبيعة

بالامتثال

قوله كانت مرددة لا يخفى ان هذا منافي لما سبق منه في تفسير المرة والتكرار حيث ذكر هناك ان المرة لو كانت بمعنى الفرد لم يكن هذه المسئلة مقابلة لمسئلة تعلق الامر بالفرد والطبيعة دون لزوم القائل بالفرد هناك بالقول بالمرة بهذا المعنى ينافي قوله بان الطبيعة اذا اخذت بهذا الاعتبار اي من حيث الوجود الذهني راجعة الى الفرد كما هو معترف به في غير مقام كانت مرددة بينهما بكل من التفسيرين فان لا نعم قوله اولهما مع الاخذ بهذا الاعتبار عين المرة بتفسيرها بالفرد لا الشيء المردد بينهما فتامل

مد

بالامتثال بما لو اتى به فتظهر الثمرة فيه وان قيد بان عدم التكرار شرط في مطلوبيته حتى انه لو وقع مكررا امتنع الامتثال اصلا فالثمرة
ظاهرة اذ على القول بالطبيعة يمتثل بالمرة في صورة التكرار بل وبالتكرار ايضا على قول البعض وعلى القول بالمرة لا يمتثل بالمرة وان اريد
مجرد المنع من التكرار فالثمرة تظهر على تقدير تفسيرها بعدم المغني المعروف في مسئلة المنع فانه على القول بالطبيعة كونه بدعة وعلى القول
بالمرة ظاهر الامر ايضا ولا خفاء في الثمرة على التفسير الاخير وان فسرت المرة بالفرد وجيء بالزائد دفعة فلا ثمرة على الاحتمال الاول لتحقق
الامتثال على القولين كما نبهنا عليه في الاحتمال الظ على هذا القول وعلى الاحتمالين الاخيرين يمتثل على القول بالطبيعة ولا يمتثل على
الاحتمال الاول في المرة لانتفاء الشرط وكذا على الثاني عند من يمنع من اجتماع الامر والنهي لجهتين واما على القول بالجواز فيمتثل بالجميع وببعضه
باعتبارين واما ما قيل من ان المطلوب يستخرج بالقرعة فواضح الفساد اذ لا تعلق لذلك بمسئلة الاجتماع مع ان القرعة انما تصلح
لتعيين ما هو معين في الواقع غير معين في الظ وظاهر ان المقام ليس منه اذ لا تعيين في الواقع للزوم الترجيح بلا مرجح ثم هذا كله اذا فسرت الوحدة
بالوحدة الشخصية بالمعنى المتقدم واما اذا فسرت بالوحدة المطلقة كما زعمه المحشي الشيرازي لم يكن بين فرق بين القولين مطلقا الا في الاعتبار
اذ الفعل المأتي به في الوقت الثاني كما انه فرد للطبيعة من حيث هي كذلك فرد للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فان قلنا بحصول الامتثال به
على الاول يجب القول به على الثاني ايضا وان منعنا في الاول يجب المنع في الثاني ايضا هذا محصل الكلام في ثمرة النزاع من حيث المعنى واما من حيث
اللفظ فان كان القائلون بالمرة والتكرار يجعلونه مجازا في غيره كما هو الظ فالثمرة ظاهرة وان كانوا يجعلونه ظاهرا في ذلك فلا ثمرة من حيث
اللفظ لكن القول بالمرة بهذا المعنى يرجع الى القول بالطبيعة على ما حققناه واما القائل بالاشتراك والتوقف فمرجعهما في مقام العمل الى القول
بالمرة ويعرف الثمرة بينهما وبين سائر الاقوال مما مر **فصل الحق انه لا دلالة لصيغة الامر بمجردها على فور ولا على تراخ**
وفاقا لجماعة من المحققين خلافا للشيخ وجماعة حيث ذهبوا الى انها تقتضي الفور والتعجيل وللسيد حيث جعلها مشتركة بينه وبين التراخي و
توقف جماعة وهم بين من يقول اذا بادر لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون المقصود هو التاخير وبين من يقول اذا بادر كان ممتثلا قطعا وان
اخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وموضع النزاع دلالة الامر باعتبار الصيغة اعني الهيئة كما مر في البحث السابق واما باعتبار المادة فلا ريب في انه
قد يقتضي احدهما وقد لا يقتضيه ولهذا لم يوردوا على المستدلين بالايتين على الفورية بلزوم الدور وان امكن دفعه بتغاير الجهة ثم المراد
بالفور اما الزمن الثاني من الخطاب او اول ازمنة الامكان وقد وقع التفسيران في تضاعيف كلماتهم والاول اقرب لفظا والثاني اوفق اعتبارا
والفرق بينهما ظ فان اول ازمنة الامكان قد يكون هو الزمن الثاني من الخطاب وقد يكون غيره كما في الاوامر المشروطة بما يتراخى حصوله وكما في الاوامر
المطلقة التي اريد بها الفعل بحيث من يتراخى كما في المستطيع النائي فان الفورية بالمعنى الاول يمتنع اعتبارها فيهما بخلافها بالمعنى الثاني نعم لو اريد
بالخطاب تعلق مؤديه الفعلي انحصر التفارق في القسم الثاني وكيف كان فالمراد بها الفورية العرفية لا العقلية فان خطابات الشرع انما ترد على حسب
افهام العرف ويعرف الكلام في التراخي بالمقايسة ثم موضع النزاع اما في الدلالة من حيث الوضع كما يظهر من الحجج المعروفة لمنكري الاقتضاء حيث
اقتصروا فيها على نفيه ويرشد اليه القول بالاشتراك ايضا وهذا يتصور تارة باخذ الفور والتراخي داخلا في مدلول الصيغة بان تكون
موضوعة للمركب واخرى باخذه قيدا لمدلولها خارجا منها فيكون دلالتها عليه بالالتزام او في الدلالة من حيث الظهور كما يرشد اليه القول بها الفورية
فانه يبعد جدا التزام كونها مجازا في التراخي وربما يؤيده احراز بعضهم قيد الاطلاق في عنوان النزاع حيث حرره في الامر المطلق فانه اراد بالاطلاق
خلوه عن القراين المفيدة لتقييده باحد القيود الثلثة لا مطلق الاطلاق اذ لا تعلق له بالمقام او في اثبات الحكم ولو من حيث دليل خارجي كما
يرشد اليه استدلالهم بآية المسارعة والاستباق وبلزوم خروج الواجب عن كونه واجبا ويؤكده عدم تعرض كثير منهم في الجواب عنها بخروج قضيتها
على تقدير المساعدة عليها عن محل النزاع فالمثبتون لا يخرج مقالتهم عن احد هذه الوجوه واما المنكرون فالظاهر انهم ينكرون الجميع لبطلان
القول بعد الاقتضاء الشامل للجميع لنا انه لو اقتضاها فاما ان يقتضيه لفظا او معنى والتالي بقسميه بط اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم
الاول من التالي فلانتفائه باقسامه الثلاثة اما المطابقة والتضمن فلان المتبادر من الصيغة ليس الا طلب الحقيقة والفور والتراخي خارجان
عنه واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين طلب الفعل وبين طلب ايقاعه فورا او متراخيا لا عقلا ولا عرفا لبداهة صحة تقييده بكل منهما من غير
تناقض ولو في الظ ولا تكرار ولو على سبيل التاكيد واما انتفاؤه معنى فلما سنبينه من بطلان ما تمسك به الخصم وعدم ما يصلح له سواه ولنا
ان استعمالها في القدر المشترك ثابت وفي كل من الخصوصيتين غير ثابت فيما ثبت ثابت اطلاقه على المقيد بهما وقضية الاصل كونه حقيقة فيما
ثبت استعماله فيه وايضا لو كان موضوعا للقدر المشترك كان اطلاقه على كل من الفور والتراخي على الحقيقة من غير اشتراك ولو كان موضوعا
للقيد المشترك كان اطلاقه لاحدهما لزم المجاز او الاشتراك المخالفان للاصل وقد مر الاستدلال الاخير بما فيه واعلم ان هذين الوجهين انما ينهضان
على بعض المقصد من نفي الاقتضاء الوضعي والوجه الاول على ما حررنا ينهض على تمام المقصود لانه على نفي الاقتضاء مط حيث الحقنا فيه بنفي
الاقتضاء اللفظي نفي الاقتضاء المعنوي فان المراد به ما يعم العقلي والشرعي والمعروف بينهم ترك هذا الالحاق والحجة معه قاصرة عن افادة المقصود
احتج القائلون بالفور بوجوه الاول ان المولى اذا قال لعبده اسقني فاخر السقي عد عاصيا وليس ذلك الا لدلالة الصيغة على الفور والجواب

ان القرينة هناك قائمة على افادة الفور حيث ان العادة تقضي بان طلب الشيء لا يكون الا عند الحاجة اليه والكلام عند فقد القرينة الثاني قوله تعالى
ما منعك الا تسجد اذ امرتك حيث انه تعالى ذمه على ترك السجود ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه اذ كان له ان يقول لم تأمرني
بالبدار وسوف اسجد والجواب انه لم يؤمر بالسجود مطلقا بل في وقت مخصوص وهو اوان التسوية بناء على ان اذا ظرف زمان للجزاء كما يراه البصريون واما زمان
متأخر لزمان التسوية على ما تقتضيه الفاء فانها للتعقيب من غير تراخ ولو سلم ان اذا لمجرد الشرطية ولتعليق مفاهمية الامر على الايجاد ودليلنا
على حصول من الشرط وان الفاء الجزائية لا تفيد التعقيب فلا نسلم ان الفورية قد استفيدت من الامر لجواز ان تكون قد استفيدت من قرينة حالية
او مقالية مع انا لا نسلم ان الاستفهام ذم لجواز ان يكون تقريرا على الباعث الثالث قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة
ليس حقيقتها لامتناع مسارعة العبد اليها لانها فعل الله تعالى وهو غير مقدور للعبد بل المراد سببها وهو فعل المأمور به فيدل على وجوب
الفور في الاتيان بالمأمور به لما مر من ان الامر يقتضي الوجوب لا يقال ليس المراد بالمغفرة الا التوبة دون غيرها من الطاعات والا لزم ما ذهب
اليه بعض المعتزلة من القول بالحبط والتكفير وانه باطل عندنا لانا نقول الحبط والتكفير بالمعنى الذي قال به بعض المعتزلة وقام النص والاجماع عندنا
على بطلانه هو اذهاب كل من الحسنة والسيئة على قدر ما لها من المرتبة ضعفا وقوة للاخرى مع ذهابها على قدر اذهابها وهذا غير المغفرة
التي هي عبارة عن تجاوزه تعالى عن ذنوب العبد تفضلا عليه بسبب اقدامه على الطاعة من غير حبط شيء من ثوابه وغير الحبط الذي هو اذهاب
بعض الذنوب لجميع الحسنات او بعضها من غير ان يذهب للشيء من الذنب كالكفر والحسد فان هذا لا يعتريه اثر الشك لدلالة الكتاب
والسنة عليه فان قيل هذا الدليل اخص من المدعى من وجهين الاول انه لا يتناول من لا ذنب له بالاصالة او بالعارض اذ لا يتصور مغفرة في
حقه الثاني انه لا يتناول كل امر اذ لا دليل على ان امتثال كل امر يوجب المغفرة قلنا يمكن اتمام القول فيهما بعدم الفارق مضافا الى
العموم قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ولو قرر الاستدلال بقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض كان سالما من الاشكال ويمكن
الاستدلال به بعد تمامية الوجه الجواب منع عموم المغفرة ووجوب ليس الا البعض كالتوبة مما لا ريب فيه وما تقرر من ان المغفرة وصفت بكونها
من الرب هي من صفة جنسها والنكرة اذا وصفت بصفة الجنس افادت العموم في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه فهو نوع بيان
المغفرة لا تخصص بكونها من الرب بل قد يكون من العبد ايضا فلا يكون الصفة للجنس على ان فائدة وصف النكرة بصفة الجنس لا تنحصر في افادة
العموم بل قد يكون غيره كافادة التعظيم والترغيب فلعل المقام منه ولو سلم ان المراد بها العموم فلا بد من حمل الامر بالمسارعة على مطلق الطلب
والرجحان لئلا يلزم التخصيص الى الافراد النادرة فان كثيرا من اسباب المغفرة مندوبة وكثيرا مما لم يجب قد ثبت عدم وجوب المبادرة بها من الشرع
وظاهر ان حمل الامر على مطلق الطلب اولى من ارتكاب هذا التخصيص المستبشع على تقدير صحته وعلل العضد تبعا للحاجبي في حمل الامر بالمسارعة
على الافضلية بانه لو حمل على الوجوب لوجب الفور فلم يكن مسارعا لانه انما يتصور في الموسع دون المضيق الا ترى ان العبد اذا امره مولاه
بصوم غد فصام لا يقال انه سارع الى الامتثال ووافقه فيه صاحب المعالم ره الا انه تامل فيه من حيث ان رفع المنافاة الحاصل بين الهيئة
والمادة كما يمكن بحمل الامر على الاستحباب كذلك يمكن بحمل سارعوا على معنى بادروا فيكون دليلا على الفور قال ولعل الاول ارجح وفيما ذكره
نظر للقطع بان الامر اذا امر بالصوم ثم قال اوجبت المسارعة اليه كان كلامه صحيحا متجها فالمسارعة لا تنافي وجوبها وتحقيق ذلك ان المسارعة
انما تطلق حيث يكون الفعل محتملا للتقديم والتاخير في نفسه وحيث ان الصوم المقيد بكونه في الغد غير محتمل لهما لم يصح هنا اطلاق
المسارعة بخلاف ما فرضنا فان الصوم بحسب الامر السابق يحتمل التقديم والتاخير فيصح ايجاب المسارعة اليه وكذا الكلام في ندبية المسارعة
الى المندوب وظاهر ان موضع النزاع من القسم الثاني دون الاول فلا يتم البناء فيه سيما على القول ببقاء الطلب بعد ترك المسارعة كما لا يخفى
ولو تم رفع المنافاة باخذ لفظ المسارعة دلالة على ان الفعل المأمور به بحسب ما دل عليه الامر صالح للتقديم والتاخير لا يتعين فيما عين له
وقت مضيق وهو يخالف ما يظهر من القائلين بالفورية من انها مفاد الصيغة لتوجه عليه بان ذلك في صورة تعيين الوقت المضيق مسلم
واما في صورة عدم التعيين فلا يصح ان يكون الامر بالمسارعة تصريحا بما دل عليه الامر من الفورية بناء على دلالته عليها ولو قلنا بعدم
سقوط التكليف بعد التاخير فعدم التنافي اوضح واما ما اورده به صاحب المعالم في كلام العضدي والحاجبي فليس بشيء لان سارعوا وبادروا
بمعنى واحد فالتفرقة بينهما غير معقولة الا ان يريد به معنى الاستباق فلا يفيد الفورية كما يأتي ومع ذلك يلزم التجوز في الهيئة ايضا اذ لا قائل
بوجوبه الرابع قوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه والجواب عنه ما مر في الاية السابقة من ان حمل الامر
على الافضلية اولى من تخصيص العام الى الفرد النادر مع ان الظاهر من الاستباق طلب السبق على الغير بل هو معناه وضعا وهو اخص من الفور
من وجه ولا قائل بوجوبه من حيث نفسه كما هو مفاد اللفظ فيتعين الحمل على الاستحباب واجاب الحاجبي ومتابعوه بما مر في اية المسارعة من ان
وجوبه لا يناسب الاستباق فيتعين الحمل على الاستحباب دفعا للتنافي بين المادة والهيئة وضعفه ظ مما بيناه الخامس لو جاز التاخير لكان
الى وقت معين والتالي منتف فكذا المقدم بيان الملازمة ظ انه لو لم يكن الى وقت معين لكان الى اخر زمنه الامكان اتفاقا وهو باطل لانه
غير معلوم للمكلف فيلزم التكليف بالمحال حيث يجب عليه ح ان لا يؤخر الفعل عن وقت لا يعلمه ويمكن بيان ذلك بوجه اخر وهو انه اذا اخر

التكليف

المكلف في الحال هذه فضاف ما يوجب الفوات فلا يخ اما ان يعاقب على ترك الواجب ولا لاسبيل الى الاول لقبح العقاب على ترك المامور به في
وقت لا يعلمه ومع الرخصة في التاخير ولا الى الثاني للزوم خروج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه هو
المندوب ولا يتوهم انا لا نسلم لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا لان المكلف ان علم باخر ازمنة الامكان او ظنه عوقب على تركه فيه لانا نقول عند
الخروج حال العلم والظن لا يجب في الخروج حال عدمهما فيبقى المحذور بحاله في بعض الصور وهو ما اذا لم يحصل العلم او الظن باخر ازمنة الامكان
وهو كاف في لزوم الاشكال اذ يكفي في فساد حكم لزوم الفساد على بعض تقاديره وايضا هذا التجويز بظاهره يوجب سقوط التكليف فيما اذا عصى
بالتاخير وانكشف الخلاف لخروج الوقت والتزامه كما وقع عن القاضي ضعيف لانه تقييد لاطلاق الاوامر من غير دليل **فان قيل** المراد وجوب
الاتيان بالفعل عند العلم او الظن بالفوات لما دل على وجوب التعويل عليهما لا ان ذلك اخر ازمنة وجوب الفعل فلا يلزم خروج الوقت اذا انكشف
الخلاف **قلنا** فاذن هنا امران **احدهما** طلب الفعل والمنع من تاخيره عن زمان لا يعلمه المكلف **والثاني** وجوب الاتيان به عند العلم او الظن
بالفوات والكلام انما هو في صحة التكليف على الوجه الاول اذ منه ينشأ الاشكال ويلزم التكليف بالمحال دون الثاني والاعتذار بان
انضمام الثاني الى الاول يصححه ويسوغه مم **واما ثانيا** فلانه ظ اذ لا اشعار للامر بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج بحكم الفرض
والجواب اما اولا فبالنقض تارة بما لو صرح بجواز التاخير فانه لا كلام في امكانه واخرى بالواجبات الموسعة التي تمتد بامتداد العمر فان
ثبوتها في الجملة ولو في النذر وشبهه ليس مما ينكر وعلى تقديره يلزم الاشكال المذكور بعينه بل يتجه النقض ايضا بالواجبات الموسعة
الى وقت معين اذ اتفاق المكلف في اثنائها ما يوجب فواتها فيلزم بعينه ما ذكر من لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا او التكليف بالمحال
واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نسلم انه يجب عليه ان لا يؤخر الفعل عن وقت لا يعلمه بل يجب عليه ان لا يؤخر اذا علم باخر ازمنة الامكان او ظنه
ونمنع لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا على تقديره نظرا الى عدم ترتب العقاب على تركه مع عدم العلم او الظن به اذ الواجب على ما يساعد
عليه التحقيق هو ما الزم الشارع بفعله او ما يستحق على تركه العقاب من غير بدل ولا عذر والجهل باخر ازمنة الامكان عذر فلا ينافي عدم
الاستحقاق على تقديره **واجاب الفاضل المحشي** تبعا للحاجبي عن الوجه الاول بالمنع من لزوم التكليف بالمحال على تقديره فانه انما يلزم اذا تعين التاخير
واما اذا جاز فلا لامكان الامتثال بالمبادرة وتبعهما على هذا الجواب صاحب المعالم **واورد** عليه بعض الافاضل بان هذا وان دفع التكليف
بالمحال الا انه التزام بوجوب الفورية في العمل لتحصيل البراءة اذ جواز التاخير ح مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال
بالمبادرة فيجب الفور ونظر فيه بعض المدققين بان جواز التاخير غير مشروط بمعرفة ممتنعة **نعم** العلم بالجواز مشروط بمعرفة ممتنعة فاللازم
منه عدم حصول العلم بالجواز لا عدم الجواز في الواقع وتوقف الجواز على العلم به ممنوع ثم قال فعلى هذا لو اخر وتيسر له فعله لم يأثم والا اثم
ولا امتناع في مثل هذا التكليف وهذا النظر حكاه الفاضل المعاصر بالمعنى لكن تصرف فيه بزيادة حيث علل عدم توقف الجواز على العلم
باخر ازمنة الامكان بان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة ولا يخفى
ان هذا التعليل لا يلائم كلام المنظر بل يفسده وذلك لان غرض المنظر على ما يشهد به نص كلامه ان جواز التاخير مشروط بنفس تيسر الفعل مع التاخير
فان صادف الشرط لم يعص والا عصى وانه لا مدخل للعلم في ذلك فلا يلزم القول بالفورية لعدم العصيان بالتاخير على تقدير تيسر الفعل في
الزمن المتاخر وهذا كما تراه مبني على دعوى ان هنا جوازين احدهما هو الجواز الواقعي المشروط بالتيسر يترتب عصيان المكلف وعدمه وان
انتفاء عدم المانع انما يثبت الجواز الظاهري وهو ينافي ما اراده لانه يوجب عدم العصيان على تقدير عدم تيسر الفعل ايضا كما ذكره المنظر مبني على
جواز خلو مثل تلك الواقعة عن حكم ظاهري والتزامه غير بعيد بناء على عدم الملازمة بين العقل والشرع اذ اشتراط التكليف بالعلم على اطلاقه
مم وانما المسلم منه ما ادى الى التكليف بما لا يطاق وحصوله في المقام في محل المنع لامكان الامتثال بالمسارعة وسيأتي لهذا مزيد تحقيق انش
عند بحث الواجب الموسع ومن هنا يتبين وجه منع اخر على الوجه الاول من الوجه الثاني من بناء بطلان التالي وقد يوجه كلام المورد
بوجوب الاحتياط وبان الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ولا يتم الا بالمبادرة وكلاهما ضعيف لان وجوب الاحتياط في مثل المقام مم والمسلم
من قضية الشغل اليقيني استدعائه الفراغ اليقيني بمعنى فعل ما يقطع بانه مامور به وهذا لا تعلق له بالمقام **واعلم** ان جواز التاخير
على القول بعدم وجوب الفور مشروط بحسب الواقع بتمكن المكلف عن الامتثال في الزمن المتاخر واما بحسب الظاهر فيجوز ان يوجب الفور كما زعمه المورد
فيعصي بالتاخير مط وان تيسر له الفعل ويجوز له التاخير فلا يعصي بتاخيره مط وان فاجاه المانع او لا يكون هنا حكم ظاهري اصلا
كما زعمه المنظر فيعصي او عدمه مدار الواقع فكما ان الاحتمال الاول هنا ظاهر الفساد كذلك الاحتمال الاخير غير متعين عليه الجواز
ان يلتزم بالوجه المختار ومن هنا يتبين ان كلا من كلامي المورد والمنظر ليس على ما ينبغي **السادس السابع** ان النهي يفيد الفور فكذا
الامر قياسا عليه بجامع الطلب وان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد والنهي يقتضي الفور فيلزم الفور بالمامور به **والجواب** عنهما يظهر
مما مر في بحث التكرار **الثامن** ان الامر فعل وقد اتفق النحاة على ان كل فعل مقترن باحد الازمنة بحسب اصل الوضع حتى انهم اعتذروا عن كا

وغيرها من الافعال المنسلخة عن الزمان بانها كانت مقترنة بالزمان بحسب اصل الوضع ثم انسلخ عنه في الاستعمال حتى هجر معناها الاصلي فاذا ثبت
ان الامر يدل على الزمان بحسب اصل الوضع فليس الا الحال والاصل عدم الهجر مع ان احدا لم يدع خلاف ذلك والجواب ان اتفاق المذكور غير ثابت
كيف واحد ائمتهم ابن الحاجب وهو وان وافقهم على ذلك في الكافية لكن خالفهم في مختصره حيث اخذ فيه عدمها للتمام مع ان اجماعهم منقوض بمخالفة
اكثر محققي علماء الاصول المؤيد بشهادة الاستعمال والتبادر على ان كلامهم غير صريح في ان الزمان جزء من مدلول الفعل فيمكن توجيهه بكون المراد
ان الزمان مدلوله ولو بالالتزام كما يشعر به لفظ الاقتران فيجعل الحال في الامر ظرفا لوقوع الطلب فان قولك افعل انشاء لطلب حال التكلم وبهذا
يرتفع الاختلاف بين كلامي الحاجبي في كتابيه والعضدي في شرحه في تقسيم الكلمة وفي هذا المبحث ولا يخفى بعده حيث انهم عرفوا الفعل بما
دل على معنى في نفسه واقترن باحد الازمنة والضمير في قولهم واقترن يرجع الى المعنى المقيد بكونه في نفسه وليس الا معنى الحدث وارجاعه الى
مطلق المعنى تعسف واضح والاظهر في الجواب ان يقال دلالة الامر على الزمان لا يوجب دلالته على خصوص الحال بل الاعم منه ومن الاستقبال كما مر
في فعل المضارع وهذا اقرب في رفع التنافي بين كلماتهم وان كان احتجاجهم بان المتبادر من الامر ليس الا الطلب الحقيقي وهما يابى ذلك لكن ينبغي
تنزيله على القصر الاضافي اعني اختصاص مدلول الامر في طلب الماهية ويدل على ذلك ما ذكره الحاجبي والعضدي وغيرهما في الجواب عن الاحتجاج
الاتي كما سيأتي فانه يشعر بالتزامهم بدلالته على الاستقبال ومنع الاختصاص بالحال هذا والتحقيق ان صيغة الامر لا دلالة لها على الزمان
وضعا اصلا وانما يفهم منه الزمان التزاما من حيث عدم انفكاك الفعل في الخارج عنه ولو غالبا يدلك على ذلك بعد مساعدة التبادر
عليه ان خصوص الفور والتراخي غير مفهومين منها قطعا واعتبار الزمن المشترك بينهما في معناها مما لا يجدي فيه لعدم انفكاك الطلب الفعل
عنه لامتناع توجه الطلب الى الزمن الماضي فهو مختص به في نفسه عقلا وعادة فلا حاجة الى تخصيص الواضع بخلاف الماضي والمضارع
فان مفادهما الاخبار بوقوع الحدث وهو في نفسه لا يختص بزمان فاختصاص كل بزمان دليل على تخصيص الواضع اياه به وعلى هذا فالوجه
ان يمنع اجماع النحاة او صحته ويمكن ان يحتج بان فعل الامر مقترن بالزمان بحسب الاصل اما الغائب منه فظ واما الحاضر فلانه عند التحقيق
فعل مضارع مصدر باللام فحذفت اللام تخفيفا وحرف المضارعة تبعا كما يقول به الكوفيون وابو الحسن فهو بحسب الاصل دال على الزمان وان
تجرد عنه بعد دخول لام الطلب عليه لصيرورته انشاء والافعال الانشائية مجردة عن الزمان كبعت واشتريت ونحو ذلك وهذا القول
ذكره ابن هشام في بحث اللام المفردة من كتابه ووجهه بان الامر معنى حقه ان يؤدى بحرف ولانه اخو النهي ولا يدل عليه الا بالحرف ولانه يجزم
بالحذف في معتل اللام ولم يعهد البناء بالحذف ولانه قد ينطق باصله كقراءة بعضهم فبذلك فلتفرحوا وقوله لتقم انت يا ابن خير قريش وهذا قريب لكن
لا يتم الوجه الثاني على هذا البناء الثاني ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو في الدار وكل منشئ كالقائل انت طالق وانت حر انما يقصد الزمان
الحاضر فكذا الامر حملا له على الاعم الاغلب والجواب عنه اولا بانه قياس في اللغة حيث قيس الامر على غيره من الخبر والانشائي في دلالته
على الفور وهو باطل وفيه نظر لان الدليل المذكور استقراء لا قياس كما يظهر من دعوى الاغلبية وعدم تعرضه للجامع وثانيا بالفارق
وهو ان الامر انما يتوجه الى الاستقبال دون الحال لامتناع تحصيل الحاصل وح فيحتمل مطلق الاستقبال والاقرب منه الى الحال الذي هو
عبارة عن الفور فلا يصار الى الثاني الا بدليل وعنه ايضا نظر لان المعتبر هي الحال العرفية واعتبارها في كثير من الاوامر ممكن ويمكن تمام القول
في الباب بعدم القول بالتفصيل بل التحقيق في الجواب المنع من تحقق الغلبة المذكورة بحيث يصلح مستندا للالحاق لشيوع الاخبار عن
الماضي والاستقبال احتج السيد بان الامر قد استعمل تارة في الفور واخرى في التراخي وظاهر الاستعمال ان يكون حقيقة فيهما على حد ما
مر غير مرة وبانه يحسن من المكلف ان يستفهم عند فقد القرائن انه هل اريد منه الفور او التراخي ولا يحسن الاستفهام الا مع احتمال اللفظ
والجواب اما عن الاول فبالمنع من وقوع استعماله فيهما اولا وانما المسلم اطلاقه على المقيد بهما والمنع من ظهور الاستعمال في الحقيقة ثانيا
كما عرفت واما عن الثاني فبان الاستفهام قد يحسن لدفع الاحتمالات الغير الظاهرة كما مر اليه الاشارة هذا ولقد كان الانسب بطريقة
السيد دعوى اشتراكه بين كل من المعنيين والقدر المشترك لشيوع اطلاقه عليه ايضا تذنيب على القول بان الامر للفور هل يجب على المكلف
اذا لم يات بالفعل في الوقت الاول ان ياتي به في الوقت الثاني وهكذا ام لا قولان وبنى العلامة وغيره الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه
افعل في الوقت الثاني من الامر فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن الثاني من غير بيان لحال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا
بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسألة لغوية واعترض عليه في المعالم بان هذا الكلام وان
كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين اللذين بني عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب ان يبحث عنه ويمكن
دفعه بان ما ذكره بيان لمدرك الوجهين فان القائلين بالفور لما تمسكوا في اثباته بالتبادر ونحوه يتفرع عليه الترديد المذكور
وكان المرجع في التعيين الى افهامهم اذ لا سبيل لمن انكر تبادر الفور من الامر الى تعيين كونه على احد الوجهين ولو بعد التنزل والتسليم
وكان هذا هو الوجه في عدم ترجيح العلامة لاحد الوجهين لكن يشكل بانهم تمسكوا على الفور بالتبادر المستند الى ظهور الحالية
كما مر في الدليل الاول فيمكن تعيين احد الوجهين بعد التنزل والتسليم لكون التبادر ناشئا عن نفس اللفظ او كون التبادر مع القرينة

واما في الانشاء فالقصد فيها انما يتعلق بوقوع الامر المنشأ في الزمن الحاضر والحاق الامر بها يقتضي وقوع الطلب في الزمن الحاضر
وكلا منه نسخه بدل

علامة الحقيقة الا ان يتمسك بان القراين الحالية لما لم تكن منضبطة لاختلافها باختلاف المواد فعلم تبجد الترجيح نعم يرد على العلامة ان تجد
القول بالفور لا ينحصر في التبادر فلا وجه لقصر البحث عليه ويتحقق المقام ان وجوه التي تمسكوا بها تمام عدا التبادر على تقدير تسليمها مختلفة
المفاد فكثير منها بل اكثرها صالحة لكل من المذهبين فمنها ايراد الذم وهي انما تدل على عصيان ابليس بترك السجود زمن الامر كما يدل عليه
الاية المذكورة ان جعلنا اذ فيها زمانية او مع الملائكة كما يدل عليه قوله تعالى في اية اخرى ما لك ان لا تكون مع الساجدين ولا دلالة فيها
على سقوط التكليف بعده بعد ذلك البتة ولا على عدمه لانه لا يختص بترك القيام بترك السجود وقت الامر ومع الملائكة يقتضي تعيين الوجه
الاول والا لكان المناسب تعقيبه لكونه ادخل في التشنيع عليه لانا نقول هذا انما يتم اذا ثبت تاخر وقوع الذم عن زمن المخالفة وهو ممنوع لجواز المقارنة
ومنها اتما يتم للعقل وهو انما يساعد على عدم جواز الرخصة في تاخير الواجب الى وقت غير معين واما بقاء التكليف بالفعل بعد التاخير وعدمه
فما لا دلالة له عليه ومنها ايات المسارعة والاستباق وهما انما تدلان على وجوب المسارعة الى فعل الواجب ما دام باقيا على وجوبه لكونه من اسباب
المغفرة ومن جملة الخيرات لا مطلقا ولا دلالة لهما على بقائه بعد التاخير ولا على سقوطه نعم من اعتمد على هذه الوجوه تمام عدا الوجه الاول
في اثبات الفور ولم يعول على غيرها من الادلة المفيدة للسقوط لزمه القول بعدم السقوط عملا باطلاق الامر ومن حججهم ما يعتمد بظاهره
البقاء على تقدير تسليمه وهو قياسه بالنهي بناء على ان النهي يفيد الدوام فيصح ان يقاس الامر على النهي في دلالته على الفور وعدم سقوط
التكليف به على تقدير المخالفة وان لم يلتزم ببقائه على تقدير عدمها نظرا الى وجود المعارض وفيه اشكال ينشأ من ان عدم السقوط في النهي
انما كان متفرعا على عدم ثبوت الدوام فيه فيبعد الالحاق بعد تسليم عدم المساواة في العلة واما على ما حكي عن الشيخ في العدة من مصيره
الى منع دلالة النهي على الدوام مع قوله بدلالته على الفور فالحجة المذكورة ناهضة على القول بعدم البقاء ان التزم في النهي بالسقوط وعلى
البقاء ان التزم فيه بعدم السقوط وكذلك الحال في احتجاجهم بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ويعرف بالقياس الى ما سبق ومن حججهم ما
يعتمد على البقاء وهو الحاقه بالاعم الاغلب فان الالحاق انما يثبت الفورية اذا لم يتضمن الازمنة المتاخرة والا لاحتمل ثبوت الحكم فيها على سبيل
التخيير فلا يتم التقريب كذا الاحتجاج بما توجه الشامي لانه لا اشارة اليه في كلامهم واما ما زعمه صاحب المعالم من ان من اعتمد في استدلاله على الفور
على غير الاتيتين الاموم منهما بالمسارعة والاستباق فلا مفر له من القول بالسقوط بعد التاخير ومن اعتمد عليهما فله ان يقول بعدم السقوط فواضح الضعف
والسقوط مما قررناه ثم اعلم ان من قال بان الامر للتكرار يلزمه القول بالفورية بالنسبة الى الفرد الاول قطعا وكذا بالنسبة الى ما بعده من
الافراد ان يعني بالفورية عرفية ويلزمه القول بالتراخي بالنسبة الى غيرها ان فسرت الفورية بالزمن الثاني من ورود الخطاب واما اذا فسرت باول
ازمنة الامكان او بالزمن الثاني من وقوع المؤدى الخطاب للفعل وجعل التكليف باللاحق مشروطا بحضور زمانه تحققت الفورية بالنسبة الى
الجميع ربما امكن ان تعتبر الفورية على الوجه الاول بالنسبة الى المجموع ايضا نظرا الى انها تتحقق اذا تحققت بالنسبة الى الفرد الاول ولحقه بقية الافراد
كما يصدق على العقد المتكرر الاجزاء اذا اتى بجزء منه فورا او توبع بالاجزاء الاخر او تيقن الزمن الثاني من الخطاب هو الزمن الذي يوقع فيه الفعل
على الوجه الذي امر به بعد خروجه من التكرار فيه واما على مذهب الاخرين فلا يتعين عليهم شيء من الاقوال ثم تمهيد مقال لتوضيح حال
ينقسم الواجب بعض الاعتبارات الى مطلق ومشروط فالمطلق منه ما لا يترتب وجوبه بعد حصول شرائط التكليف من البلوغ والعقل والعلم
والقدرة على شيء كالمعرفة وانما اعتبرنا الاطلاق بعد التقييد بتلك الامور لامتناع الاطلاق بالنسبة اليها عقلا او شرعا ويقابله
المشروط وهو ما يتوقف وجوبه على غيرها كالحج وقد يطلق الواجب المطلق ويراد به ما لا يتوقف تعلقه بالمكلف على حصول امر غير حاصل سواء
توقف على غيرها وحصل كما في الحج بعد الاستطاعة او لم يتوقف كما مر وهو بهذا المعنى محل النزاع في المبحث الاتي ويقابله المشروط وهو
ما يتوقف تعلقه بالمكلف على حصول امر غير حاصل والنسبة بين كل من المطلقين ومشروطه تباين وبين كل منهما وكل من الاخرين عموم
من وجه وقد يعتبر الاطلاق والتقييد بالنسبة الى شيء معين فيقال الحج واجب مشروط بالنسبة الى الاستطاعة ومطلق بالنسبة الى شراء الزاد
والراحلة فالواجب بالنسبة الى سببه التام او الجزء الاخير منه لا يكون الا مطلقا لئلا يلزم ايجاب الشيء بشرط وجوبه فانه يعد سفها قطعا
واما بالنسبة الى غيره من المقدمات مما يجوز ان يكون مطلقا وان يكون مشروطا وح فهل الاصل في الامر المطلق اي المجرد عن التقييد بالشرط
ان يكون مطلقا او يتوقف بينه وبين ان يكون مشروطا قولان الاكثر على الاول وهو المختار وذهب السيد الى الثاني لنا ان الظاهر من الامر المطلق
هو الاطلاق بشهادة العرف والاستعمال الا ترى ان السيد اذا امر عبده بامر فتركه نظرا الى احتمال ان يكون مشروطا بشيء ذمه العقلاء نعم
نعم مخالفته لظاهر الامر واطلاقه احتج السيد بان الامر يستعمل تارة في الاطلاق واخرى في التقييد فيشترك بينهما فلا بد في التعيين من قرينة
والجواب ان مجرد الاستعمال لا يوجب الاشتراك ان اراد به الاشتراك اللفظي كما هو الظاهر من كلامه وقد سبق تحقيقه وان اراد به الاشتراك
المعنوي فلا نسلم انه يوجب التوقف بالنسبة الى فرديها الاستعمال بل ينصرف عند الاطلاق الى الاطلاق كغيره من انواع المطلق على ما يشهد به الاعتبار
والاستعمال الذي هو هنا يتضح ان مطلق الامر موضوع للاعم من القسمين وانه حقيقة مع كل من الاعتبارين وما يظهر من بعض المعاصرين من
مجازيته في التقييد فليس بسديد وسيأتي ما يؤيد ما ذكرنا في بعض المباحث الاتية وينقسم باعتبار اخر الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف

النسبة بين المطلقين عموم من وجه لاجتماعهما في المعرفة في حق واجد الشرط ايضا وافتراق الاول عن الثاني في الحج بعد الاستطاعة وافتراق الثاني عن الاول في المعرفة قبل البلوغ وكذا النسبة بين المشروطين فانه يصدقان معا في الحج بعد الاستطاعة وصدق الثاني بدون الاول في المعرفة قبل البلوغ وصدق الاول بدون الثاني في الحج بعد الاستطاعة وكذا النسبة بين المطلق بالمعنى الاول والمشروط بالمعنى الثاني لتصادقهما في المعرفة بعد استكمال الشرائط وصدق الاول بدون الثاني في المعرفة بعد الشرائط وصدق الثاني بدون الاول في الحج قبل الاستطاعة وكذلك النسبة بين المطلق بالمعنى الثاني او مشروط بالمعنى الاول لتصادقهما في الحج بعد الاستطاعة وصدق الاول بدون الثاني في المعرفة قبل الشرائط وصدق الثاني بدون الاول في الحج قبل الاستطاعة منه عفي عنه

حصوله على امر غير مقدور له كالمعرفة وليسم منجزا والى ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على امر غير مقدور له وليسم معلقا كالحج فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة او خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل لا يقال اذا توقف فعل الواجب على شيء غير مقدور له امتنع وجوبه قبله والا لزم احد الامرين من عدم توقفه عليه حيث وجب بدونه او التكليف بالمحال حيث لزم المكلف بالفعل في زمن يتعذر فيه حصول ما يتوقف عليه لانا نقول ليس المراد بوجوب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه ان يكون الزمان المتقدم ظرفا للوجوب والفعل معا بل المراد انه يجب على المكلف في الزمان السابق ان يأتي بالفعل في الزمن اللاحق كما يجب على المكلف في المكان الممنوع من العبادة فيه مثلا ان يأتي بها خارجه فالزمن السابق ظرف للوجوب فقط والزمن اللاحق ظرف لهما معا فان قلت اذا وجب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه من الامر الغير المقدور فوجوبه اما ان يكون مشروطا ببلوغ المكلف الى الوقت الذي يصح وقوعه فيه او لا يكون فان كان الاول لزم ان لا يكون وجوب قبل البلوغ اليه كما هو قضية الاشتراط وان كان الثاني لزم التكليف بالمحال فان الفعل المشروط بكونه في ذلك الوقت على تقدير عدم البلوغ اليه ممتنع قلت ان اردت بالبلوغ نفسه اخترنا الشق الثاني ونمنع لزوم التكليف بالمحال على تقديره لانه انما يلزم اذا وجب عليه ايجاد الفعل المقيد بالزمن اللاحق على تقدير عدم بلوغه اليه وهو غير لازم من عدم اشتراطه بنفس البلوغ وان اردت بالبلوغ ما يعمه ولو بعض الاعتبارات اللاحقة بالقياس اليه ككونه ممن يبلغ الزمن اللاحق منعنا توقف الوجوب على سبق البلوغ او مقارنته له بل يكفي مجرد حصوله ولو في الزمن اللاحق فيرجع الحاصل الى ان المكلف يجب عليه الفعل قبل البلوغ الى وقته على تقدير بلوغه اليه فيكون البلوغ كاشفا عن سبق الوجوب واقعا وعدمه كاشفا عن عدمه كذلك ومما حققنا يتبين لك الفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط وان الموقوف عليه في المشروط شرط الوجوب وفي المعلق شرط الفعل فلا تكليف في الاول بالفعل ولا وجوب قبله بخلاف الثاني كما اشرنا اليه فنفرق اذن بين قول القائل اذا دخل وقت كذا فافعل كذا وبين قوله افعل كذا في وقت كذا فان الاولى جملة شرطية مفادها تعلق الامر والالزام بالمكلف عند دخول الوقت وهذا قد يقارن وقتا لا داعي فيه لوقت تعلق الوجوب كما في المثال وقد يتاخر عنه كقولك ان زارك زيد في الغداة فزره في العشي والثانية جملة طلبية مفادها الزام المكلف بالفعل في الوقت الآتي وحاصل الكلام انه ينشأ في الاول طلبا مشروطا حصوله بمجيء وقت كذا وفي الثاني ينشأ طلبا حاليا والمطلوب فعل مقيد بكونه في وقت كذا ومن هذا النوع كل واجب مطلق توقف وجوده على مقدمات مقدورة غير حاصلة فانه يجب قبل وجوب المقدمات ايجاد الفعل بعد زمن يمكن ايجادها فيه والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا او التكليف بما لا يطاق وكلاهما ضروري الفساد واعلم انه كما يصح ان يكون وجوب الواجب على تقدير حصول امر غير مقدور وقد عرفت بيانه كذلك يصح ان يكون وجوبه على تقدير حصول امر مقدور فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله وعلى تقدير حصوله يكون واجبا قبل حصوله وذلك كما لو توقف الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة فالتحقيق ان وجوب الواجب ثابت على تقدير حصول تلك المقدمة وليس مشروطا بحصولها كما سبق الى كثير من الانظار والفرق ان الوجوب على التقدير الاول يثبت قبل حصولها وعلى الثاني انما يثبت بعد تحققها لامتناع المشروط بدون الشرط وبعبارة اخرى حصول المقدمة على الاول كاشف عن سبق الوجوب وعلى الثاني مثبت له كما مر وتظهر الثمرة في وجوب المقدمات التي يؤتى بها قبلها فعلى الاول يجب الاتيان بها على تقدير الاتيان بها لاطلاق الامر فيصح قصد القربة بها وايقاعها على وجه الوجوب بخلاف الوجه الثاني وتظهر ايضا فيما لو كانت المقدمة المحرمة مما يعتبر حصولها في اثناء التشاغل بالواجب كالاغتراف من الانية المغصوبة في الطهارة الحدثية مع الانحصار وكذا الواجب المتوصل به الى فعل الضد فان العبادة تصح على الوجه الاول لوجوبها ومطلوبيتها على تقدير حصول تلك المقدمة وعلى الثاني لا يصح لانتفاء الطلب والوجوب قبلها والذي يدل على المذهب المختار انما دل على عدم وجوب الواجب عند حرمة مقدمته المتعينة هو لزوم التكليف بالمحال الممتنع وقوعه بالعقل والسمع ولا ريب انه انما يلزم ذلك لو كلف بالواجب مطلقا على تقدير الاتيان بها خاصة فلا فيبقى اطلاق الامر فيه بحاله فيرجع حاصل التكليفين بملاحظة القاعدة المذكورة الى مطلوبية ترك الحرام مطلقا لا على تقدير حصوله ومطلوبية فعل الواجب مطلقا على تقدير حصوله ولا فرق في ذلك بين ان يكون المقدمة المحرمة سببا او غيره وان كان الحكم في السبب لا يخلو عن نوع خفاء نعم يعتبر فيه من عدم الامر الزائد على المسبب لئلا يلزم ايجاب الشيء على تقدير وجوبه فانه مما يستقل العقل بقبحه فتوقف الواجب على حصول هذه المقدمة الاختيارية من قبيل توقفه على حصول المقدمة الغير الاختيارية كتذكر المكلف وقت الفعل وقدرته فيه بمعنى خلوه في تمام الوقت من الموانع الاضطرارية بالنسبة الى زمن التكليف مع ثبوت الوجوب على تقدير حصولهما قبله ايضا واما القدرة مطلقا فليس حصولها معتبر الجواز ان يمتنع الفعل في الوقت مع ثبوت التكليف قبله كما في المتقاعد عن الحج فالموقوف عليه في الحقيقة في هذه الصورة هو كون المكلف بحيث يأتي بالمقدمة المحرمة ولو في زمن لاحق او كونه بحيث يكون وقت الفعل متذكرا خاليا من الموانع الغير المستندة اليه وهذا وصف اعتباري ينتزع من المكلف باعتبار ما يطرأ في الزمن المستقبل من هذه الصفات وهو غير متاخر عن زمن الوجوب وان تاخر عنه الصفة التي تنتزع عنه باعتبارها ولو كان نفس العلم والخلو من الموانع في الوقت شرطا لتاخر زمن الوجوب عن زمن الفعل فلا يبقى مورد للتكليف

في الفرق بين الواجب المشروط والمعلق

بالفعل تارك مرة وعلى سهولة او كلف به مطلقا على تقدير الاتيان به

هذا

هذا القبيل كل شيء يكون وقوعه مراعى بحصول شيء آخر كالصحة المراعاة بالاجازة في الفضولي فان شرط الصحة فيه كون العقد بحيث يتعقبه
الاجازة وليست مشروطة بنفس الاجازة والا لامتنعت قبلها وينقسم الواجب باعتبار آخر الى نفسي وغيري فالواجب النفسي ما تعلق الطلب به لنفسه
والواجب الغيري ما تعلق الطلب به للوصلة الى غيره واللام هنا للتعليل على وجه مخصوص لا لمطلق التعليل والا لانتقض الحد بكثير من الواجبات النفسية
وتوضيح ذلك ان المطلوب من المكلف في الواجب الغيري انما هو ايجاده للتوصل به الى غيره على ان يكون التوصل به اليه مطلوبا منه وان كان
حاملا على الطلب ايضا والمطلوب منه في الواجب النفسي ايجاده فقط والتوصل به الى امر آخر وحصوله ان كان مطلوبا فهو امر خارج عن كونه
مطلوبا منه وانما هو حامل على الطلب فالواجب النفسي ما يكون المطلوب من المكلف في ايجابه نفسه دون توصله به الى غيره والواجب الغيري ما
يكون التوصل به الى غيره مطلوبا من المكلف فاتضح وجه الخصوصية ايضا وانما قيدنا المطلوب بقولنا من المكلف احترازا عن الغايات المطلوبة
في التكليف اذا لم تكن مطلوبة من المكلف اذ لا يناط الفرق بها ولا بد ان نعتبر الحيثية في الحد لئلا ينتقضا بصورة الاجتماع ثم هل يعتبر في وقوع
الواجب الغيري على صفة وجوبه ان يترتب عليه فعل الغير او الامتثال به وان لم يقصد به ذلك او يعتبر قصد التوصل اليه والى الامتثال به وان لم
يترتب عليه او يعتبر الامران او لا يعتبر شيء منهما وجوه والتحقيق من هذه الوجوه هو الوجه الاول لان مطلوبية شيء للغير تقتضي مطلوبيته
ما يترتب ذلك الغير عليه دون غيره لما عرفت من ان المطلوب فيه المقيد من حيث كونه مقيدا وهذا لا يتحقق بدونه والقيد الذي هو فعل الغير
واما القصد فلا يعقل له مدخل في حصول الواجب وان اعتبر في الامتثال به نعم ان كان عبادة وكان مطلوبيتها من حيث كونها للغير فقط
اعتبر فيه ذلك كما في الوضوء والغسل بناء على نفي رجحانهما الذاتي وتظهر الثمرة فيما لو وجب عليه الدخول في ملك الغير بغير اذنه لانقاذ غريق
يتوقف عليه فدخله لغير ذلك فبدا له فانقذه وكذا الحال فيما لو نذر ان لا يدخله حيث ينعقد فيه النذر او حلف او عاهد عليه فعلى
ما حققناه لا يترتب عليه معصية الغصب الحنث وانما عليه معصية التجري بيان ذلك ان التصرف في الفرض المذكور يقع تارة واجبا وهو ما
اذا ترتب عليه الانقاذ واخرى حراما وهو ما اذا لم يترتب عليه ذلك فاذا علم من نفسه ان الذي يرتكبه من نوع الواجب صح ان الانقاذ
فلا اشكال وان علم انه من نوع الحرام حرم عليه الاقدام فان اقدم واتفق الهدى فان لم ينكشف الخلاف بان لم يترتب عليه الانقاذ كان ما اتى
به حراما والا كان واجبا وعصى بالتجري فقط كمن تصرف في ماله على انه مال غيره او اتى زوجته على انها اجنبية الى غير ذلك هذا اذا قلنا بان
التجري انما يعصى بعزمه المقرون بالعمل ولو قلنا بانه يعصى بفعله كما هو الظ امكن اعتبار الثمرة في جهة التحريم والتحقيق ان الوجوب على هذا التقدير
مقصور على تقدير العلم او الظن بالاتيان لانتفاء الوجوب ظاهرا بدون التحريم ولو من جهة التجري لتنافي الاحكام فيرتفع المانع من ثبوت تحريمه الاصلي واما
لو اتى بالواجب الغيري للامتثال بالغير ولم يترتب عليه اختيارا كما لو نقض عزمه او اضطرارا كما لو طرء مانع عقلي او شرعي لم يمتثل به من حيث
كونه واجبا في الواقع نعم يمتثل في الصورة الثانية من حيث انه ظنه واجبا وبعبارة اخرى يمتثل التكليف الظاهري ويترتب عليه تارة
من المدح والثواب دون الواقعي فامتثاله في هذا الفرض على حد عصيانه في الفرض السابق واما في الصورة الاولى فلا ريب في عدم
استحقاقه المدح والثواب بشهادة العقل والعادة والى هذا ينظر قولهم بان الاجير على الحج من البلد ان قطع المسافة وفاته الحج لو شبهه
استحق اجرة القطع بالنسبة وان تركه متعمدا لم يستحق شيئا وهل ذلك لحبط لعمله السابق او كاشف عن عدم مطلوبيته بحسب الظاهر لكونه
مراعى بعدم تركه ذي المقدمة اختيارا وجهان بنا على ما قررنا فمن نذر ان يغتسل غسل الزيارة فاغتسل لها ثم بدا له فلم يزر او منعه
مانع منها لم يبر بذمته وكذا لو نذر ان يصلي ركعة غير الوتر انعقد نذره لو اعتبرها الا بشرط الوحدة ووجب عليه من باب المقدمة ان يأتي
بالركعة الاخرى لتقع الركعة راجحة شرعا فاذا اتى بالركعة ثم بدا له قطع الصلوة فقطعها او فجاه بعض القواطع لم يبر ذمته الى غير ذلك و
ذلك لان مطلوبية الغسل في الفرض الاول والركعة في الفرض الثاني انما هي للغير اعني الزيارة في الاول والمجموع في الثاني وعلى تقدير عدم حصوله
ينكشف عدم المطلوبية فلا يقع المنذور وهذا مبني على ما هو الظ من لفظ الغسل والركعة ونظائرهما اعني الصحيح الذي تعلق به الطلب الواقعي
ولو اريد به مطلق الراجح منها ولو في الظ برئت ذمته بالمذكور في غير صورة العمد ووجهه ظ ومما يتفرع ايضا على ما حققنا مسألة التيمم
في سعة وقت الفريضة لغاية غيرها بناء على مراعاة التضييق فانه اذا لم [او انتفاء رجحانه النفسي] تترتب عليه الغاية كشف عن بطلانه فيبطل الفريضة ان صلاها به ولو
في آخر وقتها وكذا لو تيمم للفريضة عند ضيق وقتها ففاتته نعم لو ترتب على تيممه في المقام غاية اخرى كان تيممه حينئذ وقوعه مطلوبا لها ايضا صح و
جاز الدخول به في غايته المتأخرة اذ قصد الغاية بالمقدمة غير معتبر في مطلوبيتها كما بيناه ويكفي في انعقاد العبادة مطلوبيتها واقعا مع قصد
القربة بها فقد اتضح مما قررنا ان الواجب الغيري اذا لم يترتب عليه فعل الغير جاز ان يتصف بغير الوجوب من سائر الاحكام حتى الحرمة لانتفاء
الوجوب المصادم للحرمة والاباحة وحفظ هذا فانه ينفعك في بعض المباحث الآتية واعلم ان الراجح للغير يستدعي عقلا رجحان الغير بالاعتبار الذي رجح
له فيكون رجحانا على حد رجحانه ان واجبا فواجبا وان مندوبا فمندوبا على اختلاف مراتبهما ضعفا وقوة وهذا عند التامل مما لا خفاء فيه
واما رجحان غسل الجنب للاكل ووضوء الجنب للنوم من غير رجحان ان يكون الاكل والنوم راجحين او مرجوحين فغير مناف لذلك لان الاكل والنوم
اذا وقعا مسبوقين بالغسل والوضوء تجردا عن وصف منقصة ومرجوحية لهما على تقدير وقوعهما بدونهما فالغسل والوضوء رجحانا للتخلص عن

قوله هو الوجه الاول بيان التحقيق خلافه لان تحقق التكليف بذي المقدمة مشروط بتحقق مقدمته على الوجه الذي تعلق بها التكليف النفسي الغيري لان مطلوبية المقدمة منشأ مطلوبية ذيها وتابعة لها فعصيان المكلف بترك ذي المقدمة لا يوجب رفع التكليف عنها التكليف به على نحو تكذا بمقدماتها وان كان [illegible]
[illegible] واجبة [illegible] المطرفين [illegible] كما بيناه [illegible] والغرض لا انه تعليقه مطلقا بالنسبة الى التكليف النفسي الغيري فدعوى حكم العقل بها الظ من لفظ مجرد التوصل الى الغير وحصوله فيكون التوصل وحصوله بعينه
[illegible] مطلوبيتهما [illegible] منه دام ظله

تلك المفسدة والمرجوحية وكذلك كل فعل وجب تجنبه في كراهة فعل اخر فانه يكون راجحا لذلك كمضمضة الجنب واستنشاقه للاكل والشرب المرجوحين
لتخفف كراهتهما الى غير ذلك وبالجملة فكما ان التخلص عن المرجوحية راجح كذلك التخلص عن تاكد المرجوحية راجح واعلم ايضا ان الواجب النفسي قد يكون
وجوبه لفائدة التهيؤ والاستعداد لواجب اخر مشروط بشرط غير حاصل فيجوز ان يكون وجوبه من هذه الجهة مراعى بوجوب ذلك الواجب المشروط
على تقدير الاتيان بهذا الواجب والامتثال به مراعى بوقوعه فيجوز ان يترتب على ترك مثل هذا الواجب ما يترتب على ترك الاخر اذا ادى تركه الى
عدم تحقق وجوبه لاستلزامه فوات فوائده اليه وينبغي ان يجعل من هذا الباب استحقاق المرتد الذي لا يقبل توبته العقوبة على ما يفوته
بالارتداد من الواجبات المشروطة بامور غير حاصلة حال الارتداد لو قلنا بذلك وان يجعل منه وجوب تعلم الصلوة واحكامها قبل دخول
وقتها مع ان وجوبها مشروط بدخول وقتها لو قلنا بذلك ويقرب هذا النوع من الواجبات النفسية الى الواجب الغيري بالمعنى المتقدم لمساواته
اياه في جملة من الثمرات وربما يظن انه منه وليس كما يظن اذ لا يعقل الوجوب الغيري عند عدم وجوب الغير فكيف يكون من بابه نعم لو فسر الوجوب
الغيري بمعنى اخر اعم من المعنى المتقدم جاز وينقسم الواجب باعتبار اخر الى اصلي وتبعي فالاصلي ما فهم وجوبه بخطاب مستقل اي غير
لازم لخطاب اخر وان كان وجوبه تابعا لوجوب غيره والتبعي بخلافه وهو ما فهم وجوبه تبعا لخطاب اخر وان كان وجوبه مستقلا كما
في المفاهيم والمراد بالخطاب هنا ما دل على الحكم الشرعي فيعم اللفظي وغيره وفسر بعض المعاصرين الواجب الاصلي هو الذي استفيد
وجوبه من اللفظ وقصده المتكلم منه والتبعي بخلافه وهو غير واضح والعجب انه خص نزاعهم الاتي في وجوب مقدمة الواجب بالوجوب الاصلي بالمعنى
الذي ذكره مع ان نزاعهم هنا يجري فيما ثبت وجوبه باللفظ وبغيره كالاجماع والعقل وقد صرح هو به ايضا قبل ذلك والتدافع واضح بل
التحقيق ان نزاعهم هنا في وجوبها التبعي بالمعنى الذي ذكرنا والعجب من ذلك انه بعد ان جعل الدلالة الالتزامية البينة بنوعيها من الدلالة اللفظية
ادعى كون تلك الدلالة مرادة للمتكلم من الخطاب لتكون اصلية مع ظهور انه لا يلزم ارادته للازم في البين الاخص ولا تنبهه له في البين الاعم
كالسامع فضلا عن ارادته له ثم الاصالة والتبعية قد يفترقان بالمورد وقد يفترقان بالاعتبار كما لو صرح بوجوب بعض المقدمات من الشرائط
الجعلية وغيرها فان وجوبها من حيث كونه مستفادا من وجوب ذي المقدمة ولو بعد ثبوت الشرطية تبعي ومن حيث كونه مصرحا بخطاب مستقل
اصلي وانت اذا احطت خبرا بما تلونا عليك من اقسام الواجب واحكامها تيسر لك الاطلاع على اقسام الحرام والمندوب والمكروه ومعرفة تبعيتها من
الاحكام فانها ايضا تنقسم الى مطلق ومشروط ونفسي وغيري تنجيزي وتعليقي واصلي وتبعي ويظهر الكلام فيها بمقايستها بما مر فصل الحق ان
الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم بدونه من المقدمات الجائزة وفاقا لاكثر المحققين وانما قيدنا الامر بكونه مطلقا احترازا عن مقدمات
الامر المشروط قبل حصول الشرط بالنسبة الى الايجاب من حيث كونها مقدمة له اجماعا والظاهر ان وجوب المقدمة على القول به يتوقف على وجوب ذي
المقدمة فيمتنع بدونه والمراد بالمقدمات الجائزة ما تكون جائزة ولو حالا لكونها مقدمة مع قطع النظر عن ادلة التشريع فيدخل مثل الدخول
في الارض المغصوبة لانقاذ النفس المحترمة لجوازه عند عدم التمكن منه بدونه والصلوة الى غير جهة القبلة وفي الثوب المتنجس بغير العفو
عنه عند الاشتباه لعدم تحريمها من غير جهة التشريع ولو قلنا بانها محرمة بتحريم مع قطع النظر عن التشريع كانت من القسم الاول
ايضا وانما قيدنا المقدمات بكونها جائزة لامرين الاول الاحتراز عن المحرمة منها مطلقا ولو حالا كونها مقدمة سواء انحصرت فيه ولم
تنحصر اما الاول فلما عرفت في التمهيد من ان الامر على تقدير حصول المقدمة مطلق بالنسبة اليها وان كان مشروطا بالنسبة الى
ما اضيف اليها من كونه اتيانا بها على ما مر البيان مع ان الامر بالشيء يمتنع ان يقتضي الامر بمثل هذه المقدمة لما سيأتي ولا يذهب
عليك ان هذا الكلام يمشي بالنسبة الى المقدمة الجائزة ايضا فان وجوب الواجب على تقديرها يوجب وجوب مقدمته بل عينا على ذلك التقدير فلو
وجبت هي ايضا على ذلك التقدير ايضا فيلزم في الفرض المذكور ان يكون وجوب المقدمة على تقدير وجودها وهو مستلزم للفساد كما حيث لم نظفر
بوقوعه في الاصل الشرعي لم يحافظ على اخراجه من العنوان وربما امكن وقوعه في النذر وشبهه ولو حرر النزاع في المقدمات المقدورة الاتي
لا يكون وجوب الواجب متعلقا عليها ولا على تقدير حصولها حصل الاحتراز به عن ذلك ايضا واما الثاني فظاهر لاستحالة تعلق
الامر والنهي بشيء واحد والثاني الاحتراز عن غير المقدورة منها سواء انحصرت فيه كخصوص ايام الحج بالنسبة الى افعاله اولم تنحصر ككثير من الزمن
ماشيا مع تمكنه منه راكبا اما الاول فلما عرفت من ان الامر مطلق بالنسبة اليها وليس مشروطا بحصولها والا لما تعلق الخطاب الا بعد
حصولها فيلزم ان لا يتعلق الخطاب بالمقدمات التي قبلها تبعا للخطاب بالحج كما في الفريضة بالنسبة الى دخول الوقت في الفريضة بالنسبة الى الوقت
وليس كذلك مع ان الامر بها ممتنع واما الثاني فلاستحالة الامر بغير المقدور ولو على وجه التخيير ووجه الاحتراز ان الوجوب الحكم شرعي
لانه جنس للاحكام الاربعة والحكم الشرعي لا يتعلق بغير المقدور وما يأتي في احد الامرين من ان الواجب بالنسبة الى المقدمة الجائزة
والمقدورة مطلق وبالنسبة الى المحرمة وغير المقدورة مشروط فيخرج عن العنوان مما لا يصغى اليه وهذا هو السر في تقييد كثير منهم للمقدمة
في العنوان بكونها مقدورة ولو اقتصر على فائدة الاحتراز عن الامر الاول اللهم الا ان يرجع الى ما بيناه والمقدور شرعا ايضا فيرجع
الى ما ذكرناه وحيث خفي وجه هذا التقييد على الفاضل المعاصر تركه معترضا على من اعتبره بانه لا وجه له الا التوضيح فان الامر المطلق لا يكون

في تقسيم الواجب (نسخة: فتكون)

مقدماته الا مقدورة وان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة يكون مشروطا وقد سبقه الى ذلك غيره وهو كما ترى هذا وقد توهم
بعد الاقتضاء مطلقا وفصّل جماعة فاثبتوه في السبب دون غيره واخرون فاثبتوه في الشرط الشرعي دون غيره ثم من المثبتين من صرّح بان المراد
من الاقتضاء اللزوم العقلي ومنهم من اطلق ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول كما لا نزاع في وجوب المقدمة بالوجوب العقلي بمعنى اللزوم
واللابدية اذ انكار ذلك يؤدي الى انكار كون المقدمة مقدمة كذلك لا نزاع في عدم تعلق الخطاب الاصلي بها بحيث يكون الخطاب بالشيء خطابا بما
به و بمقدمته لظهور ان معنى افعل ليس الا طلب الفعل فقط دون ذلك مع طلب مقدماته ولا في عدم كونها مطلوبة لنفسها ضرورة ان مطلوبية
شيء لنفسه لا توجب مطلوبية ما يتوقف عليه لنفسه ايضا وانما النزاع في وجوبها بالوجوب الغيري التبعي وقد عرفت تحقيق الكلام فيهما وقيل
ان النزاع في الوجوب بمعنى كونها بحيث يستحق تاركها على مفسدة فالكلام بعيد بل اما الاول فلانه راجع الى النزاع في الثمرة على تقدير القول به
واما الثاني فلانه ان اريد بالمفسدة ترك الواجب وما يترتب على تركه فهو مما لا يقبل النزاع وان اريد بها ترتب العقاب على تركها رجع الى
الاول وعبر الفاضل المعاصر ان القائلين بوجوب المقدمة لا بد لهم من القول بانها مع كونها واجبة توصلية واجبة نفسية اصلية
وذلك لانهم جعلوا ثمرة النزاع في امرين في عدم الاجتماع مع الحرام وفي ترتب الثواب والامر الاول لا يترتب الا على الوجوب النفسي اذ الوجوب
التوصلي يجتمع مع الحرام والامر الثاني لا يترتب الا على الوجوب الاصلي اذ لا دليل على ترتبه على التبعي اقول فعلى ما زعمه قد يكون وجوب المقدمة
من حيث كونها مقدمة اقوى من وجوب ذي المقدمة وهذا مما لا يمكن اسناده الى ذي مسكة واما ما استند اليه في الزامهم بذلك من الامرين المذكورين
فواضح الفساد اذ ما ذكره من ان الوجوب التوصلي يجتمع مع الحرام غير سديد كيف ولزوم التكليف بالمحال على تقديره ظاهر جلي نعم يجوز ان يجتمع
التوصل مع الحرام وهذا هو الذي نص بعض المحققين على جوازه والثواب كما يترتب على الوجوب الاصلي كذلك يترتب على الوجوب التبعي كما سيأتي
بيانهما في ثمرة النزاع ثم المقدمات منها الجزء والمعد والشرط والسبب ولا ينحصر فيها كما يعرف من حدودها وحصر بعض المعاصرين لها في الشرط
والسبب غير مستقيم والظاهر ان نزاعهم في المقام يتوجه الى الجميع كما يرشد اليه تعبيرهم عن محل النزاع بمقدمة الواجب وما لا يتم الواجب الا بدونه
او ما يتوقف عليه الواجب واما ما نقل عن البعض من نقل الاتفاق على وجوب اجزاء الواجب المركب فان اراد الوجوب النفسي على البناء الاتي فخارج
عن محل النزاع وان اراد الوجوب الغيري فتم لما عرفت واما الاحتجاج بان علية وجوب المركب يدل على وجوب اجزائه بالتضمن فخطاء لان الوجوب
النفسي لا يتركب من وجوب ما عبر به بعضهم لدلالة الواجب عليه واما دلالة لزوم وجوبه على وجوبها الغيري فبالالتزام كسائر المقدمات والمراد بالمعد
هنا ما يعتبر وجوده وعدمه في حصول المطلوب مع بقاء الاحتياج معه على الفعل كنقل الاقدام في الوصول الى الحج واحترزنا بالقيد الاخير عن
الاسباب الاعدادية فانها داخلة في السبب وتوجه في سائر القيود والمراد بالشرط الخارج الذي يقتضي عدمه عدم المشروط مع عدم قيام البدل
ولا يقتضي وجوده وجوده فخرج الجزء لدخوله ولوازم الشرط لعدم اقتضائها حقيقة والمعد لان عدمه المقارن لا يقتضي العدم كيف وقد يعتبر
في المقتضي نعم عدمه مطلقا يقتضي ذلك لكن ظاهر لفظ الحد هو الاول وقد يعرف بما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده وهو
منقوض طردا بالمقتضي الجامع لعدم الشرط او لوجود المانع وببعض اجزائه واجزاء المشروط ان كان مركبا وخروج الثلثة الاول عن الحد الاول مبني
على تعميم الاقتضاء المنفي الى الفعلي والشاني والاستقلالي والضمني وباللوازم ان لم يجعل من سببيته وعكسا بالشرط المتاخر عن المقتضي كالاجازة
في الفضولي على القول بحصول الانتقال حين الاجازة وقد ادخل بعض المعاصرين بدخول جميع العلل الناقصة في الشرط غريب واغرب منه انه عمم السبب
الى السبب الناقص وجعله في مقابلة الشرط مع ان اسباب الناقصة علل ناقصة والسبب قد يطلق ويراد به السبب التام ويراد به العلة التامة وقد يطلق
ويراد به الجزء الاخير منه وحدّ بعضهم بالاعتبار الثاني بما يستحيل انفكاكه عن الشيء مطلقا وهو غير مطرد لدخول لوازم السبب واللوازم المساوية للمسبب فيه
وحده بعضهم بالاعتبار الاول بما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه وهو ايضا غير مطرد لدخول اللوازم والجزء الاخير من العلة
وما قبله ان استلزم وجوده وان جعلت من سببية خرجت اللوازم لكنه يوجب الدور الا ان يجعل السببية المطلقة ومع ذلك ينتقض
عكسه بما اذا قام مقام السبب سبب اخر والاظهر ان يحد بالخارج الذي يمتنع انفكاكه عن المسبب مع توقفه عليه فيخرج الجزء لدخوله
وما عدا الجزء الاخير لجواز الانفكاك واللوازم لعدم التوقف واعتبار المسبب في الحد لا يوجب الدور اذ يكفي فيه تصوره الاجمالي وتفسير السبب
باحد هذين المعنيين في هذا المبحث ونظائره كما وقع عن البعض غير سديد اما الاول فلان من قال بالوجوب في السبب دون غيره من المقدمات
لم يقصد المقدمات من حيث المجموع وهو ظاهر واما الثاني فلان الجزء الاخير مما لا يكون فعلا اختياريا في نفسه للقائل بالاقتضاء في
السبب انما يقول به في السبب الاختياري على ما يساعد عليه حجته مع ان السبب قد يكون مركبا من اجزاء كصيغة العتق وهذا القائل لا يحصر
الوجوب بالجزء الاخير منه وكان من قال بان الامر بالمسبب راجع الى الامر بالسبب لا يريد به مجموع المقدمات ولا الجزء الاخير الغير الاختياري والجزء
الاخير من السبب الاختياري اذا كان مركبا كما يفصح عنه دليله وفسّره الفاضل المعاصر بما يستلزم وجوده وجود المسبب وعدمه عدمه لذاته
وقيد بقوله لذاته لئلا ينتقض عكس الحد بالسبب الذي لم يستلزم وجوده وجود المسبب لمانع كعدم الشرط او عدم المعد او لوجود سبب اخر
لتحقق استلزام الوجود في الاول والعدم في الثاني بالنظر الى ذات السبب هذا حاصل كلامه وهو صريح في ان القيد المذكور معتبر في المقامين

نبه على النزاع في الثمرة او بمعنى كونها بحيث

بالتضمن

من المركب النفسي الاخير

وان المراد بالسبب ما بيناه والسبب الناقص ايضا وفيه نظر لان الظاهر ان من قال بالاقتضاء السببي لم يقصد به السبب الناقص اعني ما يضاف وجود
المانع ولو مع العلم به لظهور ان لا غرض للامر في فعله وكذا من يجعل الامر بالمسبب راجعا الى الامر بالسبب يقصد به السبب الناقص كما يفصح عنه
دليله مع ان اطلاق السبب على السبب الناقص مجاز ولا قرينة عليه في كلامه فلا يصح حمله عليه ثم اقول في حده ان اراد بالاستلزام
دوام الاستلزام لم يتناول السبب الناقص وكذا ان اراد الاستلزام من حيث الذات كما هو الظاهر من لفظ الحد لامتناع تخلفها عنها بالذات
على ما حقق في محله وان اراد الاستلزام في الجملة دخل الشرايط ايضا لانها قد تستلزم وذلك اذا اخذت بشرط المقارنة لغيرها من تتمة العلة
ثم السبب بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الاول فيرد عليه الاشكال المورد عليه على ان قوله ويلزم من عدمه العدم مستدرك لحصول الاحتراز عما
ذكره بما ذكره من الاستلزام في جانب الوجود وما زعمه من ان فيه تقييد الاستلزام في جانب العدم بقوله لذاته لادخال الاسباب المتعددة
عند بدل لان عدم كل سبب في ذاته لا يستلزم عدم المسبب والا لامتنع وجوده بسبب آخر لما مر وانما يستلزمه بشرط عدم بقية الاسباب او يستلزم
عدم جميع الاسباب الا ان يتعسف بحمله على الاستلزام في الجملة كما ترى في بعض الوجوه والتحقيق ان المراد بالسبب هنا هو الجزء الاخير من الفعل
الاختياري الخارج المقتضي وجوده وجود المسبب فخرج غير الاختياري في نفسه لما عرفت والاجزاء الداخلة ولوازم السبب وجزئه ان كان
مركبا والاسباب الناقصة والمعدات والشرايط اذ لا اقتضاء لها حقيقة وان كان للاسباب الناقصة شائبة الاقتضاء ودخل المقتضي
بواسطة مسببه لان المقتضي للسبب مقتض لمسببه ايضا عرفا ثم اعلم ان مقدمة الواجب المطلق قد تنحصر في المقدور كالطهارات الثلث بالنسبة
الى المتمكن وقد يشترك بينه وبين غير المقدور كتطهير الثوب فانه يحصل تارة بغسله المقدور واخرى بوقوعه في الماء من غير قصد وبغسل
غيره له من غير اذنه الى غير ذلك مما لا يستند الى قدرة المكلف ولا ريب في ان وجود الواجب في مثله لا يتوقف على التقدير الاول فقط بل على
احد التقديرين منه ومن التقدير الثاني فيكون مقدمة الواجب احد الامرين لكن الوجوب على القول به انما يتعلق بالمقدمة المقدورة
على التعيين دون غيرها ولو على التخيير لاستحالة التكليف بغير المقدور مطلقا نعم يسقط وجوب المقدورة عند القائلين به بحصول غير المقدورة
ولا يلزم منه وجوبه كسقوط ما في ذمة زيد باداء عمرو وكسقوط وجوب ازالة النجاسة عن المسجد باشتباه السيل والمطر بها مع ان الوجوب
في الصورتين تعييني اذا تقرر هذا فالمستند على القول المختار وجوه الاول شهادة الضرورة بذلك فان من راجع وجدانه حال ارادته
لشيء وطلبه له وقاس نفسه الى ما يتوقف عليه من مقدماته واتصف قطع بانه مريد لها للوصلة اليه على حد ارادته له وقطع بان
منشأ هذه الارادة انما هو ارادة ذي المقدمة وانها تستلزمها حتى انه لو بنى على عدم ارادتها حال ارادته وجد ذلك من نفسه مجرد فرض لا
له لمخالفته مقتضى عقله واعترض عليه بان الامر كثيرا ما يذهل عن تعقل المقدمات فيمتنع ارادته لها اذ تعلق الارادة والطلب بما
غير معقول غير معقول والجواب انه ان اريد امتناع ذلك في الطلب الاصلي فخارج عن محل البحث وان اريد امتناعه في الطلب الطبعي ثم فان
لوازم الخطاب مرادة بارادته كتعيين اقل الحمل من الآيتين وان تحقق الذهول عنها او نقول المقدمة مرادة على تقدير الذهول عنها
بالارادة الشانية بمعنى انها بحيث لو تنبه الامر لها لارادها وهي منزلة منزلة الارادة الفعلية بحكم العقل والعادة كمحافظة العبد على
ما يجده من مال مولاه في معرض التلف وكانقاذه للغريق من اهله وصديقه اذا تمكن من ذلك من دون مانع فانه يلام على الترك ويذم
قطعا وان لم يسبق اليه خطابه وليس ذلك الا لكون المقام بحيث لو اطلع عليه مولاه لالزمه به على انه لا خفاء في ان الوجوب المتنازع
فيه انما هو الوجوب الشرعي وهو مستند الى امره تعالى وارادته ويمتنع الذهول والغفلة عليه واما الوجوب المستند الى امر من يجب طاعته شرعا فراجع
الى امره تعالى فانه تعالى حيث امرنا بالطاعة امرنا بمقدماتها ايضا الثاني ان صريح العقل قاض بان نصب الامر المقدور بالرجحان النفسي
المانع من النقيض بالفعل يوجب نصب ما يتوقف عليه من مقدماته التي تقدم ذكرها بالرجحان له اعني الرجحان الغيري كل وقضيته
ما تقرر عند اهل التحسين والتقبيح من ان احكام الشرع تابعة لما تتضمنه الافعال من وجوه المصالح والجهات المرجحة ان يكون الراجح
النفسي مطلوبا لنفسه والراجح الغيري مطلوبا للغير على اختلاف مراتب الرجحان وجهات الرجحان الواجب رجحانا مانعا من النقيض فلا بد ان
يكون رجحان مقدماته ايضا كذلك فذلك يستلزم وجوبها على القاعدة المذكورة وهو المطلوب الثالث انها لو لم تجب لجاز تركها
وح فان بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بالمحال لامتناعه حال عدمها والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبطلان
كل منهما ظ واعترض عليه بعد التزام القسم الاول تارة بمنع بطلان التالي لجواز التكليف بالمحال اذا كان ناشيا من قبل المكلف واخرى
بمنع الملازمة لان القدرة لا ترتفع بجواز الترك اذ تاثير الايجاب في القدرة غير معقول وللاعتراض الاول انسب بان يكون قول المستدل
وح بمعنى حين الترك والثاني انسب بان يكون معناه حين الجواز والجواب عن الاول ان التكليف بالمحال مما يستقل كل من العقل
والنقل ببطلانه سيما اذا ترتب على ارتجاز وعن الثاني ان المقصود ليس تاثير ايجاب المقدمة في القدرة على ذي المقدمة بل في صحة التكليف
به بحيث يترتب الذم على تركه لانه اذا لم يجب المقدمة عليه لم يصح ترتب الذم عليه لعدم صدور المخالفة منه اذ حال القدرة لا يجب عليه
التوصل الى الواجب باتيان مقدماته وبعدها لا تكليف عليه والا لزم التكليف بالمحال ولما ما بقي من ان اللازم على تقدير وجوب

المقدمة ح وقوع المخالفة فيها الا في ذي المقدمة فيبقى الاشكال فيه بحاله بناء على عدم جواز التكليف بالمحال مط فيمكن دفعه بان وجوب المقدمة
ليس لنفسها بل للتوصل الى المطلوب فمرجع المخالفة فيها الى المخالفة فيه وبهذا يندفع ايض ما عسى يتوهم من ان الدليل المذكور انما يقتضي وجوب
المقدمة ولو لنفسها والمقصد انما هو اثبات وجوبها لغيرها وان كان نوع وجوبه لنفسها ايض كما في المقام الخامس هذا غاية توجيه الدليل و
التحقيق ان وجوب المقدمة لا مدخل له في ترتب الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة بل المدار في ترتبهما على مجرد ترك الواجب مع العلم والتمكن
ولو في بعض ازمنة الوجوب والذي يفصح عن ذلك انا العقلاء يذمون تارك الواجب معللين بانه علم وتمكن ولم يفعل فلو كان وجوب المقدمة
ايض مما يعتبر في وجوب الواجب لاعتبروه في ترتب الذم عليه كالعلم والتمكن وايض وجوب المقدمة من لوازم وجوب الواجب وتوابعه المتوقفة
عليه بالضرورة فلا يكون مما يتوقف عليه وجوب الواجب ويعتبر فيه كما يقتضيه الدليل المذكور والا لكان دورا وعلى هذا فالتحقيق ان المكلف
ما دام متمكنا من ذي المقدمة فهو مأمور به ولا مدخل لوجوب المقدمة فيه وبعد ارتفاع تمكنه منه يرتفع عنه التكليف لقبح التكليف
بغير المقدور وقول المستدل والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا ان اراد خروجه عنه بالنسبة الى حال ثبوت القدرة بان لا يكون ما
فرض واجبا مط حال القدرة واجبا مط فيها فبطلانه واضح لان الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم بقاء الوجوب حال ارتفاع القدرة عنه بسبب
ارتفاعها كما لا يلزم من ارتفاعه بعد فعل الواجب او فوات وقته عدمه قبلهما وكذا نمنع الملازمة ان اراد خروجه عنه بالمعنى المذكور بالنسبة
الى حال ارتفاع القدرة اذ لا يثبت فيها وجوب حتى يتحقق الخروج عنه ولا ينافي ذلك ترتب الذم والعقاب على المخالفة اذ لا يشترط فيه استمرار
التكليف الى زمن الفعل وان اريد بالخروج ارتفاع الوجوب المطلق عند ارتفاع القدرة فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي كما اشرنا اليه
الرابع انها لو لم تجب لجاز تصريح الامر بجواز تركها والتالي باطل بيان الملازمة ان جواز كل حكم من الاحكام فيجوز بيانه الا ان يكون الخطاب
به عبثا فلا يقع من الحكيم لانا نقول ان كان الوجه في ذلك ظهور الحكم فظاهر خلافه لمصير كثير من الاعلام الى خلافه مع ان اعتضاد حكم
العقل بالشرع مما لا اغتناء عليه وان قدر وضوحه كما وقع في غير المقام وان كان غير ذلك فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه واما بطلان التالي
فمما تشهد الضرورة به حتى اعترف به بعض المنكرين للوجوب ولعل ذلك عنده بان الحكم بالجواز هنا عقلي لا شرعي ووجه بعضهم بان مفسدة الفعل
لا تضره وحكم الشارع بجواز ترك اللازم انما يستلزم حكمه بجواز ترك الملزوم ويدفعه ان تخلف حكم الشرع عن حكم العقل غير سديد كما
بينا بيانه في محله الشرع وان عد حكم الشارع بجواز الترك ان كان مع الحكم بعدم جواز الترك فقد ثبت المطلوب والامر دور بانتفاء الواسطة
بين الاحكام الخمسة **حجة** النافين الاصل وانه لا دلالة لصيغة الامر على ذلك بواحدة من الثلث **اما المطابقة** والتضمن فظاهر
واما الالتزام فلانه لا ملازمة عقلا ولا عرفا بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته وانه لو استلزم لعصى بتركه والتالي باطل للقطع بان ترك
الصلوة معصية واحدة لا معاص متعددة بحسب تركها وترك مقدماتها وانه يجوز تصريح الامر بعدم الوجوب كان يقول اوجبت عليك غسل
الوجه ولا اوجب عليك غسل ما زاد عليه وان الامر كثيرا ما يذهل عن المقدمات فيمتنع تعلق طلبه بها وانها لو وجبت لوجب نيتها وانه باطل والجواب
اما عن الاول فبان الاصل لا يعارض الدليل **واما عن الثاني** فبما مر من بيان الملازمة ان اريد بها اللزوم البين بالمعنى الاعم وان اريد
بها اللزوم البين بالمعنى الاخص سلمنا انتفاء الدلالة لهذا الاعتبار لكنه لا يوجب نفي الدلالة مط وقد مر ما يقتضي ثبوتها معنى وعقلا
واما عن الثالث فبمنع الملازمة فان الظ من العصيان انما هو المخالفة في الطلب الالزامي النفسي دون الغيري وان فسر بمخالفة مطلق الطلب
الالزامي كان بطلان التالي على تقديره ممنوعا اذ المذكور في بيانه انما يقتضي نفي العصيان بالمعنى الاول **واما عن الرابع** فبان المنفي ان كان
الوجوب النفسي فصحة التصريح به لا يثبت المدعى وان كان الوجوب الغيري او ما يعمه فقد مر ان الضرورة تشهد بخلافه واما المثال المذكور فليس
مما نحن فيه في شيء لانه ايجاب شيء وتصريح بعدم وجوب مقدمة شيء اخر فان غسل ما زاد على الوجه مقدمة للعلم بالغسل لا لنفس الغسل ونفي وجوبه
في بيان تحصيل العلم بغسل تمام الوجه لا وجوب غسل تمام الوجه **واما عن الخامس** فبما مر **واما عن السادس** فبمنع الملازمة كما في ازالة
النجاسة ونظائرها ثم هذه الادلة كلا او بعضا مشتركة بين الاقوال الثلثة **واحتج** من خصها بغير السبب بان وجوب السبب ليس محل خلاف
يعرف بل ربما نقل الاتفاق عليه وبان القدرة غير حاصلة مع المسببات **فيتعين** تعلق التكليف بها وحدها ولا يخفى ضعف الوجهين **اما
الاول** فلان عدم معروفية المخالف لا تعويل عليه عندنا بل ولا عند المستدل فانه لا حجية في عدم معلومية المخالف وهو ليس بمنكر انكاره
لحجية عدم معروفية المخالف بطريق اولى وكذا لا تعويل عندنا على نقل الاجماع في نظائر المقام حيث ان الظ منه ارادة مجرد الاتفاق لا الاتفاق
الكاشف عن قول المعصوم او المشتمل عليه وان كان النقل المذكور في كلام اهل الخلاف كما هو الظ منه فالا اعتداد به اوضح **واما الثاني**
فلان مجرد ذلك لا يثبت به الحكم الشرعي وذلك ظ مع انه جار في غير السبب من المقدمات ايض اذ القدرة غير حاصلة مع ذي المقدمة بدونها ايض
فيجري فيها الاستبعاد المذكور **واعلم** ان القول بوجوب مقدمة الواجب اذا كانت سببا مبني على القول بعدم رجوع الامر بالمسبب الى الامر
باسبابها اذ على تقدير الرجوع يخرج الاسباب عن كونها مقدمة للواجب كما هو محل البحث فاحتجاج الفاضل المعاصر على القول بوجوب مقدمة
الواجب اذا كانت سببا بالحجة الاتية للقول برجوع الامر بالمسبب الى الامر باسبابها وتنزيله للقول المذكور على ذلك وهم واضح كيف والبحث هنا

عن وجوبها الغيري التبعي والبحث هنا عن وجوبها النفسي الاصلي ولعل منشأ الوهم تعرض صاحب المعالم لنقل هذا القول وحجته في اثناء الاحتجاج
نتوهم منه اتحاد القولين **واحتج** من خصها بغير الشرط الشرعي ان الشرط الشرعي لو لم يجب لم يكن شرطا اذ بدونه شرطا يصدق انه اتى بجميع ما امر به
فيجب صحته وهو مناف للشرطية وفيه انه بدون الشرط لا يصدق انه اتى بما امر به لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط وان لم يجب ولو جعلنا
التقييد بالشرط داخلا في المتعلق اوضح **واتما اورد** على الحجة المذكورة من انها تجري في غير الشرط الشرعي من سائر المقدمات فيما لا وجه له
لعدم امكان الاتيان بالواجب لو صح بدونها بخلاف الشرط الشرعي وقد يستدل بان ترك الشرط سبب لترك الواجب المحرم فيجب فعله وهذا
مع جريانه في سائر المقدمات مبني على تحريم السبب الثاني للحرام وهو ممنوع كما يأتي **ثم لا يذهب** عليك ان بعض الوجوه التي اوردناها لنفي الوجوب
في غير السبب والشرط لو تم افاد نفي الوجوب منهما ايضا كما لا يخفى **واعلم** ان القوم وان خصوا البحث في المقام بمقدمة الواجب لكنه يجري
في مقدمة المندوب ايضا والتحقيق انه مندوب للوصلة اليه والكلام فيه كالكلام في مقدمة الواجب وقد يشكل ذلك باستلزامه نفي الاباحة
اذ ما من مباح الا وتركه مقدمة لفعل مندوب فيكون مكروها لرجحان تركه المستلزم لمرجوحية فعله وسيأتي ما يدفعه في ذيل مبحث الضد مضافا
الى ما في كلية الدعوى من وضوح توجه المنع اليها **واعلم** ايضا ان الكلام في مقدمات الواجب المشروط كالكلام في مقدمات الواجب المطلق فيجب
مقدماته بالوجوب الشرطي حيث يجب مقدمات الواجب المطلق بالوجوب المطلق نعم يستثنى منها المقدمة التي هي شرط الوجوب من حيث نفسه
او تقديره فانها لا تجب بالوجوب الشرطي من حيث كونها مقدمة للواجب المشروط والا لزم وجوب الشيء بشرط وجوده او على تقدير وجوده وهو
محال ويجري ذلك الحال في مقدمات المندوب المشروط **تنبيهات الاول** قد ذكرنا ان وجوب مقدمة الواجب غيري وبينا ايضا انه يعتبر في
اتصاف الواجب الغيري بالوجوب كونه بحيث يترتب عليه الغير الذي يجب له حتى انه لو انفك عنه كشف عن عدم وقوعه على الوجه الذي يجب فلا
يتصف بالوجوب **ونقول** ههنا توضيحا لذلك وتاكيدا له ان مقدمة الواجب لا تتصف بالوجوب والمطلوبية من حيث كونها مقدمة الا
اذا ترتب عليها وجود ذي المقدمة لا بمعنى ان وجوبها مشروط بوجوده فيلزم الا يكون خطاب بالمقدمة اصلا على تقدير عدمه فان ذلك متضح
الفساد كيف واطلاق وجوبها وعدمه عندنا تابع لاطلاق وجوبه وعدمه بل بمعنى ان وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتى انها
اذا وقعت مجردة عنه تجردت عن وصف الوجوب والمطلوبية لعدم وقوعها على الوجه المعتبر فالتوصل بها الى الواجب من قبيل شرط الوجود
لها لا من قبيل شرط الوجوب هذا عندي هو التحقيق الذي لا مزيد عليه وان لم اقف على من يتفطن له والذي يدل على ذلك ان وجوب المقدمة
لما كان من باب الملازمة العقلية فالعقل لا يدل عليه زائدا على القدر المذكور وايضا لا يأبى العقل ان يقول الآمر الحكيم اريد الحج واريد المسير
الذي يتوصل به الى فعل الحج له دون ما لا يتوصل به اليه وان كان من شأنه ان يتوصل به اليه بل الضرورة قاضية بجواز التصريح بمثل ذلك
كما انها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقا او على تقدير التوصل بها اليه وذلك آية عدم الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب
مقدمته على تقدير عدم التوصل بها اليه وايضا حيث ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب وحصوله فلا جرم يكون التوصل
اليه وحصوله معتبرا في مطلوبيتها فلا تكون مطلوبة اذا انفكت عنه وصريح الوجدان قاض بان من يريد شيئا لمجرد حصول شيء آخر لا يريده
اذا وقع مجردا عنه ويلزم منه ان يكون وقوعه على الوجه المطلوب منوطا بحصوله **الثاني** اذا تركب الواجب في الخارج من اجزاء كالصلوة
فكل جزء من اجزائه واجب بالوجوب النفسي والغيري باعتبارين فباعتبار كونه في ضمن المركب واجب نفسي فان المركب عبارة عن نفس الاجزاء
والا لم يكن مركبا فوجوبه عبارة عن وجوبها لكن تعلق الوجوب بكل جزء ليس مستقلا بل في ضمن الكل فالدال على طلب الكل بالمطابقة
دال على طلب الجزء بهذا الاعتبار ايضا بالمطابقة وان كان الدال على متعلقه الاول اعني الكل بالمطابقة والا على متعلقه الثاني اعني الجزء بالتضمن
لا يقال هذا انما يتم فيما اذا اجتمعت اجزاؤه في الزمان دون ما اذا تفرقت فيه كالصلوة والحج اذ لا وجود للكل في الخارج حال وجود الجزء حتى
يعتبر وجوده في ضمنه وقد تقرر في الكتاب ان الاحكام الشرعية انما تتعلق بالطبائع باعتبار وجوداتها الخارجية لا غير لانا نقول قد حققنا
في محله ان الاحكام الشرعية امور اعتبارية تلحق الافعال الخارجية في الذهن باعتبار كونها خارجية ولا ريب ان الافعال الخارجية مجتمعة
في الذهن وان اخذت من حيث كونها خارجية فيصح اعتبار الجزء في ضمن الكل في ظرف الاتصاف ومن هنا صح وصف الكل بالوجوب مع ان ثبوت
الوصف فرع ثبوت الموصوف ولا وجود للكل في الخارج وانما الموجود اجزاؤه التدريجية وليس شيء منها صالحا للاتصاف لعدم استقلاله
به هذا وباعتبار كونه مما يتوصل به الى الكل واجب غيري لتوقفه عليه ضرورة ان وجود المركب مسبوق بوجود اجزائه فيدل الامر به
على الامر بها بالاستلزام فيتعلق الوجوب بها على الاستقلال وليس بالتضمن لان الوجوب النفسي بسيط وان تعلق بمركب فلا يتركب
من وجوبات غيرية وكان من ادعى عدم الخلاف في وجوب الجزء يريد به الوجوب بالاعتبار الاول فيكون خارجا عن محل النزاع **الثالث**
المقدمة كما تكون مقدمة وجود كذلك قد تكون مقدمة علم كغسل جزء من الرأس لتحصيل العلم بغسل تمام الوجه فيجب
حيثما يجب ومرجع هذه المقدمة عند التحقيق الى مقدمة الوجود حيث يتوقف حصول العلم الواجب عليها فوجوبها انما نشأ من الخطاب
بتحصيل العلم الثابت في موارده بالعقل او السمع لا من الخطاب بالفعل اذ لا توقف له عليها وهذا ونحو على ذلك الحال في مقدمة النظر

حيثما نعتبر ولا يكن لهب عليك ان وجوب تحصيل العلم او الظن في موارد غيري اذ الواجب في الحقيقة هو العمل المعلوم او المظنون وجوبه
دون نفس العلم او الظن ولهذا لا يعاقب تارك الواجب على ترك تحصيل العلم او الظن به ايضا **اذا تمهّد** هذا من فروعه ما لو اشتبه الواجب
بالجائز فعلى ما حققنا يجب الاتيان بما يعلم معه الاتيان بالواجب ونامل بعدم الخلاف في وجوب مثل هذه المقدمة وانكره بعض المعاصرين في
غير ما ورد فيه نص فعلى ما ذكرنا يجب فيما لو اشتبهت جهة القبلة بغيرها ان يأتي بصلوة متعددة بحسب الجهات المشتبهة لا تو يجب الصلوة
الى جهة القبلة ولا تجوز الى غيرها فلا يكون من الاشتباه الواجب بالجائز بل بالحرام **الا انا نقول** عدم جواز الصلوة الى غير جهة القبلة انما هو
من جهة كونها بدعة من حيث عدم تعلق طلب الشارع بها وظاهر ان هذا يختص بغير حال الاشتباه اذ حال الاشتباه يتعلق بها طلب غيري بنا
على ما مرّ نظرا الى اطلاق الامر واصالة بقاء الاشتغال فيخرج عن كونها بدعة فالمراد بالجائز ما يكون جائزا مع قطع النظر عن كونه بدعة كما
التنبيه عليه في عنوان المبحث هذا اذا قلنا بان حرمة الصلوة الى غير جهة القبلة تشريعية محضة **واما اذا قلنا** بانها محرمة ذاتية كما يستفاد
من بعض الادلة فلا خفاء في ان تحريمها مقصور على غير صورة الاشتباه لعدم مساعدة دليل التحريم على ثبوته في صورة الاشتباه فيتم التفريع
المذكور ايضا وعلى هذا مبنى عند الاتيان بكل واحد من احاد المشتبه انه يأتي بالواجب او اريد تعيين كونه نفسيا او غيريا عينه بالنفسي
الاحتمالي والغيري القطعي وجه ظ ثم لا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الواجب فعلا كما مر او تركا كما في الحرام المشتبه بغيره مع الانحصار فيجب الاجتناب
عن كل واحد من باب المقدمة لتوقف العلم بترك الحرام الواجب عليه وصرح بذلك جماعة منهم العلامة وانكره بعض المعاصرين بناء على وجوب
مقدمة الواجب معللا بان الواجب ترك ما علم حرمته لا ما كان حراما بحسب نفس الامر اذ لا دليل عليه وهو ضعيف اذ العقل لا يفرق بين المقامين
سيأتي تحقيق الكلام فيه في محله ان شاء الله **واعلم** ان هذه القاعدة تقتضي جواز الاتيان بالزائد على الواجب لتحصيل العلم بالاتيان به ولو مع التمكن
من تحصيل العلم بغيره ان غاية الامر ان يكون وجوبه على هذا التقدير تخييريا لا تعيينيا لكن الطريقة المتلقاة من صاحب الشريعة لا تساعد
عليه في العبادات الموظفة عند التمكن من الاستعلام للقطع بعدم جواز الصلوة الى الجهات الاربع وفي الثياب المتعددة مع التمكن من تعيين جهة
القبلة وتحصيل الثوب الطاهر فينبغي تخصيصها فيها بصورة عدم التمكن **ومنه** يظهر ان للصلوة الفاقدة للشرط عند التمكن جهة قبح زائد
على قبح التشريع اعني فعل غير المامور به على انه مامور به اذ لو انحصر فيه لزم وجوبها على وجه التخيير على ما تقتضيه الادلة السابقة فان
قضيتها عدم انفكاك مقدمة الواجب بوجودها المعتبر في العنوان عن الوجوب الغيري ولو على وجه التخيير حيث تعدد **الرابع** تظهر ثمرة النزاع
في مواضع منها في صحة قصد الامتثال والقربة بفعلها من حيث كونها مقدمة فعلى القول بالوجوب يصح قصد ذلك لان تعلق الطلب
بفعل ولو للغير يوجب صحة قصد الاتي به لتعلق الطلب به انه يأتي به لذلك فيصح وقوعها من جهة العبادة اذا كان مشروعيتها كما في الصلوة
الى الجهات وفي الاثواب المشتبهة ولا يصح على القول الاخر لانتفاء الطلب **ومنها** ترتب الثواب وقد انكره جماعة والحق انهم ان ارادوا بالثواب
غير المدح والقرب فيما كان له وجه نظرا الى ان العقل لا يستقل باثباته في جميع موارده وثبوته في بعض الموارد شرعا كالسير الى الجهاد ونحوه
لا يثبت الكلية وقوله تعالى لا يضيع عمل عامل منكم لا دلالة على تعيين ترتبه على غيرها وان ارادوا الاعم منهما فترتب **الاول** اعني المدح مما
لا ريب فيه لشهادة العقل والعادة به الا ترى ان المولى اذا امر عبده بامر فاخذ يسعى في تحصيل مقدماته ويرتكب المكاره في تمهيد اسبابه
للوصلة الى المطلوب ان العقلاء يمدحونه معللين حسن مدحه بفعله ذلك للتوصل الى المطلوب والمنع منه مكابرة لا يعبا به كذا الامر
الثاني على ما يشهد الفطرة السليمة اذ لا ريب ان فعل المقدمة على الوجه المذكور طاعة وانقياد ومن البين انهما يستلزمان القرب الى
المطاع حيث يتجردان عن الموانع الخارجية وهذا ظ عند من استشعر بمعنى العبودية هذا اذا اتى بالمقدمة وصلة الى المطلوب من حيث
كونه مطلوبا واما اذا اتى بها لغيره فلا ريب في عدم ترتب الثواب عليها من هذه الجهة نعم يجوز ان يترتب عليها الثواب من حيث نفسها
ان كانت راجحة كما في الطهارة على القول برجحانها الذاتي كما يجوز ان يترتب عليها العقاب اذا كانت محرمة في نفسها ووجب فعلها
وصلة الى ما هو اهم منها كترك الفريضة المضيقة المتوقف عليه نفاذ الغريق اذا اتى به لغيره وبهذا التحقيق يظهر ضعف ما تمسك
بعض المعاصرين في تخصيص الثواب بالواجبات الاصلية من انه لا دليل على ترتبها على الواجبات التبعية واما تركها فلا يترتب عليه الذم
العقاب من حيث كونه تركا لها وان ثبت وجوبها بخطاب اصلي ايضا على ما يساعد عليه النظر الصحيح **واما** ترتب الذم والعقاب على تارك
مقدمة الواجب وان لم يتصف بعد من الواجب كما يشهد به العقل والعادة بوجه يعتد عليه فلا ثم انه يترتب عليه من حيث كونه تاركا
لمقدمة الواجب بل من حيث كونه متجريا على ترك الواجب فان التحقيق ان التجري على المعصية معصية ايضا لكنه ان صادفها تداخلا وعدا معصية واحدة
وانما تظهر الثمرة فيما لو تخلف عنها واما ما ورد من انه السؤال تكتب على هذه الامة فلا ينافي ما ذكرناه لان الاستحقاق هنا انما هو
من جهة التجري الناشي من الترك المقرون بالنية لا من حيث نفس النية مع ان نفي المؤاخذة لا ينافي الاستحقاق وترتب الذم كما في الصغائر لا يقال
لو ترتب الثواب على فعل مقدمة الواجب من حيث كونها مقدمة ولم يترتب العقاب على تركها كانت لم تكن واجبة بل مندوبة لان ذلك معنى المندوب
لانا نقول حد الواجب عندنا على ما يساعد عليه التحقيق ان احدهما ما يختص بالواجب النفسي وهو ما يستحق العقاب على تركه لا الى بدل او لا

فيه ان قضية ذلك القاعدة ان كانت تكرار الصلوة بحسب الجهات المشتبهة ولو كانت عن اربع زائدة الا انه لا قائل به بين الاصحاب على الواجب عنها بلا شبهة وغلبة لا يتحقق القبلة الواقعية بل غايتها تحصيل ما بين المشرق والمغرب والقبلة وهي ليست بقبلة بل هي الجهة المخصوصة التي لا يجوز الانحراف عنها ولو يسيرا لا في ان التعجيل للمشتبه ثلث الجهة ثنائي فيرد عليه انه يمكن تحصيل المامور به بثلث صلوات الا ثلث جهات على بعض الوجوه فتدبر جدا للازهر الشيخ جعفر

حد ردوا **الثالث** ما يتناول الواجب الغيري ايضا وهو ما الزم الشارع بفعله ولا يرضى بتركه وفي حد المندوب ايضا امران **احدهما** ما يختص
بالنفسي منه وهو ما تعلق به طلب الشارع لنفسه مع عدم المنع من تركه **ثم الثاني** ما يتناول الغيري ايضا وهو الحد الذي يوجد قولنا
لنفسه وقس على ذلك حد الحرمة والكراهة وح فلا يلزم خروج مقدمة الواجب عن حد الواجب ولا صدق حد المندوب عليها بهذه الحيثية وان
قلنا بعدم ترتب العقاب على تركها من حيث كونه تركا لها بل من حيث ما يلزم منه من التجري على ترك الواجب كما هو التحقيق **واما** ما زعمه بعض المتاخرين
من ان القائلين بوجوب المقدمة يقولون بترتب العقاب على تركها واستفاد ذلك من احتجاجهم على فساد ضد الواجب اذا كان عبادة بتعلق
النهي به من باب المقدمة حيث زعم ان النهي المقتضي للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا ففيه ما لا يكاد يخفى بل النهي المقتضي للفساد اعم
من ذلك كما سنبينه عليه **وعن** بعض ايضا ان الواجب الغيري اذا كان وجوبه اصليا يترتب العقاب على تركه بخلاف التبعي وضعفه ظ بل التحقيق
ان الواجب الغيري لا يستحق على تركه العقاب وان كان اصليا كما ان الواجب النفسي يستحق على تركه العقاب وان كان تبعيا للقطع بان المولى
اذا قال لبعض عبيده اذهب الى السوق واشتر اللحم منه وقال الاخر اشتر اللحم منه من غير امر بالذهاب اليه كانا متساويين في استحقاق العقوبة على
المخالفة من هذه الجهة فلا يعاقب الا عقابا واحدا ومنها بطلان العبادة الموسعة اذا كان تركها مقدمة لواجب مضيق على ما زعمه جماعة
وسياتي تحقيق الكلام فيه ومنها ما ذكره بعضهم من الاجتماع مع الحرام وعدمه فعلى القول بالوجوب لا يجتمع مع الحرام وعلى القول الاخر
يصح ان يجتمع **اقول** ومنه الثمرة مسلمة اذ الاختلاف ظاهر ابين من قال بوجوب المقدمة ومن لم يقل بوجوبها في ان المكلف اذا توصل
بالمقدمة المحرمة سقط عنه وجوب غيرها وصح منه الواجب ان تقدم فعلها عليه كالسير بالنسبة الى الحج واما ان قارنته فان عولنا على التحقيق
من ان الواجب مطلوب على تقدير حصول المقدمة صح على القولين والا بطل على القولين فغاية ما تقتضيه القاعدة المذكورة تخصيص الوجوب
منها على القول به بغير المحرم وهذا ليس ثمرة للنزاع بل تخصيص له **وقد يجعل** من ثمرة النزاع براءة ذمة الناذر وعدمها فيما لو نذر ان ياتي
بواجب فاتى بمقدمته فانه تبرئ ذمته بفعلها على القول بوجوب المقدمة ولا تبرء على القول الاخر وهذا انما يتم اذا نوى مطلق الواجب والا
فالاطلاق ينصرف الى الواجب النفسي **الخامس** زعم بعضهم ان الامر بذي السبب الغير المقدور بنفسه راجع الى الامر بسببه الصادر من المكلف
من غير واسطة لا مطلق السبب فيلزم ارتفاع التكليف لانتهاء الاسباب اليه تع فالامر بالقتل الذي هو عبارة عن انزهاق الروح مثلا
راجع الى الامر بقطع الاوداج او الالقاء من شاهق او نحو ذلك وذلك لان الامر لا يتعلق بغير المقدور والقدرة لا تتعلق بغير الاسباب و
ضعفه ظ لان المعتبر في صحة التكليف بشيء عقلا وعرفا هو كونه مقدورا ولو بالواسطة ولا ريب ان المسببات مقدورة بواسطة اسبابها
فلا باعث على صرف اللفظ عن ظاهره **وقد يفرق** بين ما اذا كان المسبب فعل الغير كالاحراق الذي هو فعل النار وبين غيره فيلتزم بمقالة الخصم
في الاول فيحمل الامر بالاحراق مثلا امرا بسببه مجازا كالالقاء في النار ومرجع هذه الدعوى الى منع كون السبب لحصول الاحراق مثلا مصححا
لاسناد الاحراق حقيقة وانه يتعين ح ان يكون المراد فعل السبب مجازا وكلا الامرين **اما الاول** فلانه لو تم لجرى في جميع الافعال الصادرة
بواسطة الاسباب فيسقط الفرق بل التحقيق ان معنى الاحراق التسبب لوجود الاحتراق ولو بواسطة النار فيكون اسناده الى المكلف حقيقة كاسناده
الى النار وعلى قياسه سائر الافعال التي معناها التسبب نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك الافعال التوليدية التي هي فعل انسان اخر مختار فان
اسنادها الى السبب مجاز كامر السلطان للوزير ببناء دار او صنع سرير او فتح حصن فان اسنادها اليه مجاز ومن هنا ترى الفقهاء يقولون بان الوكيل
على امر ليس له توكيل غيره الا مع شهادة الحال عليه او تصريح الموكل به وان من اجر نفسه على ان يعمل عملا مع الاطلاق ليس له ان يستنيب غيره عليه
واما قولهم بان الاجير على عمل مع الاطلاق **واما حصول** ما يغاير الطبيعة المامور بها في الفعل بحصوله فبالتلازم لا بالتوقف والتوصل ومن
هنا يظهر ان ما ذكره في لو قضة من عدم الفرق في منع القائل من الارث بين المباشر والسبب في ظ المذهب للعموم محل النظر **واما الثاني**
فلانه لو سلم مجازية الاسناد فيحمل الامر على ارادة السبب بعيد بل الظ ارادة المسبب بالتسبب لحصوله ولو بواسطة السبب مجازا فيكون فعل السبب
مطلوبا غيريا لا نفسيا **السادس** ذكر الفاضل المعاصر في غير موضع ان الامر بالطبيعة يقتضي الامر بالفرد من باب المقدمة **وقد سبقه** الى
ذلك غيره وهو عندي غير مرضي لان الطبيعة عين الفرد في الخارج ان فسر الفرد بالطبيعة المتشخصة كما هو الظ فلا يعقل الاثنينية بين الاثنين بالمعنى
به فيمتنع التوقف عليه في الخارج وان فسر بالمجموع المركب من الطبيعة والتشخص **فان قلنا** باتحادهما في الخارج فكما مر ولا يقدح توقف
وجودها على التشخص ح لانه توقف عقلي في ظرف التحليل لا خارجي والمعتبر في المقدمة هو التوقف في الخارج اذ به يناط التكليف وان
قلنا بتغايرهما فيه فعدم التوقف واضح لان وجود الجزء لا يتوقف على وجود الكل بل الامر على العكس وهذا بعد التنبيه عليه مما لا يخفى
فيه **السابع** زعم جماعة ان القول بوجوب المقدمة يوجب القول بانتفاء المباح لان ترك الحرام واجب ولا يتم الا بفعل من الافعال فيجب ذلك الفعل
بناء على وجوب مقدمة الواجب وحيث استصعب هذه الشبهة على جماعة تفصى عنها بعضهم بانكار المقدمة كالحاجبي حتى انه جعلها احد الادلة
عليه ومنهم من اعترف بالتلازم واشتهر حكاية هذا القول عن الكعبي وذكر والحجة اخرى ايض وهي ان ترك الحرام واجب وهو مستلزم لوجود
فعل من الافعال فيجب لامتناع ان يختلف حكم المتلازمين **والجواب عن الاول** اما اولا فبان الشبهة المذكورة على تقدير صحتها لا توجب تحليلا

لان يستغني عنه عليه فيستند الى دليل خارجي صح

راسًا فان المكلف قد لا يتمكن من الحرام فلا يجب عليه تركه لان النهي عن الممتنع قبيح كالامر بالواجب فلا يجب عليه مقدمته ايضا وذلك كالمتشاغل
حال الغفلة عن الحرام او تعذره منه وهذا مما لا حصر له واما ثانيا فان ترك الحرام انما يتوقف على وجود الصارف فقط ولا ريب في وجوبه
دون غيره من الافعال اذ لا يتوقف عليها بل يستلزمها فانها من لوازم وجود المكلف ح بمعنى عدم امكان انفكاكه عن جميعها على تقدير ترك
الحرام وقد ظن جماعة ان ذلك مبني على القول بعدم بقاء الاكوان وانها على تقدير البقاء تحتاج الى المؤثر والا فلا ملازمة ايض لجواز خلو المكلف
عن كل فعل فلا يتحقق منه الا الترك سواء فسر بالكف او بنفس ان لا تفعل وهذا التفصيل مبني على ان تكون الاكوان على تقدير عدم البقاء مستندة
الى المكلف والبقاء على تقدير الحاجة مستند الى علة الحدوث وان كانت علة اعدادية وكلاهما في محل المنع لجواز ان يقال بعدم بقاء الاكوان و
يلتزم بخلو المكلف عن جميع الافعال بان الكون الاول صادر عنه وبقية الاكوان مستندة الى علة اخرى كالكون الاول من حيث اعداده
لحصولها او يكون كل كون لاحق مستندا الى الكون السابق من حيث اعداده لحصوله وهذا هو الظ على هذا القول بدليل صدورها حال الغفلة وعدم
الشعور بها ايض او نقول بالبقاء واحتياجه الى المؤثر ويلتزم بالخلو نظرا الى استناد البقاء الى غير المقتضي للحدوث اعني المكلف كما في كثير من الاثار الاعدادية
وربما يتوهم ان الشبهة المذكورة مبنية على احد القولين الاولين اذ على التقدير الثالث يتسلم دعوى التوقف والاستلزام فلا يتم التقريب
ليس بشيء لان ترك الحرام على هذا التقدير يتوقف على احد الامرين من التشاغل بفعل من الافعال والخلو من الجميع ويستلزم مهما فان جعلنا الخلو
مما يصح ان يتعلق به التكليف كان احد افراد الواجب المخير والا تعلق الوجوب بالفرد الاخر على التعيين وان سقط بحصول الخلو كما مر الاشارة اليه
وغير المقدور فيما لو دار المقدمة بين المقدور وغيره وسيأتي لهذا زيادة توضيح في المبحث الاتي **فان قلت** ينبغي ان وجود كل فعل من الافعال مانع من حصول
الاخر كما هو شان الضد فيكون سببا لعدمه كما هو قضية المانعية فاذا حرم الفعل وجب الترك فيجب سببه الذي هو فعل المانع من باب
المقدمة غاية الامر ان الاسباب متعددة فيجب الكل على التخيير **قلت** وجوب الترك انما يقتضي وجوب ما يستند اليه استنادا فعليا الا ما يستند اليه
استنادا شانيا لما عرفت من تحقيقنا السابق من ان مطلوبية المقدمة للغير انما تقتضي مطلوبيتها له على تقدير ترتب الغير عليها واستناده
اليها لا مط وظ ان ترك الحرام انما يستند بالفعل الى وجود الصارف دون فعل الضد لسبقه عليه كيف لا وهو من شرائط حصوله فلا يقتضي الا
وجوب الصارف ولا كلام فيه نعم لو فرض التوقف على غير الصارف احيانا بحيث لا يتمكن من ترك الحرام الا بالتشاغل بفعل اتجه الحكم بوجوبه كما في
الساقط المحاذي لنفس محترمة اذا كان بحيث لا يمكن التخلص من الوقوع عليها الا بالتشبث بجدار وشبهه ولا يلزم الدور لتغاير المتوقف من
الفعل والترك للمتوقف عليه منهما وكذا لو تمكن منه بدونه لكن كان الصارف عنه ضعيفا بحيث يعلم او يخاف وقوعه في المحرم لو اجتنب بدونه
لقوة ما يجده في نفسه من الامر الداعي اليه فيجب تقوية الصارف بالمجاهدة او تضعيف الداعي بما يوجبه من الافعال بحيث يقاومه الصارف
الضعيف فيكون الفعل مقدمة بدلية فيجب عليه على وجه التخيير والى هذا ينظر قول الفقهاء بوجوب النكاح على من يخاف لو تركه الوقوع في المحرم
وعلى هذا لو تعذر في حقه الفعل تعين عليه الاخر من تقوية الصارف بالمجاهدة ولا عذر له في فعل المحرم مع التمكن منه هذا وقد يجاب
بان ترك الحرام لا يختص بالمباح بل قد يتم بالواجب ايض وبانه لو صح ذلك لزم ان يكون الحرام واجبا كالقتل المتوقف عليه ترك السرقة مثلا وعليه
وان يكون الواجب حراما اذا ترك به واجب اخر ولا يخفى فساد هذه الوجوه **اما الاول** فلان الواجب المتوصل به الى ترك الحرام عند هذا القائل احد
افراد الواجب التخييري **واما الثاني** فلان القتل يراعى فيه الجهتان على ما قيل وهو خطاء بل ينبغي تخصيص الدعوى بغير المحرم على ما عرفت في
تحرير العنوان **واما الثالث** فلان الزام الكعبي بصيرورة الواجب محرما انما يتجه عليه اذا التزم بكون الفعل سببا للترك ح فيلزم تحريم
فعل الواجب اذ لا اشكال في تحريم سبب الحرام لكن ح يفسد مقالته ح بلزوم الدور عليه اذ كما ان وجود السبب سبب لوجود المسبب كذلك عدمه
سبب لعدمه كما يدل عليه حدودهم للسبب فاذا كان فعل كل واحد من الضدين سببا لترك الاخر لزم ان يكون ترك الاخر سببا للفعل ولا يخفى
ما فيه لمنع الملازمة كما في المانع واما اذا جعل الفعل مقدمة غير سببية للترك فتوجه المنع عليه جلي اذ لا دليل على تحريم مقدمة الحرام ايض
ما لم يقصد بها التوصل اليه والتزام التحريم على تقديره مما لا بعد فيه وان كان مبنى الجواب على ان ترك الفعل مقدمة لفعل ضده فاذا وجب
مقدمة الواجب لزم تحريم الواجب في الفرض المذكور فهذا مع ما فيه كما سننبه عليه في مبحث الضد غير وارد على الكعبي لان التزامه بتوقف
ترك احد الضدين على فعل الاخر لا يوجب التزامه بتوقف فعله على تركه ولو فرض التزامه به لكان الزامه بشناعة الدور اللازم على هذا التقدير
اولى من الزامه بتحريم فعل الواجب ولو اورد هذا الوجه على الوجه الثاني من الحجة لكان اولى كما لا يخفى وعن الوجه الثاني بعد تسليم
الاستلزام ان دعوى امتناع اختلاف حكم المتلازمين مما لم يساعد عليه عقل ولا نقل فان زعم ان الاحكام الخمسة متضادة فاجتماع
اثنين منها في المتلازمين يوجب اجتماع الضدين وانه ممتنع ففساده واضح لان الممتنع انما هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في محلين وان
كانا متلازمين وان اعتبر التضاد من حيث اجتماعهما في المكلف صدورا او في المكلف تعلقا فهو ايض واضح الفساد اذ لا فرق في ذلك بين المتلازمين
وغيرهما فيلزم ان لا يصدر من مكلف واحد حكمان في زمان واحد كذلك وهو بط بالضرورة وان زعم ان الحكم يتسرى من احد المتلازمين الى الاخر
كالمقدمة لانه لو وجب احدهما ولم يجب الاخر لجاز تركه لكن تركه غير جائز لانه يفضي الى ترك الواجب فمدفوع بان ذلك بالنسبة الى الواجب

او لا مستلزما لمكلف ونحوه
منه قده

مقدمة منه متجه واما بالنسبة الى غيره فلا اذ لا توقف للواجب عليه وقضية ما هنالك انه يصدق عن المكلف عند صدق الواجب عنه وذلك
حينئذ وجوبه لا يوجب اباحة الفعل عند تحريم لازمه سفه اذ لا يترتب عليها فائدتها فلا يقع من الحكيم وح فلا بد من القول بتسرى حكم لازمه
اليه او يلتزم بخلوه من جميع الاحكام نظرا الى صيرورته بالنسبة الى تكليفه كالممتنع فلا يصلح لتعلق حكم به لانا نقول ان فعل ملزوم الحرام
وتركه عند عدم توقفه عليه متساويان بالنسبة الى نفسه وهو ظ وكذا بالنسبة الى لازمه اذ لا توقف له عليه ولا نعنى بالمباح الا ذلك
ويترتب عليه ثمرة من عدم ترتب مدح ولا ذم عليه بالاعتبارين وخلوه عن مفاد ورعن الاحكام الخمسة غير معقول ودعوى كونه كالممتنع ممنوع
كيف وجواز تعلق التكليف به ح ضرورى ومما حققنا يندفع ايض ما زعمه بعض المتاخرين من ان نفى التحريم فى المعلول يستلزم انتفائه
فى العلة محتجا عليه باستبعاد العقل خلاف ذلك مع ان مجرد الاستبعاد على تقدير تسليمه لا ينهض حجة لا سيما فى مثل هذه المسئلة هذا
وقد يخطر بالبال للكعبى شبهة اخرى لا باس بالتنبيه عليها وهى ان فعل المباح عين ترك الحرام فى الخارج وان غايره بحسب العقل ولا ريب ان ترك
الحرام واجب فيجب فعل المباح من حيث اتحاده معه فان المباح المتحد مع الواجب واجب كما ان المباح المتحد مع الحرام حرام ووجهه واضح مما حققه
فى مبحث النهى والحجة على ان ترك الحرام فعين فعل الواجب فى الخارج ان معنى الترك التسبب لعدم الفعل وهو فى الخارج عين التسبب لفعل الضد
لصدقه عليه مثلا يصدق على الصدق من حيث الخارج انه لا كذب كما يصدق على الانسان لا شجر ولا حجر وقضيته الحمل الاتحاد فى الوجود فيكون عين
التسبب لوجود الصدق عين التسبب لما يتحد معه من عدم الكذب فيكون فعل الصدق عين ترك الكذب والجواب اما اولا فبالمنع من اتحاد
الصدق وعدم الكذب فى الخارج بل هما متباينان كالانسان والضحك وانما التباين باتحاده مع مفهوم عادم الكذب وقول المنطقيين الانسان
لا شجر ولا حجر ليس معناه انه نفس عدمهما فى الخارج للقطع ببطلانه كما عرفت بل معناه انه عادمهما واما ثانيا فبانه لا ريب فى ان التارك
للفعل يتصف بتركه اولا من حيث انه تاركه مع قطع النظر عن اشتغاله بالضد ويتصف به ثانيا بالواسطة اتصافه بالضد الذى هو متصف به ضرورة
ان صفة الصفة صفة بالتبع وهما متغايران قطعا لاختلافهما فى القيام ولتعدد الثانى بتعدد الافعال التى هى منشا لانتزاعه وانتفائه بانتفاء
موضوعه بخلاف الاول فانه امر متحد لا يتعدد الا بتعدد الفعل ومن الواضح ان المطلوب بالنهى انما هو الاول دون الثانى لتحققه مع الفعل ايض اذ لا
يختص انتزاعه بالضد فان لا كذب يصدق على الجلوس المجامع للكذب مع وضوح عدم مطلوبيته فسقط الوهم المذكور راسا واعلم ان المقالة المنقولة
عن الكعبى فى المقام لا تخلو عن نوع اجمال الا ان قضية احتجاجه الاول ان يجب بالوجوب الغيرى كل ضد مقارن لترك الحرام وقضية الاحتجاج الثانى
ان يجب كل ضد للحرام ان تعين فتعيينا والا فتخييرا وفى اقتضائه للوجوب لنفسه او للغير نظر ثم اعلم انه لو تمت شبهة الكعبى للزم نفى المندوب
والمكروه ايض وظاهر القوم اسنادهم نفى المباح اليه خاصة فيمكن ان يكون ذلك قصورا منه او منهم فى البيان لا قصرا فى الحكم اذ يترك المباح فيما نقل
عنه من ان كل مباح على معنا الاعم فيدل على نفى الاحكام الثلثة وح لا حاجة الى ما تكلفه بعضهم فى دفع التنافى فى قوله بوجوب كل مباح من ان
المراد بوجوب ما هو مباح عند القوم او ان ما هو مباح بالذات واجب بالعرض الا ان بعض كلمات القوم كالصريح فى تخصيصه ذلك بان ترك الحرام قد يتم بفعل
الواجب ياتى عن قريب **الثامن** لا ريب فى وجوب مقدمة ترك الحرام فان مرجعه الى وجوب مقدمة الواجب فان ترك الحرام واجب واما مقدمة
فعله فالتحقيق ان تحريم الشئ لا يقتضى تحريم مقدمته وان ترتبت عليها ما لم يكن سببا فعليا او قصد بها التوصل اليه وان لم تترتب
عليها فيحرم ح من حيث التجرى **اما الاول** فلاصالة عدم تحريمها السالم عن المعارض والفرق بينها وبين مقدمة الواجب ان التوصل الى
الواجب لا يمكن بدون مقدمته فيستلزم مطلوبيته مطلوبيتها بخلاف ترك الحرام فانه يمكن مع الاتيان بمقدمته ولو حرم مقدمة الحرام مط
لحرم جميع الافعال او معظمها لامكان التوصل بها الى محرم وبطلانه ضرورى **واما الثانى** فلشهادة العقل والشرع والظ انه موضع
وفاق ولهذا تراهم يحكمون بحرمة السفر الذى قصد به محرم وان لم يترتب عليه المحرم وظاهرهم استحقاق العقوبة عليها بل يجوز ترتبها عليها
نعم يستثنى من ذلك نية المحرم فانها بمجردها لا عقاب عليها بل الظ انه لا حرمة فيها ايض لما ورد من ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة تفضلا
منه تعالى عليهم وذلك لا ينافى قبح العقل وهذا مما لا اشكال فيه على ما تحققه من ان تكاليف الشرع انما تتبع جهات التكليف وان منها
المكلف به واما على ما هو المعروف من انها تتبع جهات المكلف به فقط فلا مخلص الا بالمنع من قبحها العقلى او اثبات قسم ثالث للمعصية غير الكبيرة
والصغيرة ولهذا المقام تفصيل ياتى فى محله واذا ارتكب المحرم فكل جزء من اجزائه ان اخذ فى ضمن الكل كان محرما بحرمة الكل فان اتصف الكل
بوجوب اتصف كل جزء منه بها فى ضمن الكل وان اخذ منفردا كان محرما ان قصد به التوصل الى الكل وكان بمنزلة السبب كالجزء الاخير وحينئذ
فلا والكلام فى مقدمة المكروه كالكلام فى مقدمة الحرام **التاسع** اذا توقف الواجب الموقت موسعا كان او مضيقا على مقدمة متقدمة
على وقته فى الحصول او توقف الموسع عليها فى اول وقته كما وجب فيه بحكم العقل احد الامرين من تحصيلها وجوبه فى تمام الوقت واوله او وجد المقدمة متمكن
وجوبه شرعا بحصولها ومن وجوبه ولو فى حق فاقدها قبل حصول الوقت وجوبا مط ولو بتقدير فعل المقدمة فيكون وجوبها ح ايضا مط
والا لزم التكليف بالمحال حال التكليف ووقوعه وهو ح بالضرورة فمن فروع المسئلة عدم وجوب ايقاع الصلوة فى اول الوقت على
فاقد بعض شرائطها المعتبرة فى حقه بمقدار زمن يمكن تحصيل الشرط فيه وان وجب عليه فيه ايقاعها فيما تاخر عنه ومن فروعها ايض

وجوب الغسل للصوم الواجب على المحدث بالاكبر قبل الفجر فانه اذا ثبت وجوب الصوم من الفجر المشروط بالطهارة في حق المجنب والمتطهر ثبت وجوبه مثله ولو في حق المحدث لتحصيل الطهارة لا بمعنى ان ما قبل الفجر ظرف للواجب او لوجوبه كما مر ولا يذهب عليك ان هذا البيان انما يقتضي مطلوبية الصوم قبل الفجر بقدر ما يغتسل فيه واما ما زاد عليه فلا لاندفاع التكليف بالحرج به فيمكن ان يوجه على هذا قول من قال بوجوبه اذا بقي للفجر بمقدار الغسل بان اصحاب هذا القول قد اقتصروا في اثبات الوجوب على محل اليقين مضافا الى اصالة عدمه في غيره لكن يرد ان ذلك انما يتم اذا لم يكن هناك ما يدل على وجوب الصوم مطلقا من غير اعتبار لحصول شيء من الاوقات من الايات والاخبار وهو غير واضح بل قضيته تلك الاطلاقات اطلاق الوجوب في جميع الاوقات والاحوال وان كان فعل الواجب مقيدا بحصول وقت مخصوص فاذن يتجه القول بوجوب الغسل له مطلقا لكن بعد دخول الليل كما هو ظاهر الاخرين وان تضيق بتضيق الوقت نعم لا يقع فعله على وجه الوجوب الغيري الا اذا ترتب عليه فعل الصوم الواجب كما هو المفهوم على ما تحقيقه فلا يجوز قصد الوجوب به مع العلم او الظن بعدم ترتبه عليه وفي الشك وجهان وحيث قد خفي هذه الدقيقة على كثير من افاضل اصحابنا حيث لم يفرقوا بين زمن الوجوب وزمن الفعل فزعموا ان زمن الوجوب هو زمن الفعل اشكل عليهم الحال في المسألة المذكورة حتى تفصى عنه بعضهم بالتزام وجوب الغسل لنفسه مع انه كما ترى مما لا يجدي له في ثبوت التكليف بالقضاء بالصوم على تقدير المخالفة في الغسل نعم يمكن توجيهه في ترتب عقوبته عليه بالتقريب الذي مر التنبيه عليه في اخر المقصد لكن لا اشارة في كلامهم اليه والمنكرون لوجوبه النفسي قد تخلصوا عنه بوجوه اخر غير موجهة منها ما حكاه بعضهم عن ابن ادريس من منع التوقف مع تسليمه لبطلان الصوم بدونه زعما منه ان الصوم الواجب يتم بالغسل بنية الندب ايضا فلا يتوقف على قصد الوجوب به وضعفه ظ لورود النقض عليه بسائر المقدمات فان فعل الواجب انما يتوقف على فعلها لا على فعلها بنية الوجوب والحاصل ان الشرط وهو ان المقدمة الواجبة هي ما يتوقف على فعلها فعل الواجب لا ما يتوقف فعله على فعلها بنية الوجوب ومنها ما زعمه بعضهم من انه اذا بقي لطلوع الفجر بقدر ما يغتسل فيه فهذا الزمن بمنزلة حضور الوقت فيجب الغسل فيه وهذا ايضا ضعيف لانه اذا كان زمن وجوب الصوم واقعا هو اول الفجر كما هو المفروض فالتنزيل المذكور مما لا يعقل له وجه لان الاحكام العقلية مبنية على التحقيق لا على التشابه ومنها ما توهمه بعض افاضل المتاخرين من ان وجوبه للتوطين على ادراك الفجر طاهرا وهذا ايضا ضعيف لانه ان اراد بالتوطين له هو الصوم بفعل ما يعتبر في صحته من الغسل وغيره فمصادرة وان اراد به العزم على فعل الصوم فهو وان توقف في حق العالم بالحال على فعل الغسل لامتناع العزم على الصوم الصحيح مع العلم بوجود المانع الا ان وجوب العزم تابع لوجوب الفعل ولا يعقل وجوب الصوم المشروط بالفجر في حق المحدث حتى يجب عليه العزم عليه مع ان وجوب العزم على فعل الواجب المشروط قبل حصول شرطه في محل المنع ومنها ما تخيله بعض افاضل متاخري المتاخرين وهو ان مقدمة الواجب يصح ان تتصف بالوجوب الغيري قبل ان يتصف ما وجبت له به واحتج عليه بقضاء الضرورة به حيث لا يسع وقت الفعل لفعل المقدمة كالحج بالنسبة الى قطع المسافة وهذا ايضا ضعيف لاطباق كلمة الاصوليين على عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط من حيث كونه مقدمة له قبل حصول شرطه فالحكم بوجوبها له خرق لاجماعهم المطابق لما يشهد به صريح العقل كما مر بيانه وما ذكره من مثال الحج غير مطابق للدعوى لان وجوب الحج غير مشروط بحضور زمانه بل بالاستطاعة ومتى حصلت وجب الحج وان تاخر زمن فعله وما ذكره في عدم وجوب الطهارة للصلوة قبل وقتها من انه خرج بالاجماع غير سديد لان وجوب الواجب يقتضي وجوب جميع مقدماته المقدورة الخالية عن صفة القبح ولو بعد صيرورتها مقدمة وجوبا فعليا بقول مطلق فان عممنا ذلك الى الواجب المشروط امتنع تخصيصه بالطهارة لخلوها عن صفة القبح قبل دخول الوقت والا لم تكن مندرجة والقواعد العقلية لا تقبل التخصيص وبالجملة فمنشأ هذه الخيالات ما اشرنا اليه من عدم الفرق بين زمن الوجوب وزمن الواجب وبعد الوقوف على ذلك بما بيناه في المقدمة يتبين كيفية التخلص عن الاشكال المذكور وانه لا امر يرد عليه

فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده اولا ولا بد قبل الخوض في تحرير النزاع من بيان محله فنقول

ضد المامور به هو ما لا يمكن اجتماعه معه لذاته فيتناول الاضداد الوجودية والعدمية من العقلية والشرعية والعادية وانما قلنا لذاته احترازا عن لوازم الضد فانها لا تسمى ضدا وان امتنع اجتماعها مع فعل المامور به ومن التزم بلزوم تساوي المتلازمين في الحكم مطلقا او حيث يكون بينهما علية او تشارك في العلة فان التزم في المقام بالاقتضاء لزمه القول به في لوازم الضد ايضا على مقتضى اصله وحيث افردنا بابا لذلك فلا حاجة الى تعميم المقام اليه وقد تداول بينهم ان يعبروا عن الترك بالضد العام وعن غيره بالضد الخاص وتسمية الاول ضدا اما حقيقة عرفية او مجاز نظرا الى العلاقة وعن بعضهم ان من فسر الترك بالكف فقد استراح عن ذلك لان الضد عنده على معناه المعروف وهو غير واضح لان الضد بالمعنى المعروف هما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع تواردهما معا على محل واحد لذاتهما وهذا يقتضي ان يصح ورود كل منهما على ما يصح ورود الاخر عليه لئلا يكون التنافي باعتبار المورد كالعلم والسواد اذ ان الكف وفعل الضد لا يتواردان غالبا على محل واحد لان الاول من صفات النفس والثاني من عوارض الجوارح وكذا ان اخذ بمعنى التأثير وقلنا بانه عين الاثر ذاتا والا فالمخالفة اوضح لظهور ان الاثرين لا يتنافيان من حيث انهما بل من حيث تنافي الاثرين ويمكن اخذهما بالمعنى الاول بجعل الوصف للنوع لا للفرد فيرتفع الاشكال لاتحاد الموضوع من جهة فيندرج وصف الاول بالعموم والثاني بالخصوص اما من حيث عموم الوصف المنسوب منه في الاول وخصوصيته في الثاني كما في الصلوة وفعل الاكل مثلا واما من حيث

تحقق الاول حيث يتحقق فيه الثاني من دون عكس ولو غالبا وقد يطلق الضد العام ويراد به احد اضداده الخاصة وهذا راجع الى الضد الخاص معنى ويترتب
عليه ما يترتب عليه ثم الكلام في المقام يجري في الواجب النفسي بجميع انواعه بالنسبة الى جميع اضداده عامة كانت او غيرها فيختلف اقتضاء الامر للنهي
عن الضد على حسب اختلاف نوعي الوجوب والضد فقد يقتضي الامر التخييري النهي عن الضد على التخيير وقد يقتضيه على التعيين وهكذا ويتجه اعتبار
جريانه في الواجب الغيري ايضا الا انه خلاف الظاهر من اطلاق عناوين المبحث ولا ثمرة له بالنسبة الى ما يكون ضدا له ولما وجب لاجله الا في مجرد الاعتبار
ويعرف الكلام فيه بالمقايسة ثم المراد بالنهي هنا ما يعم النهي النفسي الاصلي والغيري التبعي فيتعين الاول حيث يدعى فيه العينية قطعا او
كذا التضمن على اظهر الوجهين والثاني حيث يدعى فيه الالتزام بالنسبة الى غير الضد العام ومن هنا يظهر ان المراد بالاقتضاء ما يعم اقسامه الثلاثة
بل الاربعة ليطابق على جميع اقسام المسألة واقوالها وزعم بعض المعاصرين بان النزاع هنا انما هو في الواجب المضيق الذي يكون ضده
واجبا موسعا وهذا خلط منه بين موضع النزاع والموضع الذي تظهر فيه الثمرة مع ان الثمرة على ما سنبين تظهر في غير ذلك ايضا وزعم
ايضا ان النزاع في استلزام النهي الاصلي دون التبعي اذ النهي التبعي ليس محط النزاع في شيء وقد سبق منا ذلك الضمير في بحث المقدمة واشرنا هنا الى
فساده ثم اعلم ان النزاع في ضد الخاص يتأتى في مقامين في اصل الاقتضاء وفي كيفيته واما الضد العام بمعنى الترك اعني عدم الفعل فانما
يتأتى النزاع فيه في كيفية الاقتضاء فقط بناء على تفسير النهي بطلب الترك بمعنى عدم الفعل اذ منع الاقتضاء فيه ح مطرح بناء على معنى الوجوب وقد يحكى
عن المرتضى وبعض العامة انكار الاقتضاء بالنسبة اليه ايضا لان الامر كثيرا ما يامر ولا يتصور الترك فضلا عن النهي عنه وانت خبير بان هذا التعليل
على تقدير تسليمه انما يقتضي نفي الاقتضاء باللزوم البين بالمعنى الاخص دون الاقتضاء بطريق العينية في المعنى والجزئية او اللزوم البين
بالمعنى الاعم او الغير البين وكذا ان فسر الترك بمعنى الكف بناء على عدم تعلق الطلب بالامور العدمية ثم ان القوم قد اضطرب كلام جماعة
في تحرير محل النزاع فمنهم من اطلق لفظ الضد ومنهم من جعل النزاع في الضد العام وسكت عن الضد الخاص ومنهم من جعل
النزاع في الخاص ونفاه عن العام لان انكاره يؤدي الى خروج الواجب عن كونه واجبا وهذا التعليل لا يقتضي نفي النزاع فيه بالاعتبار الثاني
فالتحقيق ما ذكرناه اذا عرفت هذا فالحق ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده العام بمعنى الترك بمعنى ان فسر الترك فيه وفي النهي بعدم الفعل ونفيه
كما هو الظاهر ويستلزمه باللزوم البين بالمعنى الاعم ان فسر فيهما او في احدهما بالكف وكذا يستلزم النهي عن ضده الخاص سواء فسر النهي بطلب الترك او بطلب
الكف ما لم يكن الضد على التفسير الاول وجود ما تعلق الامر بعدمه ولو في ضمن الكل فيكون عين النهي عنه ولو في ضمن الكل ومن هنا يتبين
الحال في الاضداد العامة للاجزاء فان الامر بالشيء عين النهي عن اضداد اجزائه العامة باعتبار ويستلزمه باعتبار وتوهم الى ان الامر بالشيء عين النهي
عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته لفظا ومنهم من نفى الدلالة في الضد الخاص لفظا واثبتها
معنى وذهب بعض المتأخرين الى نفي الاقتضاء في الضد الخاص مطلقا واثبته في الضد العام بالتضمن لنا على ان الامر بالشيء عين النهي عن الضد
العام ان فسر الترك فيهما بعدم الفعل ان معنى النهي عن الترك طلب ترك الترك لان معنى النهي طلب الترك وطلب ترك الترك عين طلب الفعل في المعنى
وذلك واضح وانما قلنا انه عينه في المعنى اذ لا ريب في تغايرهما بحسب المفهوم كالوجود وعدم العدم واعترض بان النزاع يرجع ح الى اللفظ
حيث سمي طلب الفعل طلبا للترك فيعبر عنه بالنهي عن الضد وطريق ثبوته النقل عن اهل اللغة ولم يثبت ولو ثبت فمرجعه الى ان الامر
بالشيء له عبارة اخرى كالانجيه ومثله لا يليق ان يدون في الكتب العلمية والجواب ان الكلام في عينية المفهوم من حيث الصدق لا في
التسمية انه لم يدع احد ان النهي عن الضد له معنى غير معناه المتداول اعني طلب الترك حتى يطالب ببيانه بالنقل وعينية المفهوم من حيث الصدق وان كان
من الامور الواضحة الا ان المشاجرة في نظائرها غير عزيزة في كتب القوم ولنا على انه يستلزم النهي عن ضده العام ان فسر الترك فيهما او في
احدهما بالكف ان عدم الكف او الكف عن الكف حيثما يتوقف عليه فعل الواجب معتبر في حصول المأمور به فيجب له على ما عرفت في بحث المقدمة
ووجوب عدم الكف هو معنى النهي عنه او نقول ترك المأمور به حرام والكف سببه فيحرم له وعلى التقديرين يكون النهي عنه تبعيا على ما هو
شان المقدمة وانما لم نقل ان عدم الكف سبب لحصول المأمور به ليكون الاستلزام اوضح لظهور ان الفعل لا يستند الى مجرد عدم الكف
بل الى ملزومه من الارادة وهذا ظاهر ولنا على انه يستلزم النهي عن الضد الخاص حيث لا يكون الضد وجود ما تعلق الامر بتركه ولو في
ضمن الكل ان ترك الضد مما يتوقف عليه حصول الواجب فيجب لما مر من وجوب مقدمة الواجب ووجوب الترك للتوصل الى الواجب معنى
النهي الغيري وقد يستدل على ذلك بان فعل الضد مستلزم لترك الواجب المحرم فيحرم لاستحالة اختلاف حكم المتلازمين وقد مر ضعفه سابقا
حيث بينا ان مستلزم الحرام لا يكون من حيث كونه مستلزما له حراما ما لم يكن سببا فعليا ولا ريب ان فعل الضد وان كان لمانعيته سببا لترك
الواجب الا انه سبب شائع غالبا لا يستند ترك الواجب الى الصارف دون فعل الضد فيحرم الصارف دونه وكذا الحال فيما لو فسر النهي بطلب الكف حيث
يتوقف فعل الواجب عليه ولنا على انه عين النهي عن ضده الخاص حيث يكون الضد وجود ما تعلق الامر بتركه ولو في ضمن الكل ان مطلوبية
الترك عين النهي عن الفعل فان كان الترك تمام المطلوب فلا اشكال فان قول القائل اترك كذا امر بترك الفعل وهو معنى النهي عنه ومثله تجنب
واحترز ونحوه فان المفهوم منها عرفا انما هو طلب الترك وان كان جزئه كما في الصوم فان اعتبر منفردا كان واجبا غيريا من باب المقدمة كما مر وهو

قوله وهذا ظاهر فيه ان خلافه ظاهر لظهور استناد الفعل الى نفس المكلف لا ارادته ضرورة انه لا يقال الناس ارادة المكلف فعل كذا بل هي من مقتضيات الفعل او شرائطه والفاعل ذات المكلف للتمييز الاتيان فعال بالارادة الذي من الارادة مجاز لغة جواد الاحقر الشيخ جعفر

معنى النهي

معنى النهي عن فعله وان غيره في ضمن الكل كان واجبا نفسيا بوجوب الكل والاولى اخراج هاتين الصورتين عن موضع النزاع نظرا الى ان لبس فيهما امر بالشيء
وان امكن تعميم الشيء بحمله على المفهوم والمعنى بحيث يتناول ذلك وقد نص بعضهم على الخروج في الاول والاولى ارجاع الضد الخاص فيه الى الضد العام
لان الفعل الذي في ضمن الترك هو نفس ترك الترك ورفعه الذي هو ضد عام وان غاير في المفهوم فينحصر اقتضاء الامر للنهي عن الضد الخاص عند نافي الاول لتزام
وهذا اوفق بتعميم بعض المباحث الاتية واعلم ان قضية ما قررنا من ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص من باب المقدمة ان يكون
كل واحد من احاد الواجب المخير منهيا عنه بالنهي التخييري من باب المقدمة ان يكون كل واحد من احاد الواجب المخير منهيا عنه بالنهي التخييري من باب
المقدمة اذ التضاد وتوقف وجود كل واحد منها على عدم الاخر وهو كما على ما يساعد عليه النظر الصحيح فان ما قررناه من وجوب مقدمة الواجب المطلق
ليس مخصوصا بغير هذه المقدمة لكن لقائل ان يقول قضية التخيير تساوي الاحاد في المطلوبية بمعنى ان مطلوبية كل واحد على حد مطلوبية
الاخر فلا يكون فعل ويكون تركه مطلوبا بالمقدمة الا التساوي في المطلوبية على ما تمر الاشارة اليه في بحث المقدمة فيلزم تساوي فعله وتركه في المطلق
فيرجع الى الاباحة مع ان طلب الشيء لشيء يستدعي رجحانه له وهو يستدعي مرجوحية الفعل وهو ينافي رجحانه فضلا عن مساواته للاخر في الرجحان و
جوابه اولا بالنقض بما اذا كان الضد شرعيا كما لو خير بين الجمع ومنع من الجمع ثم لا ريب في مطلوبيته ترك كل واحد للتوصل الى الامتثال
بفعل الاخر مجردا عن صفة الاجتماع فيما في الاشكال فيه والفرق بينه وبين الضد العادي والعقلي غير معقول كالفرق بين المقدمات وثانيا
بالحل اما عن الاول فبان مطلوبية الترك للتوصل الى الفرد الاخر انما تقتضي مطلوبيته ما يتوصل به اليه لا مطلقا على ما حققنا
سابقا فان التخيير بين الفعل وترك خاص لا يكون باطلا وانما الاباحة هو التخيير بين الفعل ومطلق الترك واما عن الثاني فبان رجحان الفعل
على وجه التخيير لا يستلزم مرجوحية تركه مطلقا وانما يستلزم مرجوحية تركه المجرد عن البدل فلا ينافي رجحان تركه المتوصل به الى البدل وسبيل هذا
من هذا سبيل ما في مبحث النهي حجة من قال بان الامر بالشيء عين النهي عن الضد انه لو لم يكن عينه لكان اما مثله او ضده او خلافه والتالي باقسامه
باطل بيان الملازمة ان المتغايرين اما ان يتساويا في الصفات النفسية اولا والمراد بالصفات النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد على
الذات كالانسانية للانسان والحيوانية للحيوان وان تساويا فمثلان كسوادين وبياضين والا فان منع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما
فضدان كسواد وبياض والا فخلافان كالبياض والحلاوة واما بطلان التالي باقسامه فلانهما لو كانا مثلين او ضدين لامتنع اجتماعهما في محل
واحد لان ذلك شان المثلين والضدين لكنهما يجتمعان في محل واحد مكلفا او مكلفا او مكلفا به اما الاولان فواضح واما الاخير فلان
الحركة يجتمع فيها الامر بها مع النهي عن السكون الذي هو ضدها يعني يجتمع فيها وصف كونها منهيا عن ضدها ومن هنا يظهر فساد ما قيل من ان
احدهما باعتبار الذات والاخر باعتبار المتعلق فليس في اجتماعهما اخلال بحقيقة الضدية كحسن زيد وقبح الغلام فانهما يجتمعان مع ان بين وصف
الحسن والقبح تضادا وذلك لان الكلام في حال هذا الوصف للمتعلق بحال الموصوف لا نفسه ولو كانا خلافين لجاز ان يجتمع كل واحد منهما مع ضد
الاخر لان ذلك حكم الخلافين ويمتنع اجتماع الامر بالشيء مع ضد النهي عن الضد اعني الامر بالضد لانه تناقض او تكليف بالمحال والجواب يمنع
جعله لازما للخلافين من جواز الاجتماع مع ضد الاخر لانهما قد يكونان متلازمين كالضاحك والعالم ووجود النهار ووجود الامر بالشيء كالعلم
والقدرة المضافين للنوم فيستحيل اذ يجتمع كل منهما مع ضد الاخر لادائه الى افتراق المتلازمين او اجتماع الضدين وهذا انما يستقيم اذا انحصر الضد
او كانت الدعوى بالنسبة الى جميع الاضداد والتحقيق ان القائل المذكور ان ادعى العينية بالنسبة الى الضد العام بالمعنى الذي ستعرفه او الضد في الجملة
وفسر النهي بما ذكرنا صحت دعواه لما بيّنا وان فسر حجته لما ذكر والا فسدت دعواه وحجته حجة من قال بان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده العام
ان ماهية الوجوب يعني الايجاب مركبة من امرين من طلب الفعل والمنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الايجاب دالة على النهي من الترك بالتضمن والجواب
ان مدلول الامر لا يزيد على طلب الفعل كما مر في مدلول الصيغة فالمنع من الترك ان كان بمعنى النهي عنه فطلب الفعل راجع اليه او الى جزء مدلوله
وان كان بمعنى تأكد الطلب فهو من عوارضه الطارية عليه بحسب بعض مراتبه وكيف كان فلا يكون المنع من الترك جزءا له حتى يدل عليه الامر بالتضمن
سلمنا ان الامر يدل على الايجاب لكن المنع من الترك ان فسر بطلب ترك الترك المتأكد كما هو الظاهر فهو في الحقيقة عين الايجاب اعني طلب الفعل المتأكد
وان غايره في المفهوم فلا يكون جزءا منه وان فسر المنع بطلب الكف وفسر الترك بالكف فسادا مقالته اوضح فان الامر بالشيء لا يتضمن معنى الكف فضلا
عن طلب عدمه او طلب الكف عنه كما يشهد به الاعتبار الصحيح على انا نقول اذا كان النهي عن الترك اما طلب عدم الترك او طلب الكف عنه وكيف كان فيدل
الترك او الكف الذي يتعلق به الطلب واجب لتحقق معناه ولاستحالة انفكاكه بغيره من الاحكام والا لم يكن الامر للايجاب فاذا قلنا بان النهي عن
الترك جزء من معنى الايجاب لزم تركب كل ايجاب من ايجابات غير متناهيتين وذلك فاسد حجة من قال بالاستلزام وجهان الاول
ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال عليه يدل على حرمته بالتضمن وفي هذا الاحتجاج اشعار بان المأخوذ في الدعوى مطلق الاستلزام
لكنه تعسف الثاني ان الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو الا نفس الكف او فعل ضده غير الكف فاذا
كان فالذم عليه يستلزم النهي عنه والجواب عن الاول بانه ان اريد بالنقيض الترك فلا نزاع لنا في دلالة الامر على النهي عنه بالتضمن
وان خالف فيه القائلون بالعينية وان اريد به احد الاضداد الوجودية فلا نسلم انه جزء من معنى الوجوب اذ لا يزيد مفهومه على رجحان الفعل مع المنع

ماموراً بها ووصف كونها منهياً

قوله جزء من معنى الايجاب بمعنى انه جزء من معنى التحريم

من الترك وعن الثاني بالمنع من انه لا ذم الا على فعل بل قد يذم على عدم الفعل سلمنا لكن نقول ليس الذم على فعل الضد بل على الكف ولا نزاع فيه
فانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا وبما سياتي ذكره وقفت على ما في الاحتجاجين وجوابيهما من الوهن والضعف واحتج الفاضل المعاصر على كون الامر بالشيء
مستلزما للنهي عن ضده العام استلزاما بينا بالمعنى الاعم بان الامر حقيقة في الطلب الحتمي ويلزمه اذا صدر من الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعية منه
وكانه يزعم ان المنع من الترك مغاير للحتم والالزام معنى وان الامر موضوع للطلب المقيد بكونه حتميا على ان يكون القيد خارجا عن مدلول اللفظ كما يشعر
بالنسبة الى العمى وقد صرح بهذا في بعض مقدمات مبحث المقدمة حيث جعل دلالة الامر على الحتم والالزام من باب اللزوم البين بالمعنى الاخص وضعفه ظ
لان المتبادر من الامر انما هو الالزام بالفعل وهو بعينه الحتم والايجاب واليه يرجع اسر المنع من الترك وهذا التبادر عندهم وضعي لا اطلاقي كما عرفت
فلا يكون الحتم قيدا خارجا عن المدلول واما الممنوعية من الترك بمعنى مبغوضيته فهي وان كانت من لوازم ايجاب الفعل والالزام به الا انها خارجة
عن محل البحث لان الكلام في النهي عن الضد ومع ذلك فهي لا يختص بامر الشارع بل يعم جميع الاوامر الالزامية نعم لا يترتب عليها اثرها من استحقاق
الذم والعقاب في غير اوامر الحاكم حجة من نفى الاقتضاء في الضد الخاص انه لو اقتضى لكان بطريق الاستلزام والتالي باطل اما الملازمة فلما مر من بطلان
العينية والتضمن وانحصار طرق الاقتضاء في الثلاثة ظ جلي واما بطلان التالي فلانه لو استلزمه لكان اما من جهة ان فعل الضد يستلزم ترك الواجب وهو
محرم فيحرم فعل الضد لان مستلزم المحرم محرم واما من جهة ان فعل الواجب يتوقف على ترك الضد فيجب من باب المقدمة ووجوب الترك في معنى حرمة
الفعل وكلاهما مدفوع اما الاول فلما مر من منع لزوم تساوي المتلازمين في الحكم ما لم يكن بينهما علية على التفصيل السابق وهي في المقام
ممنوعة وقد سبق منا تحقيق الكلام في ذلك واما الثاني فلما في دفعه وجوه الاول ان مقدمة الواجب لا تجب ما لم يكن شرطا شرعيا
كما يراه الحاجبي وسببا كما يقول به صاحب المعالم وظ ان ترك الضد ليس باحدهما ومما يشكل على الاول بالاضداد الشرعية مع ان اطلاق كلامه
يقتضي منع الاقتضاء فيها ايض ومما امكن توجيهه بان الكلام هنا في الاقتضاء من جهة الضدية وهي مغايرة لجهة الشرطية وان اسلم بها في الاقتضاء
بالاقتضاء في الضد الشرعي بالاعتبار الثاني لا يوجب عدم القول به فيه بالاعتبار الاول وفيه تكلف والجواب واضح مما حققنا سابقا من وجوب
مقدمة الواجب مط وفساد التفصيلين المذكورين فلا حاجة الى اعادته الثاني ما ذكره بعض الافاضل من ان ترك الضد ليس مقدمة لفعل الواجب
اذ لا توقف له عليه وانما هو يستلزمه بل توهم التوقف في عكسه اولى كما زعمه الكعبي قال ومنشا التوهم عدم انفكاكهما ولذلك يتوهم من الطرفين
مع انه محال انتهى واراد بقوله ولذلك يتوهم من الطرفين الرد على الحاجبي والعضدي حيث التزاما بالتوقف في المقامين وقوله مع انه محال اشارة
الى لزوم الدور والظ على هذا التوهم وهذا الرد منقح لورود وقد استغرب الفاضل المعاصر حيث استغرب قوله مع انه محال معترضا عليه
بان المقامين متغايران وهو مما يقضي بعدم وقوفه على مقصوده مع ان دلالة كلامه عليه في غاية الوضوح والظهور وانما جعل توهم التوقف في
العكس اولى لان الفعل يستلزم الترك بخلاف الترك والجواب ان قضية تضاد الافعال والاكوان ان يكون وجود كل فرد منها مشروطا بعدم
الاخر فان عدم الضد لما يعتبره معتبر في وجود الضد الاخر بخلاف عدم فرد منها فانه لا يعتبر فيه وجود الاخر وانما ذلك من لوازم وجود
الموضوع على ما مر التنبيه عليه سابقا فالفرق بين المقامين في غاية الظهور فان قلت قضية ممانعة شيء لشيء ان يكون وجوده
سببا لعدمه فاذا كان وجود كل من الضدين مانعا من وجود الاخر كان سببا لعدمه وهذا ينافي ما قررت من ان عدم كل منهما شرط لوجود
الاخر لاستلزامه الدور قلت قضية الممانعة تاثير المانع في عدم الشيء لو لم يسبقه في التاثير سبب اخر لا التاثير الفعلي
ليس الشرطي وتجاحد الضدين عدم الاخر المستند اليه بل عدمه مط وان استند الى امر اخر كعدم الارادة وعدم المقتضي هذا كله اذا كانت
الممانعة من الجانبين واما اذا كانت من جانب واحد كالضحك والاستدبار والحدث والكلام بالنسبة الى الصلوة حيث ان تلك الامور مانعة
من فعل الصلوة وليست الصلوة مانعة من وجودها بل مستلزمة لعدمها ضرورة استلزام الشيء لعدم المانع فالكلام المذكور انما يجري هناك
من جهة المانع ولا يتوهم فيه الاشكال المذكور وهذا ومن عجائب الاوهام ما سنح للفاضل المعاصر في المقام حيث استظهر ان يكون منشا توهم
الفاضل المذكور هو انه لما وجد ان ترك احد الضدين يتخلف غالبا عن فعل الاخر توهم انه لا مدخل له في فعله او انه لما توهم ان مقدمة الفعل عبارة
عما يتوقف عليه في نظر المكلف عند التفطن ووجدان الاضداد اكثر ما يتركها توهم عدم كون الترك مقدمة له ثم غفل فطرد الكلام الى حال التفطن
فمنع من كونه مقدمة له مط او انه لما لم يجد التوقف عند ترك الضد اذ لا يتحقق له حتى يتحقق هناك التوقف انكر التوقف فيه ثم غفل فطرد
الكلام الى حال الاشتغال فتوهم عدم توقفه عليه مط هذا محصل كلامه بعد تنقيحه وتصحيحه وانت خبير بان الفاضل المذكور بمكان من متانة
النظر فهو اجل من ان يخطر بباله هذه التوهمات الواهية فضلا من ان يعترف بصحتها او يستند اليها بل الظ ان منشا توهمه على ما يسبق من بياننا هو انه
لما وجد ترك الضد متوقفا على الصارف فقط ووجد فعل الضد من جملة الصوارف توهم مثله في جانب الترك ولم يتنبه للفرق بين المقامين هذا
واما ما استند اليه المعاصر المذكور في منع توقف ترك احد الضدين على فعل الاخر كما ذكره الفاضل المذكور من جواز خلو المكلف عنهما جميعا
فمحل نظر لانه ان اراد الخلو عنهما مع التشاغل بغيرهما من الاضداد ففيه ان احدا لا يقول بتوقف ترك الضد على التشاغل بضد اخر على التعيين
بل يقول بتوقفه على فعل احد الاضداد على البدل كما مر التصريح به في حجة الكعبي فلا يقدح جواز خلوه عنهما في التوقف على فعل احدهما كما هو ظ مثلا

الفناء على من عرفان تقطن الى توقفه على تقدم

الاشكال

الاشكال وان اراد الخلو عنها او عن تمام الاضداد كما ذكره قبل ذلك وصرح به في دفع شبهة الكعبي ايضا وقد اخذه من حاشية المعالم وغيره ففيه ان ذلك
مع ابتنائه عندهم على اصل فاسد غير مفيد لان حالة الخلو وهي حالة التساقط وترك النفس لتصرفاتها الارادية في البين حالة وجودية
مضادة لجميع الافعال بالضرورة فيكون كاحد الاضداد الفعلية في توقف ترك الفعل الخاص عليها غاية الامر انه لا يجب من باب المقدمة بناء على خروجها
عن قدرة المكلف نعم لكن قد حققنا سابقا ان الواجب اذا كان له مقدمتان بدليتان احديهما مقدورة والاخرى غير مقدورة تعلق الوجوب بالمقدورة
على التعيين وسقط عن المكلف بحصول غيرها ان اتفق فظهر ان جواز خلو المكلف عن جميع الافعال الا حيثما كوله في منع التوقف ابدي على الافعال معه
يبقى الاشكال بحاله على انه لا خفاء في ان حالة الخلو وان لم يستند وجودها الى قدرة المكلف استنادا تاما لكن لقدرته مدخل فيها قطعا اذ الظاهر هو
انه مشروط بعدم ارادته رفعها وهذا القدر من الاستناد كاف في صحة التكليف كما سنشير اليه في مبحث النهي فيساوي حالة الخلو سائر الاحوال في ذلك
وقد سبق لهذا مزيد بيان **الثالث** ما ذكره المعاصر المذكور من ان وجوب المقدمة اصالة كما هو محل البحث ممنوع ووجوبها لغيرها تبعا غير
مفيد اذ النهي الغيري التبعي لا يوجب عقابا ولا يترتب عليه الفساد **والجواب** عنه ظاهر مما مر فانا قد بينا ان الكلام في الضد الخاص انما هو في النهي
الغيري التبعي والمنع من ترتب العقاب والفساد عليه كلام في الثمرة وهو بلا اخره مع ان النهي الغيري التبعي وان لم يترتب عليه العقاب من حيث نفسه لكنه
لا يجتمع مع الوجوب لامتناع توجه الامر والنهي على شيء واحد شخصا وجهة والاختلاف في جهة النفسية والغيرية والاصالية والتبعية لا يوجب اختلافا
في المتعلق لا حقيقة ولا اعتبارا في ماهية هذا بيان من **اذا تقرر** هذا فاعلم ان جماعة زعموا ان ثمرة النزاع في الضد الخاص تظهر فيما اذا دار الامر
بين واجب مضيق وعبادة موسعة فانه لو اتى بالموسع عصى وصحت عبادته بناء على القول بعدم الاقتضاء اذ لا مانع من الصحة وبطلت على القول
بالاقتضاء نظرا الى انتفاء الرجحان الذي به قوام العبادة حيث ان تركه حينئذ راجح ويمتنع رجحان الفعل مع الترك للتناقض ولانه منهي عنه بالنهي الغيري معارضه
فلو صح لكان مأمورا به ايضا لان صحة العبادة موافقتها للامر فيلزم اجتماع الامر والنهي في الواحد الشخصي وهو محال **ومن المتاخرين** من انكر الثمرة
المذكورة حيث اثبت بطلان الضد على القول الاول ايضا نظرا الى ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده والا لزم التكليف بالمحال لامتناع الجمع بين المتضادين
فيبطل اذا كانت عبادة لان صحتها متوقفة على تعلق الطلب بها ويمكن ان يستدل على ذلك ايضا بان فعل الضد يتوقف على ترك الواجب وتحقق الصارف
عنه وهما محرمان ويمتنع طلب الشيء حال تحريم مقدمته فهذه وجوه اربعة تقتضي بطلان الضد اذا كانت عبادة يتفرع الاولان منها على القول
بالاقتضاء فقط والاخيران يتفرعان على القولين ثم ان جماعة قصروا موضع الثمرة على الصورة المذكورة ونفوها في المضيقين لانهما ان تساويا
فالتخيير والا تعين الاهم وامتنع الامر بالاخر وهو ضعيف اذ ليس منشا هذا الامتناع عند التحقيق الا لزوم الامر بالشيء وبضده وهذا بعينه وارد
في الموسع ايضا كما سننبه عليه وحينئذ فالتفصي عنه في المقامين واحد كما ستذكره بل اقول وتظهر الثمرة في غير اوامر الشرع ايضا ممن ليس له اهلية الايجاب
كما اذا تصرف في الدار المأذون له بمطلق التصرف فيها بامر يعلم القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد الخاص يحرم عليه جميع التصرفات المضادة له ما عدا
الخروج منها اذ ليس له المنع منه فيبطل لو كانت عبادة وكذا الحال بالنسبة الى اللابس ثوبا لامر وشبهه **هذا** ولما كان القول بمقتضى ذلك
اعني بطلان الضد مما يبعد عن الطريقة السمحة بل مقطوعا بالعدم حيث يلزم في مثل ما لو ترك المكلف اداء دين مضيق عليه ان يفسد كل صلوة
صلاها في السعة حال علمه وتذكره به بل كل عبادة منافية لاداء الدين اذا اتى بها كك ولو استوعب تمام عمره والمعهود من المذهب خلافه تفصى عنه بعض
مشايخنا الاعلام بان الحكم بالصحة وان خالف القواعد المقررة لكن لا بد من القول بها لقيام الاجماع والسيرة القطعية عليها وكان غرضه ان الوجوه المذكورة
لا يعتد بها لكونها شبهة في مقابلة الضرورة والا فالقواعد العقلية لا تقبل التخصيص ومما يعضد ما ذكره ان اهل العرف والعقلاء الذين سلمت
فطرة اذهانهم عن الشبهات المذكورة لا يتأبون في ان العبد المأمور بامرين متضادين في بعض الوقت احدهما مضيق والاخر موسع اذا اشتغل
بالموسع في وقت المضيق وان حكموا بعصيانه من حيث مخالفته للامر بالمضيق وكذا لو تضيق وقتهما وكان احدهما اهم في نظر الامر فترك واتى بغير
الاهم وتفصى في المعالم عن اشكال المنافاة مطلوبية ترك الضد بناء على وجوب المقدمة لصحته بان الذي يقتضيه التدبر في ادلة وجوب المقدمة
~~في صحته بان الذي يقتضيه التدبر في ادلة وجوب المقدمة~~ كون وجوبها للتوصل الى ذي المقدمة فيختص بحال عدم الصارف عنه اذ حال وجوده لا يمكن التوصل
اليه فلا معنى لوجوب المقدمة وعن منافاة حرمة مقدمة الضد لصحته بان وجوب المقدمة ليس على حد وجوب غيرها بان يكون المطلوب حصول التوصل نفسها
الى الغير فمتى حصل التوصل ولو بمقدمة محرمة حصل المطلوب وسقط وجوب غيرها كما لو سار الى الحج على دابة غصبية فان الحج يصح وان وقع السير
على الوجه المحرم ولا يجب عليه اعادة السير على وجه محلل وفي كلا الوجهين نظر اما في **الاول** فلان وجود الصارف لا يرفع تمكن المكلف من
الفعل كيف وهو مكلف بالفعل في تلك الحالة فيكون مكلفا بمقدمته ايضا والادلة التي سبقت على وجوب المقدمة تنهض دليلا على وجوبها مع الصارف
وبدونه وهذا ظاهر لا ستر عليه وربما امكن ان يتوهم الاحتجاج على القول المذكور بظاهر قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا حيث علق فيها الامر بالوضوء
الذي هو مقدمة للصلوة على ارادتها بناء على ان المراد بالقيام ارادة القيام كما ذكره اهل التفسير فيدل بالمفهوم على عدم وجوب الوضوء عند عدم ارادة
فعل الصلوة ويتم الكلام في بقية المقدمات بعدم القول بالفصل وجوابه ان المفهوم من التعليق في الآية بمساعدة سياقها انما هو مجرد اشتراط
الصلوة بالوضوء ووجوبه لها لا توقف وجوبه على ارادتها كما يظهر بالرجوع الى العرف فيها وفيما يرد من نظائرها مع ان القيام فيها مفسر في بعض الاخبار

بالقيام من النوم ومعه لا تعلق له بالمقام ومع التنزل فالامر ظاهر في ذلك فلا ينهض دليلا في مقابلة ما قدمنا من الادلة القاطعة واما الثاني
فلانه لا ينهض بدفع الاشكال على الوجه الذي قررنا من امتناع التكليف بالشيء حال تحريم مقدمته اذ غاية ما يتحصل منه جواز التوصل الى الواجب
بالمقدمة المحرمة وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في وجوب الواجب على تقدير حرمة مقدمته وقياس ذلك بصحة الحج بالركوب على الدابة المغصوبة
قياس مع الفارق لان تلك المقدمة مقدمة في الحصول على حصول ذي المقدمة فيصح الامر به بشرط حصولها من غير اشكال بخلاف فعل الضد فانه مقدمة
المحرم فيه مقارنة له في الحصول مستمرة باستمراره فيمتنع التكليف به بشرط حصولها لوجوب مقارنة تمام الشرط لتمام المشروط وهو هنا مستحيل وقد
ينفصى عن اشكال اللزوم توارد الامر والنهي في الضد بان الامر النفسي يجوز ان يجتمع مع النهي الغيري وانما الممتنع اجتماعه مع النهي النفسي وهذا ضعيف
بناء على ما يظهر منهم من تفسير النهي بطلب الترك المطلق لان المانع من اجتماع النفسيين انما هو تنافي قضيتهما فان كون الشيء الواحد بالشخص مرادا
محبوبا كما هو قضية الامر ينافي كونه مكروها ومبغوضا كما هو قضية النهي وهذا كما ترى لا يختص بالنفسيين بل يجري بينهما وفي الغيريين والملفق
منهما وهذا على ما نقول به من امتناع الاجتماع واضح واما ما يراه جماعة من المتاخرين من جواز ذلك مع تغاير الجهتين فلا ينفع في المقام لو قرر
ان المامور به بالامر النفسي هو عين المنهي عنه بالنهي الغيري واما جهة النفسية والغيرية فهما لاحقتان للامر والنهي والاختلاف فيهما لا يوجب تغايرا
في متعلقهما ولو بحسب الاعتبار وهذا واضح وايضا لو جاز ان يجتمع الوجوب النفسي مع الحرمة الغيرية لجاز ان يجتمع الحرمة النفسية مع الوجوب الغيري اذ لا
فرق بين المقامين مع ان ظاهرهم الاطباق على المنع في الثاني حيث خصوا وجوب المقدمة بغير الفرد المحرم واسقطوه بفعله من غير نقل خلاف فيه
فيتوجه المنع الى الاول ايضا وتظهر ثمرة النزاع فيما ذكرناه في سبب الحرام ومقدمته التي يقصد بها التوصل اليه فانها محرمة عند من يعتبر على ما هو التحقيق
ويمتنع ان يكونا مع ذلك واجبين نفسيين او غيريين كما في الجهر بالقراءة حيث يكون سببا لتنبيه راقد محرم او مؤديا الى قتل شخص محترم ونحوهما
في غيره فلا ثمرة فيه على ما ستقف عليه من تحقيقنا الآتي لا يقال لا نسلم وحدة المتعلق في ذلك لان المطلوب بالامر نفس الفعل والمطلوب بالنهي
التوصل الى الواجب بالترك لا نفس الترك وهذا معنى مطلوبية المقدمة للتوصل فان المطلوب ليس نفسها بل التوصل بها غاية ما في الباب ان
تكون تسميته نهيا عن الضد توسعا ولا باس بالتزامه لانا نقول مطلوبية التوصل توجب مطلوبية نفس المقدمة له ولا سبيل الى ان يجعل
لانها مقدمة
المطلوب التوصل الى التوصل دون نفس المقدمة للزوم التسلسل ومع ذلك لا يجدي لان التوصلات الغير المتناهية اذا اخذت باسرها كانت
مستندة الى نفس المقدمة فيلزم مطلوبيتها لها هذا والتحقيق ان مطلوبية الشيء تستلزم مطلوبية ما يتوقف عليه من نفس
المقدمات واما التوصل الى الواجب فهو عند التحقيق راجع الى فعل الواجب فهو واجب نفسي كما ان التوصل الى المقدمة راجع الى ايجادها وفعلها
فهو واجب غيري فاندفعت الشبهة راسا ثم لا يخفى ان الجواب المذكور على تقدير صحته لا ينهض بدفع جميع الاشكالات السابقة هذا وقد
ينفصى ايضا عن الاشكال المذكور بان الامر والنهي يجوز تواردهما على شيء واحد اذا كانا مترتبين سواء كانا نفسيين او غيريين او مختلفين وان
قلنا بان التكليف بالمحال محال مطلقا اذ لا يمتنع عند العقل ان يقول المولى الحكيم لعبده احرم عليك الكون في دار زيد مطلقا لكن لو عصيتني وكنت
فيها فانا اوجب عليك ان تكون في موضع كذا منها فانه حال كونه في موضع كذا منها منهي عن الكون فيه مطلقا ومامور به بشرط الكون
فيها فالمكلف مامور اولا بفعل الواجب وترك الضد لكنه اذا عزم على المخالفة وتحقق فيه الصارف عنه وجب عليه فعل الضد مع بقائها
على صفة الحرمة فوجوب الضد مشروط بحصول الصارف عن الواجب بخلاف الواجب فان وجوبه مطلق بالنسبة الى ذلك اقول قضية ما ذكر
الى ان المكلف بعد وجود الصارف مع توجه النهي المطلق اليه لان الواجب المشروط مطلق مع
توجه الامر المطلق عند وجود شرطه وضرورة العقل قاضية بامتناع توجه الامر والنهي الى الشيء الواحد بالشخص والجهة مطلقا والدليل المذكور
ينهض حجة عليه حتى انا لم نعثر في ذلك على مخالف من القائلين بامتناع التكليف بالمحال مطلقا نعم يتجه جواز ذلك عند من جوز التكليف بالمحال
اذا كان من قبل المكلف كما ياتي لكنه غير سديد عندنا كما سننبه عليه ان شاء الله واقول في المثال المذكور ان كان مقصود الامر ان الكون
في موضع كذا منها اقل تحريما من الكون في غيره واطلق لفظ الوجوب عليه توسعا فخارج عن محل البحث وان اراد انه مع كونه مبغوضا له مطلقا
مطلوب له على تقدير الكون في الدار حتى انه يصح قصد الامتثال والتقرب به لم يصح تنظيره بالمقام نفسا ضرورة كما مر ثم الاعتذار بان وجوب
الضد مشروط بحصول الصارف مما لا ماخذ له اصلا ومع ذلك فستقف على ما فيه بما لا مزيد عليه وقد يمكن التفصي عن الوجوه المذكورة عدا الاخير
بالتزام جواز التكليف بالمحال اذا كان من قبل المكلف كما يقول به بعض المتاخرين فيمنع الوجه الاول لان الرجحان المعتبر في العبادة انما هو جهة مطلوبيتها
وهي محققة في فعل الضد بتعلق الامر به والتكليف بالمحال اللازم في الوجوه المتاخرة غير مانع من الامر به لاستناده الى المكلف حيث عصى بترك
الواجب وضعفه واضح مما حققناه من ان التكليف بالمحال محال مطلقا واجاب الفاضل المعاصر عن الوجه الثالث بان الذي يقتضيه الامر بالشيء
مضيقا انما هو عدم الامر بضده مضيقا واما عدم الامر به موسعا فلا لان معنى الواجب الموسع وجوب الفعل في مجموع الوقت من غير تعيين لجزء
من اجزائه ولا استحالة فيه وهو نظير ما نجوزه من اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فانه من سوء اختيار المكلف هذا محصل
كلامه وفيه نظر اما اولا فلانه مما التزم به من البطلان فيما اذا كانا مضيقين غير مستقيم كما ستقف عليه من تحقيقنا الآتي ومع ذلك فالضرورة
قاضية بعدم الفرق فيما لو ترك الانقاذ الواجب واشتغل بالصلاة بين ما اذا وقع ذلك في اثناء الوقت وآخره فالتزام البطلان في الثاني دون

الاول مجازفة واضحة ويمكن التفصي عن الاخير بالفرق بين التضييق الاصلي والتضييق العارضي بسبب تاخير الموسع الى اخر الوقت فان الامتثال فيه
ايضا ليس باعتبار ايقاعه في اخر الوقت بل في مجموع الوقت **واما ثانيا** فلان ما ذكره في الموسع مبني على ان الامر يتعلق بالفعل الكلي في كل جزء من
الوقت فلا ينصف الواجب بهذا الاعتبار وانما يضاده باعتبار الفردية وعدم مطلوبيته لان المطلوبية الطبيعة لان الفرد مقدمة للتوصل
الطبيعة ويجوز التوصل الى الواجب بالمقدمة الغير المطلوبة وهذا فاسد من وجوه **الاول** ان المطلوب بالامر اما الوجود والايجاد الخارجيان او
الطبيعة الماخوذة من حيث الخارج ولا شيء من هذه الامور بكلي كما سيأتي تحقيقه **الثاني** ان الكلي عين الفرد في الخارج فلا يكون مقدمة له
وقد مر بيانها **الثالث** ان المطلوب ايقاع الطبيعة في الوقت الخارجي لا الوقت المفهومي ولا الذهني وذلك واضح وظ ان الوقت الخارجي
جزئي مشتمل على اجزاء فقضية التوقيت التخيير بين الاجزاء فتكون الطبيعة مطلوبة في كل جزء على وجه البدلية وان لم تعد مثل ذلك الامر
تخييرا ولا خفاء في ان الطبيعة المقيدة بوقت الواجب مضادة لفعله فيبقى الاشكال وهو الامر بالشيء مع الامر بضده بحاله ثم **اقول** التحقيق
عندي ان العبادة المذكورة صحيحة على القول بالاقتضاء ايضا كما هو المختار وان الوجوه المذكورة فاسدة لا تنهض حجة على الفساد اما اجمالا فالنقض
بالواجبات والمندوبات التخييرية المتفاوتة في الفضل انواعا وافرادا اذا توقف فعل غير الارجح منها على ترك الارجح فانه لو تم ما ذكر لزم بطلان كل غير
راجح عند التمكن من فعل الارجح والتالي بط قطعا بيان الملازمة ان الوجوه المذكورة جارية فيه فان ترك الراجح مطلوب للتوصل الى الارجح وراجح
له فلا يكون فعله مطلوبا ولا راجحا للتنافي وتعلق الامر بضده على التعيين وترك المقدمة منه كما توجب عدم تعلق الامر به والا لزم الامر بالضدين والامر
بالشيء مع النهي عن مقدمته وان كان كل من الامر والنهي للطلب الغير المانع من النقيض ضرورة ان التكليف بالمحال محال **ولا يذهب عليك** ان هذا
النقض يبتني على امرين **الاول** ان تكون مقدمات المندوب مندوبة وقد بينا سابقا **الثاني** ان يكون افضل الفردين المخير بينهما مندوبا على
التعيين كما زعمه بعضهم لكنه غير مرضي عندنا كما سيأتي بيانه في محله وعلى تقديره يكون النقض الزاميا واما تفصيلا **فنقول في الوجه الاول**
ان رجحان ترك الضد للتوصل به الى فعل الواجب لا ينافي رجحان فعله في نفسه مطلقا ولو على تقدير عدم التوصل بتركه الى فعل الواجب وانما ينافي
رجحانه في نفسه مطلقا وعلى تقدير التوصل فيقتصر على نفيه ولا ريب ان التقدير الاول من لوازم فعل الضد فلا يقع بحسب هذا الاعتبار الا صحيحا
وتحقيق المقام ان الرجحان والمرجوحية من الصفات المتنافية المتقابلة فلا يمكن تواردهما على موصوف واحد ولا تحقق احدهما بدون الاخر
فقد يكونان عينيين تعيينيين فيعتبران بالنسبة الى الفعل ونقيضه وقد يكونان تخييريين كفائيين فيعتبران بالنسبة الى الفعل وما هو اخص من
نقيضه وهو المجرد من البدل وقد يعتبران بالنسبة الى فعل وفعل اخر فيقال هذا ارجح من كذا واشد رجحانا منه ولا خفاء في ان الراجحية والمرجوحية
المعتبرة في مهية الاحكام التكليفية العينية التعيينية انما هي بالاعتبار الاول وح فمتى اتصف فعل مطلق او مقيد بالرجحان المطلق او المقيد
الماخوذ بهذا الاعتبار لزم بحكم التقابل ان يتصف تركه بالمرجوحية على حسبه اطلاقا وتقييدا وعلى قياسه رجحان الترك المطلق المتعلق بالفعل
سواء كان الرجحان مط او معلقا واما رجحان ترك المقيد المتعلق بالفعل فقضيته مرجوحية ترك هذا الترك المقيد لمكان التناقض دون الفعل لعدم
مناقضته معه نعم قد يكون ترك المطلق راجحا ايضا كالافطار في شهر رمضان فيكون فعله مرجوحا بهذا الاعتبار كما مر في القسم الاول وح فان ترك
الضد كان راجحا لكونه مقدمة لفعل الواجب كان اتصافه به مشروطا بحصول التوصل به الى فعل الواجب على ما اسلفنا تحقيقه في بحث المقدمة وقد
عرفت ان قضية رجحان الترك الخاص مرجوحية ترك هذا الترك الخاص دون الفعل فلا ينافي رجحانه على بعض الوجوه وقد بينا ان رجحان فعل الضد
مبني على تقدير عدم التوصل بتركه الى فعل الواجب فقضيته مرجوحية تركه على هذا التقدير لا مط ويرجع الى مرجوحية تركه الغير الموصل به لان
تقييد الصفة يستلزم تقييد الموصوف من حيث الاتصاف فلا ينافي رجحان الترك الموصل به فان دفع المنافاة لا يتوقف على الاجتماع وصفي الرجحان والمرجوحية
في محل واحد وعلى ما قررنا يتغاير مورد كل واحد لمورد الاخر وانما يلزم الاجتماع اذا كان ترك الضد راجحا على الاطلاق او رجحان فعله على الاطلاق
او على تقدير التوصل بتركه وقد بينا خلافه **ونقول في الوجه الثاني** ان المقام ليس من باب اجتماع الامر والنهي الذي نقول بامتناعه اذ يعتبر
في ذلك تعلق النهي بمعنى طلب الترك المطلق بمورد الامر ليلزم منه كون الشيء الواحد واجبا وحراما كما سيأتي التنبيه عليه في محله انشاء الله وهو غير حاصل
هنا اذ المطلوب بالنهي الغيري المتعلق بالضد عندنا الترك المقيد بالتوصل به لا المطلق وقضيته ذلك تحريم ترك هذا الترك المقيد دون الفعل فلا
يلزم من وجوبه على تقدير عدم التوصل بتركه اجتماع الوجوب والتحريم في شيء منهما **فان قلت** هذا الجواب يرجع الى ما ذكره جماعة من جواز
اجتماع الامر النفسي مع النهي الغيري فلم عدلت عنه **قلت** وجه العدول انهم يفسرون النهي الغيري على ما هو الظ من كلماتهم بل صرح بعضهم بطلب الترك
المطلق للغير ويزعمون انه مما يجوز اجتماعه مع الامر النفسي ثم كثير منهم اطلق الامر النفسي **وقد** فسره بعض الافاضل بما اذا كان مشروطا بتحقق
النهي ونحن لا نقول بشيء من ذلك وانما نجوز اجتماع النهي الغيري بمعنى طلب الترك المقيد بقيد كالتوصل به الى فعل الغير مع الامر النفسي المشروط
بكون المكلف بحيث لا ياتي بذلك الترك المقيد فحصل الفرق بين مقالتنا ومقالتهم من وجوه عديدة **وبالجملة** فلا مدخل للنفسية والغيرية
عندنا في ذلك كما زعموا وانما العبرة بتقييد الترك في النهي وتقييد الامر بتقدير عدمه فحيث يتحقق الامران يجوز الاجتماع من غير فرق بين النفسيين
والغيريين والملفق منهما وحيث ينتفي احدهما او كلاهما يمتنع الاجتماع مط وتنقيح المقام وتوضيح المرام ان الطلب العيني التعييني بكلا نوعيه

من الانحاء والتخريج يستلزم مبغوضيته نقيض مورده كالرجحان والمرجوحية فمطلوبية فعل مطلق او مقيد مطلقا او مقيدا يستلزم مبغوضية تركه
على حسب مطلوبيته اطلاقا وتقييدا ومطلوبية الترك المطلق المتعلق بفعل مطلق او مقيد مطلقا او مقيدا يستلزم ايضا مبغوضية الفعل على حسبه اطلاقا
وتقييدا ومطلوبية تركه المقيد المتعلق بفعل مطلق او مقيد مطلقا او مقيدا يستلزم مبغوضية ترك هذا الترك المقيد لمكان المناقضة دون الفعل
لعدم مناقضته معه من حيث ارتفاعهما في الترك المجرد عن القيد لا يقال ترك الترك المقيد اعم من الفعل والترك المجرد وحرمة العام يستلزم حرمة الخاص
لانا نقول العموم بحسب الوجود لا يستلزم ذلك بحسب الصدق كما تقدم بيانه في دفع شبهة الكعبي وتظهر الثمرة فيما لو نذر التعبد بترك
مرجوح كالسفر منفردا فانه يجب عليه تركه متقربا فلو عصى وسافر كان سفره مباحا واما تحريم فعل الافطار في شهر رمضان مع ان المطلوب تركه
المقيد بالنية فليس من جهة وجوب تركه المقيد بل لوجوب تركه المطلق ايضا ولهذا يحرم عليه وان ترك النية ابتداء او افطر ونحوه بما يحرم من حيث
تسببه لترك الواجب ايضا كما لو شرع في الصوم ثم بدا له الافطار بناء على عدم العبرة بالاستدامة الحكمية في نيته وعلى تقدير اعتباره بنقض
النية لاستنادها الابطال اليه وقد عرفت ان المطلوب في النهي عن الضد الترك المتوصل به الى فعل الواجب وان الامر انما يتعلق بفعله على تقدير عدم
التوصل بتركه اليه فقضية مطلوبية ترك الضد المتوصل به مبغوضية تركه دون الفعل وقضية مطلوبية فعله على تقدير عدم التوصل
مبغوضية تركه الغير المتوصل لا الترك المتوصل به فلا منافاة في اجتماع الحكمين لعدم استلزامه لاجتماع وصفي المطلوبية والمبغوضية في الشيء
الواحد فان قلت فعل الضد المطلوب مطلق وان كانت مطلوبيته مقيدة فيكون تركه المبغوض ايضا مطلقا وان كانت مبغوضيته مقيدة لما
ان من اطلاق احدهما وتقييده مستلزم لاطلاق الاخر وتقييده وقضيته مبغوضية ترك المطلق ولو مقيدة به بتقدير عدم التوصل مبغوضية تركه
من التوصل به وغيره ولو مقيدة بالتقدير المذكور مع ان تركه المتوصل به مطلوب على كل تقدير فيجتمع المطلوبية والمبغوضية في الترك المتوصل به
على تقدير عدم التوصل وهو محال قلت تقييد الطلب يستلزم تقييد المطلوب غالبا كونه مطلوبا بفعل الضد بالغاية كونه مطلوبا بالتقييد
عدم التوصل بتركه فيكون مبغوضية تركه مقيدة بذلك ايضا ولو بواسطة تقييد الطلب فلا يكون مطلوبا على الاطلاق والسر فيه ان
ما هو شرط لوجود الواجب من حيث نفسه او تقديره يمتنع ان يكون مبغوضا بالقياس الى ذلك الواجب وكذا لوازم شرطه وان جاز اتصافه بذلك
من حيث نفسه او لامر اخر وقد نبهنا على ذلك لا يقال فيلزم على تقدير ترك الواجب ان يجب ترك الضد المتوصل به الى فعل الواجب على الاطلاق كما هو
قضية كونه مقدمة للواجب المطلق وان يجب فعله على الاطلاق نظرا الى حصول ما قرر من شرط وجوبه وهو كون المكلف بحيث لا يتوصل بتركه الى فعل
الواجب فيستحيل التكليف بالفعل بالفعل وبتركه معا لانا نقول استحالة مثل هذا التكليف ان كان من حيث استلزامه لاجتماع وصفين
متنافيين في شيء واحد من كونه مطلوبا ومبغوضا او راجحا ومرجوحا فقد عرفت خلافه حيث بينا ان مورد كل منهما مخالف لمورد الاخر وان كان من
حيث استلزامه للتكليف بالمحال حيث ان قضية فعلية التكليفين الجمع بين الضدين من الفعل والترك وان اعتبر فيه كذلك فانه يمتنع فيه ان التكليفين وان
كانا فعليين لكن ليس مقتضاهما الجمع بين الفعل والترك حتى يلزم منه التكليف بالمحال كيف وانتفاء احدهما معتبر في مطلوبية الاخر وانما يمتنع
التكليف بالضدين اذا آل الى طلب الجمع بينهما وبالجملة لا يمنع العقل من التكليف بالضدين معا اذا كان التكليف باحدهما مبنيا على تقدير
الخلو من الاخر لا لجواز التكليف بالمحال اذا استند الى المكلف بل لان التكليف بهما على الوجه المذكور ليس تكليفا بالمحال حيث ان ثبوت احدهما منوط
بعدم وقوع الاخر فكما يصح رجحان احد الضدين مطلقا والاخر على تقدير عدم التشاغل به ولا يلزم منه رجحان الممتنع اعني الجمع بين الضدين فكذلك
الحال بالقياس الى التكليف والطلب وبهذا يتبين الجواب عن الوجه الثالث ايضا وتوضيحه ان ما ذكروه من لزوم التكليف بالمحال انما يتجه اذا كان
المطلوب حصول الضدين معا واما اذا كان المطلوب اولا هو حصول واحدهما ويكون مطلوبية الاخر على تقدير المخالفة في الاول فلا استحالة لان
منشاها عدم تمكن المكلف من فعل الضد وهو مخصوص بحال التشاغل بالواجب وفي حال عدم التشاغل به يتمكن من ضده فيصح الزامه به فان
التنافي انما هو في فعل الضدين لا في تعلق التكليف بهما اذا لم يرجع الى طلب الجمع بينهما وبالجملة فوجوب الواجب مطلق بمعنى انه ليس على تقدير
ووجوب الضد مقيد بمعنى انه انما يجب على تقدير وقوع المخالفة في الواجب ليس مشروطا بترك الواجب ولهذا لا يعتبر في تعلقه بالضد وقوع
المخالفة في الواجب بل المعتبر كونه ممن يترك الواجب ويخالف فيه ويكفي علم المكلف به بمراجعة نفسه وفي كفاية الظن وجهان ولا حاجة في
افادة ذلك الى التصريح به بل يكفي التعويل على مجرد العموم والاطلاق وقد سبق التنبيه عليه عند بحث المقدمة وفي الوجه الرابع ان
الممتنع انما هو ايجاب الشيء حال تحريم مقدمته مطلقا واما ايجابه على تقدير حصولها كما نقول به في المقام فلا باس به وان كانت مقارنة له
الحصول وقد مر تحقيق ذلك واعلم انه قد يستدل على الفساد بعموم قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين وجوابه ان البناء على ظاهر الاية يقتضي
بطلان كل عبادة تصدر عن غير المتقي مطلقا وان كان عدم اتقائه من غير جهة العبادة وهو خلاف الاجماع بل الضرورة فيدور الامر بين
التخصيص وبين حمل القبول على القبول الكامل فان لم يترجح الاحتمال الثاني فلا اقل من تكافؤ الاحتمالين ومعه لا يتم الدلالة ثم اعلم
ان الصارف عن الواجب قد يكون ارادة الضد وقد يكون عزمها وحينئذ بما ذكرناه في الوجه الاخير متضح واما في الوجه الاول فقد يستشكل
من حيث انه لا يصح سببا لامرين ترك الواجب وفعل الضد فيحرم لتحريم احد معلوليها وهو ترك الواجب فيمتنع وجوب معلولها الاخر اعني فعل

الضد لان ايجاب الشيء حال تحريم علته محال ولا سبيل الى الاعتذار هنا على حسب ما مر في بعض الوجوه بان وجوب الضد بعد الصارف عن الواجب لان
وجود الضد بعد تحقق الصارف واجب فيمتنع ايجاب الفعل بعد وجوبه وحصول سببه **والجواب اما اولا** فبالنقض بالعبادات المترتبة في الفضل
اذا كان ترك الافضل منها مستندا الى ارادة ما دونها لان ترك المفضول مطلوب للتوصل الى الافضل على التعيين فيتنافى مطلوبية فعله
فلا بد على البناء المذكور من ان يجعل مطلوبيته على تقدير وجود الصارف عن الافضل وهو لا يستقيم فيما اذا استند ترك الافضل الى ارادة
المفضول للزوم ما ذكر من مطلوبية الشيء على تقدير وجوبه وحصول سببه ويعرف الكلام في ذلك مما مر في النقض المتقدم **واما ثانيا**
فبالحل وهو ان الاستحالة المذكورة ان كان مبناها على ما زعمه بعضهم من ان حكم المعلول لا يغاير حكم العلة حتى انها اذا حرمت لحرمة احد
معلوليها حرم معلولها الاخر لحرمتها وانسحاب وجوبه فهو ممنوع بما مر في بحث المقدمة من جواز الانفكاك وعدم الملازمة وان كان مبناها على ما اشرنا اليه
في دفع الاعتذار من كونها ايجابا للشيء بشرط وجوبه وحصول سببه كما مر في دفع الاعتذار المذكور فيرد بانا لا نسلم ان وجوب الضد يتوقف على وجود
الصارف عن الواجب بل يتوقف على نفس عدم حصول الواجب لانه الذي ينافي اشتغاله بالضد بنفسه فيعاصره بتمكنه بخلاف الصارف فانه من لوازمه
ح فلا يلزم ايجاب الشيء بعد وجوبه **وقد يقرر** دفعه بان وجوب الضد اذا توقف على ترك الواجب فقد توقف على وجود الصارف الذي هو سببه
ايض لان ما يتوقف على المعلول يتوقف على علته ايض بالضرورة فيلزم المحذور ايض لانا نقول لا نسلم ان ترك الواجب مستند الى وجود الصارف بل الى
وجود الصارف الى عدم الارادة وهو من لوازم وجود الصارف فلا يتم الدفع او نقول الاسباب على قسمين قسم يرتفع قدرة المكلف عن مسبباتها حال
حصولها ولا ريب في امتناع التكليف بمسبباتها ح كالالقاء من الشاهق بالنسبة الى القتل وقسم يبقى معه الاختيار كالاختيار فان المختار لا يخرج
بالاختيار والارادة عن كونه مختارا والا لسقط التكليف عنه حال حصولها وهو ظاهر الفساد فيجوز ان يكون التكليف بفعل الضد منوطا على ارادته
ولا يعقل فرق بين بقاء التكليف حال الارادة وبين انشائه فيها **لانا نقول اما الاول** فمدفوع بان استناد ترك الواجب الى عدم الارادة
لا ينافي استناده الى وجود الصارف ايض فان عدم الارادة في الفرض المذكور مستند الى وجود الصارف **واما الثاني** فمدفوع بان الفرق بين الاسباب
الاختيارية في ذلك ضعيف لان المكلف حال التشاغل بها قادر على ترك الفعل من غير فرق بين الارادة وغيرها وبعدها لا يتمكن من الترك
فيهما اما في غير الارادة فظ واما في الارادة فلانها بعد حصولها وما هو سبب تام منها يمتنع تخلف الفعل الذي هو معلولها عنه والتقدير ان هذا
هو الصارف الذي يستند ترك الواجب اليه حال وقوع الضد فيبقى الاشكال بحاله لان وجوب الضد يتوقف على ترك الواجب المستند الى ارادة الضد
التي هي سبب لحصوله على ما هو المفروض فيلزم وجوب الشيء بعد وجوب وجوده **بل التحقيق في الجواب** ما حققنا سابقا من ان تعلق الوجوب بالضد
لا يتوقف على وقوع ترك الواجب ليلزم المحذور بل انما يتعلق على تقدير وقوع الترك لان وجوبه بالنسبة اليه مطلق لا مشروط ووقوع الترك
كاشف عن تعلق الوجوب لا مثبت له لا يق اذا كان تعلق الوجوب على تقدير حصول المسبب كان تعلقه على تقدير حصول السبب ايض لكن التالي باطل اما
الملازمة فلما عرفت عند بحث المقدمة من ان المرجع الى اشتراط الوجوب بكون المكلف بحيث يصدر منه المسبب ولا ريب في انه مستند الى كونه بحيث
يصدر منه السبب فتوقفه على الاول يوجب توقفه على الثاني واما بطلان التالي فلانه ايجاب للشيء على تقدير وجوبه وحصول سببه من غير اعتبار
امر زائد اذ لم يقصد في التكليف الا مسببية تلك الارادة وفيه ما ذكرنا لانا نقول وجوب الضد ثابت على تقدير عدم حصول الواجب سواء استند الى
ارادة الضد اولا وبعبارة اخرى سواء اراد فعل الضد اولا ولا ريب في ان التكليف كذلك مما لا غبار عليه وان صادف حصول الارادة كما في ساير التكاليف نعم
يمتنع التكليف على تقدير حصول الارادة فقط وظ ان المقام ليس منه وهذا الجواب كما يدفع الاشكال على الوجه الذي قررنا كذلك يدفع الاشكال
على الوجه الاول ايض ومما يوضح ذلك انه اذا وجب على المكلف بنذر او شبهه التشاغل بالقراءة او الذكر في وقت معين اذا كان متطهرا فيه
فانه اذا استند محافظته على الطهارة في ذلك الوقت الى ارادته لفعل القراءة الواجبة او الذكر الواجب فيه فالضرورة قاضية بان التكليف بذلك
لا يرتفع عنه ح مع ان الشبهة المذكورة جارية فيه لظهور ان وجوب القراءة او الذكر مستند الى وجود الطهارة او عدم الحدث المستند الى ارادة
تلك القراءة او تلك الذكر فيستند وجوب القراءة او الذكر الى وجود علتها الموجبة لها **ومثله** الكلام فيما لو استند ترك السفر الى ارادة الصوم
ووجه الدفع والحل ما عرفت من ان التكليف بالقراءة او الذكر المشروط بوجود الطهارة او عدم الحدث او بالصوم المشروط بالحضور مطلق وليس مقيدا
بما اذا كان سبب وقوع الشرط الارادة الموجبة للقراءة او الذكر الواجب فلا استحالة في التكليف على تقديره **نعم يرد** على الوجه المذكور ان
ترك الواجب لو كان بنفسه شرطا في تعلق التكليف بالضد لكان تركه في تمام الوقت شرطا كما هو قضية هذا الاشتراط ويلزم منه عدم تعلق التكليف
بالضد في اثنائه فيثبت الثمرة المذكورة مع ان المقصود نفيها بين لك فيما مر تحقيق الكلام بطلبه مما حققنا عند بحث المقدمة **فاذا تبين لك فساد**
التفصيل المذكور بما لا مزيد عليه **فاعلم** ان بعض فضلائنا المعاصرين ممن فصل في المقام بين ما اذا كان فعل الضد رافعا للتمكن للمكلف من فعل
الواجب وبين عدمه فالتزم بالتحريم والبطلان في الاول ومنع منهما في الثاني وملخص ما ذكره في توجيه مرامه هو ان ايجاب الشيء انما يقتضي بحكم
العقل والشرع والعرف ايجاب ما هو عليه والتوسل اليه فيجب فعل تركه فعله كترك الحركة المقتضي لتحقق السكون الواجب وما يقتضي فعله عدم التمكن
منه كالمنافيات فالضد ان كان مما يوجب فعله لعدم التمكن من الواجب كالسفر المانع من ايفاء الحق المضيق لصاحبه فهو محرم سواء قصد به الغاية المحرمة

[illegible]

ما يقتضي وجوده وجوده كالسبب وترك ما يقتضي

امر الا ان اباحته تقتضى عدم الاثم فيما يترتب عليه وان قلنا بارادة الواجب بعده فلو لم يكن الضد الموجب لعدم التمكن منه محرما لزم خروج الواجب
عن كونه واجبا ولان قضية اناطة الاحكام بالحكم والمصالح هو تحريم ما يقتضى رفع التمكن من فعل الواجب وما ورد من النهى عن دخول البحر
قبل الصلوة لمن لا يتمكن من الخروج عنه لادائها وغير ذلك وان لم يرفع تمكنه بل كان فى جميع افعال الضد متمكنا من تركه واداء الواجب كما لو ترك
اداء الحق المضيق وتشاغل بالصلوة فانه يتمكن فى كل حال من احوالها ان يتركها ويتشاغل بالواجب وليس فى فعل الصلوة ما يقتضى رفع تمكنه منه عقلا
وهو واضح ولا شرعا لسبق الحق المضيق على الدخول فيها فيجوز الابطال له كالابطال لغيره من الامور المقررة عليها فلا يلزم من ايجاب الواجب تحريم مثل
هذا الفعل اذ ليس فى تركه مدخلية فى اداء الواجب لا فائدة يترتب على تركه مع ترك الواجب فى التمكن حاصل على التقديرين هذا محصل
كلامه ومرجعه الى قضاء وجوب الشئ بوجوب ما يوجب انتهاء له ومنه ابقاء التمكن فيحرم فعل الضد الرافع دون غير الرافع اقول وهذا
التفصيل عندى محل نظر لانه ان اراد ان التمكن من الفعل شرط فى بقاء التكليف فيجب ابقاؤه والمحافظة عليه لذلك فهذا فاسد قطعا لان ابقاء
التكليف غير واجب بالنظر الى نفس التكليف فضلا عن وجوب مقدمته لذلك وقد سبق فى بحث المقدمة ان الواجب المشروط لا يقتضى وجوب مقدمته
التى هى شرط الوجوب فالضرورة قاضية بانه كما لا يجب تحصيل شرط الوجوب من حيث كونه شرطا له كذلك لا يجب تحصيل شرط بقائه من حيث كونه
شرط البقاء لان البقاء عند التحقيق فى معنى الحدوث وان اراد ان التمكن ح شرط للتوصل الى فعل الواجب فيجب المحافظة عليه للتوصل به اليه
ففيه ان رفع التمكن ح يكون على حد سائر الاضداد الغير الرافعة للتمكن ضرورة ان ترك الكل شرط فى التوصل الى الواجب كما هو قضية ما بينهما
من التنافى فيتحد الكلام فى المقامين ويبطل الفرق المتوهم فى البين وتحقيق الكلام فى المقام وتوضيحه ان الامر بالشئ يقتضى ايجابه لنفسه وايجاب
ما يتوقف عليه من المقدمات للتوصل اليه على ما سنذكره فى الفصل المتقدم ولا خفاء فى ان من جملة مقدمات الفعل ابقاء التمكن منه وهو
يتوقف على ترك الاضداد المنافية له فيجب للتوصل الى فعل الواجب لان مقدمة المقدمة مقدمة وقد حققنا ان قضية وجوب شئ لشئ انما
هو وجوبه مقيدا لا مطلقا فلا يتصف بالوجوب الا على تقدير حصول الاخر وترتبه عليه ومرجعه الى المطلوبية المشروطة بكونه بحيث يترتب
عليه الاخر فحيث لا ياتى المكلف بالواجب النفسى لا يتصف شئ من مقدماته التى ياتى بها فى الخارج بالوجوب والمطلوبية الواقعية باعتبار كونها
مقدمة له لانتفاء شرط وقوعها على وجه المطلوبية فيصح ان يتصف بغيره من الاحكام حتى التحريم لخلو المحل عن الضد المانع فيعمل المقتضى
عمله لا يقال اذا تشاغل المكلف ح بفعل الضد فاما ان يتعلق به التكليف بالواجب بالنسبة الى الزمن الذى ارتفع تمكنه عنه بفعل الضد اولا
فان كان الاول لزم التكليف بالمحال وهو قبيح وان كان من قبل المكلف على ما هو التحقيق وان كان الثانى خرج عن محل الفرض اذ الكلام فى صحة تعلق
التكليف بضد الواجب حال وجوبه لا بعد سقوط وجوبه اذ لا اشكال فى جواز تعلق الوجوب بشئ وبضده فى زمانين وذلك كما لو ترك سجدتى السهو
على القول بفوريتهما وتشاغل بالفريضة عند سعة وقتها فان انعقادها منه ح يوجب رفع تمكنه من فعل السجدتين شرعا الى ان يفرغ منها اذ لا
يجوز له قطع الصلوة ولا ايقاعهما فى اثنائها وكما لو ترك اداء الدين المضيق وسافر الى الحج فان بعده عن صاحب الحق يوجب رفع تمكنه من الاداء عقلا
لما يرجع اليه مثلا لانا نقول نختار القسم الثانى ونمنع خروج الصورة المذكورة عن محل النزاع اذ يجرى الكلام فيها بالنسبة الى
ما قبل التشاغل بفعل الضد فعلى ما حققنا يتوجه اليه الخطاب بهما على الوجه المتقدم وكذا حال التشاغل به اذا تمكن من فعل الواجب
فى زمن يحل فعل الضد به والا كان اثر التكليف بالواجب جاريا عليه وان انقطع عنه الخطاب بالنسبة الى زمن عدم تمكنه ثم لا يذهب
عليك ان عدم جواز نقض العبادة غير رافع للتمكن الشرعى من الواجب بل المكلف فى اثنائها مامور بنقضها لاداء الواجب لان صحة العبادة
ورجحانها ح مبنية على تقدير عدم صدور الواجب منه فى زمان يخل به فعلها فاذا بدل له العزم على الواجب فى زمان يخل اتمامها به عقلا او
شرعا كان ذلك كاشفا عن عدم تعلق الامر بها فى الواقع فتبطل وليس هذا ابطالا حتى يطالب فيه بالحجة المجوزة له هذا واما الوجوه
التى تمسك بها الفاضل المذكور فلا تنهض باثبات دعويه من حرمة الضد الرافع للتمكن من الواجب بمعنى مطلوبية تركه مط اما الوجه الاول
وهو لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا فلان الدليل المعروف بين القوم على وجوب مقدمة الواجب قد بينا فساده فى بحث المقدمة وعلى تقدير
صحته فلا دلالة له على مطلوبية المقدمة مط وانما يقتضى مطلوبية المقدمة التى يتوصل بها الى ذى المقدمة بالفعل اذ بذلك يندفع به شبهة
لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا واما الثانى وهو كون الاحكام معللة بالحكم فلان ذلك لا يقتضى مطلوبية ترك الضد مط وانما يقتضى
مطلوبيتها على تقدير التوصل بها الى فعل الواجب اذ لا فائدة فى فعل المقدمة مجردة عن فعل الواجب فلا حكمة فى ايجابها كذلك وهذا مما يشترك
فيه جميع المقدمات واما الثالث وهو النواهى المتعلقة بالافعال الرافعة للتمكن فى خصوص بعض الموارد فلظهور ان المفهوم منها ليس الا
مطلوبية تركها للتوصل بها الى فعل الواجب واما هذا فشانه لا يكون تركه مطلوبا الا على تقدير عدم التوصل به الى فعل الواجب فيجوز ان يتصف بغيره
من الاحكام ولو سلم ان المفهوم منها التحريم مط فانما يثبت بها ذلك فى خصوص الموارد التى ورد النهى فيها فلا يتعدى الى غيرها من الاضداد
التى لم يرد فيها نهى ودعوى ان المفهوم من سياقها سريان الحكم الى جميع الاضداد المانعة وعدم مدخلية خصوصيات تلك الموارد فى ذلك فى حيز
المنع كما لا يخفى ينبغى ان يلاحظ اطلاقات الاوامر وعمومها باسلامها عن المعارض ثم اقول ان فى كلامه انظارا لا باس بالتنبيه عليها منها انه قرر اولا ان ايجاب

الشيء يقتضي ايجاب التهيؤ له والتوسل الى تحصيله ثم فرع عليه وجوب ترك الضد الرافع للتمكن دون الضد الغير الرافع وهذا غير سديد لانه ان اراد
بالتهيؤ والتوسل ما هو اللازم منه من الاتيان بمقدمات الشيء للتوسل بها اليه فهذا مع كونه خلاف التحقيق كما مر لا يتم به الفرق لانه يصدق
على ترك الضد الرافع وغير الرافع مع قصد التوسل به ولا يصدق مع عدمه وان اراد الاتيان بما يكون له مدخل في حصوله وتاثير في التمكن من الواجب والاتيان
به كما هو معنى مطلق المقدمة فهذا انما يتساوى فيه الضد الرافع للتمكن والغير الرافع لوضوح ان ترك كل منهما معتبر في وجود الواجب وشرط له على ما عرفت
مما حققنا سابقا حيث ابطلنا القول بانها من باب المقارنات الاتفاقية فيكون في ترك كل منهما تهيؤ لفعل الواجب وتوسل الى تحصيله بالمعنى
المذكور فيجب ويحرم فعلهما على الاطلاق وان اراد بالتهيؤ والتوسل الاتيان بما يلزم من وجوده وجود الواجب فهذا يرجع الى القول بعدم وجوب غير
السبب من المقدمات وهو لا يقول به كما يظهر من تمثيله بالسبب فيكون ترك المنافيات الرافعة للتمكن مع ذلك فقد اوضحنا فساد هذا القول في
بحث المقدمة ولا يعقل للتهيؤ والتوسل معنى يتناول جميع ما يتوقف عليه الواجب من مقدماته ما عدا ترك الفعل الغير الرافع للتمكن بغير
او بني على القول بعدم توقف الواجب على ترك الضد ولو بالنسبة الى خصوص الضد الغير الرافع للتمكن استقام كلامه لكن قد اوضحنا فساد هذا القول
بما لا مزيد عليه وكلامه نص في عدم البناء عليه والا لم يحتج الى التطويل المذكور **ومنها** انه جعل ترك الحركة مقتضيا للسكون وليس بصحيح
بل ترك الحركة عين السكون ان اخذ بالمعنى المصدري وعينه او لازمه المنتزع عنه بالقياس الى ضده ان اخذ بالمعنى الحاصل من مصدر نعم يصح
جعل ترك الحركة بالاعتبار الاول علة للسكون لا باعتبار الثاني ولو بضرب من التوسع لكنه ح ليس من باب كون ترك شيء علة لشيء بل من باب
كون الشيء علة للاثر **ومنها** انه جعل فعل الصلوة مما لا ينافي اداء الحق المضيق وهو غير واضح لان اداء الحق اذا توقف على المسير كما هو المفروض في
كلامه فلا ريب ان الهوى الى السجود رافع للتمكن منه ولو بالنسبة الى زمن يسير هو زمن النهوض فيحرم على ما التزم به من حرمة الضد الرافع للتمكن منه
فتبطل الصلوة لان حرمة الجزء لا يجامع مطلوبية الكل **فان قلت** التضيق عرفي وفوات التمكن في مثل هذا الزمان لا يخل به وانما يخل بالتضييق
العقلي وخطاب الشرع لا ينزل عليه **قلت** هذا انما يتم في التضييق المستفاد من الخطاب اللفظي دون التضييق العقلي الناشي من قبل المكلف بالتاخير
الواجب المضيق نظرا الى اصالة بقاء التعيين السابق في حقه فان كل تضييق عرفي بعد التاخير يرجع الى التضييق العقلي تفصيا من العصيان او لا بد
من دليل على سقوطه ولولا ذلك لم يستقم قوله بعدم جواز السفر المانع عن ايصال الحق لان السفر لا يتحقق في الخارج الا على التدريج فلا يؤدي بجزء
منه الا والاتيان بالجزء الذي بعده لا يخل بالفورية العرفية بالنسبة الى حال التشاغل بالجزء الذي يليه **فتدبر هذا** ومما يتفرع على هذا النزاع
صحة كل عبادة وجب تقديم غيرها عليها بحيث يأتي بها قبله او بدونه ما لم يستفد منه الشرطية وذلك كما لو نذر ان يتنفل قبل الفريضة فبدأ بها قبل
النافلة فان فعل الفريضة مبدأ بها قبل النافلة او لا رافع للتمكن من تقديم النافلة **ومن هذا الباب** ما ذهب اليه جماعة من نجوز الترتيب
بين افعال منى مع حكمهم بالاجزاء اذا خالف الترتيب بناء على ما يظهر من الفاضل المذكور مساعدته في المقام على الصحة بناء على مقتضى الاصل وهو
على من هيه غريب **واعلم** ان حكمنا بصحة الضد على ما حققنا مبني على ملاحظة مجرد اطلاق الامر فلو قام دليل على الفساد في مقام تعين الحكم
به كما لو قام الدليل على فساد الصلوة الغير المكتوبة في وقتها المضيق وفساد الصوم غير شهر رمضان منه ونحو ذلك فيقيد به اطلاق الامر وكذا يبتني
على ما اذا تجرد الضد عن الموانع الخارجية ومنها ما لو اتى به للتشاغل عن الواجب او للتوصل به الى تركه فانه لا اشكال ح في التحريم والفساد بنا على
قاعدتهم المعروفة من ان كل فعل قصد به محرم وعليك باتعاب النظر فيما حققنا واوردناه فانه مما كان من الغموض والخفاء **تنبيه** منعوم منه
النهي عن الشيء عين الامر بضده العام اعني الترك ان فسر النهي بطلب الترك كما هو التحقيق وهذا ظ مما مر ولا يقتضي الامر بالكف ولا بضده الخاص
الا اذا توقف الترك عليه نعم من فسر النهي بطلب الكف يتعين عليه القول بالعينية بالنسبة اليهم ومنهم من عبر الضد بمعنى احد الاضداد بالصيغة ونبعهم
الوجودية التي يندرج فيها الكف واطلق القول بالتضمن وزعم الكعبي انه يقتضي الامر بجميع اضداده الخاصة وقد مر الكلام في بعض ذلك ويظهر الحال في اطلق القول
غيره بالمقايسة **واعلم** ان ما ذكرنا في الاوامر الايجابية والنواهي التحريمية جار في الاوامر الندبية والنواهي التنزيهية ايض ويظهر الكلام فيهما ايضا
بالمقايسة **ومنهم** من يزعم ان الامر الندبي لا يقتضي كراهة الضد الخاص والا لكان جميع المباحات مكروهة لاستيعاب المندوبات لها
تمام العمر وليس بشيء لان الكراهة النفسية والغيرية غير لازمة غاية ما يلزم من قاعدة الضدية رجحان تركها للتوصل به الى فعل المندوب وهذا مما
لا اشكال فيه وانما الاشكال في وقوع المباحات مكروهة اي متصفة بالمرجوحية ولو للغير وهو غير لازم في غير سبب المندوب كما يظهر مما حققناه
في معنى الوجوب الغيري مع ان المعتبر في الكراهة ليس مجرد المرجوحية والا لكان تارك كل مندوب فاعلا للمكروه وهو منكر ولا خفاء في فساده بل
المرجوحية المنفصلة دينية في فاعلها غير محرمة ولا ريب ان مجرد تفويت الثواب وترك الراجح لا يوجب ذلك وبهذا يظهر الفرق بين ترك المكروه
وخلاف الاولى

فصل اذا تعلق الامر بشيئين او اشياء على التخيير كما في خصال الكفارة فالحق ان كل واحد منها واجب على

التخيير بمعنى انه واجب يجوز تركه الى الآخر وهذا هو المعروف بين اصحابنا ونسب الاشاعرة الى ان الواجب فيه واحد لا بعينه واستظهر العلامة وغيره
تبعا للفخر الرازي عدم الفرق بين هذا القول والقول المتقدم معنى وهو بعيد لان الواجب على القول الاول كل واحد بعينه لا على التعيين
لا واحد لا بعينه كما هو نص القول الثاني على ان العضدي بعد ان اختار هذا القول صرح في اثناء الاحتجاج بان الله اوجب مفهوم الواحد الصادق

على كل واحد من مصاديقه لا بعينه اى على البدلية لا المصداق لا بعينه فيلزم التكليف بالمبهم والواجب على الاول كما عرفت نفس المصداق دون مفهوم
الواحد فلا يمكن التوفيق بين القولين وحكى فى المقام اقوال اخر ضعيفة منها انه يجب الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه يجب معين يسقط
بفعله او فعل معادله ومنها ان الواجب معين عند الله وهو ما يفعله المكلف فاختلف لعلامة وجماعة وهذا مذهب يتبرأ كل من المعتزلة والاشاعرة منه
ونسبه الى صاحبه ونحن لا نبحث عن هذه الاقوال لوضوح فسادها واستغنائها عن تكلف البيان لنا ان معنى قول القائل اعتق رقبة او اطعم
ستين مسكينا طلب العتق بعينه وطلب الاطعام بعينه على التخيير وليس معناه طلب مفهوم خارج عنهما صادق عليهما على البدلية كمفهوم احدهما
فيكون ذلك مطلوبا على التعيين لان الهيئة الدالة على الطلب متعلقة بكل منهما بعينه فيكون هو المطلوب وليس فى الكلام ما يكون معناه مفهوم
احدهما حتى يصح تعلق الطلب به ولفظ او ونحوه انما يفيد التخيير والبدلية بينهما بمعنى جواز ترك كل منهما الى الاخر لان كلا منهما مطلوب باعتبار
صدق مفهوم احدهما عليه ولا بمعنى ان كل واحد واجب تعيينى انه لم يتحقق الاخر فيلزم ان يجب الجميع تعيينا على تقدير المخالفة فيهما
فيكون بذلك تاركا للعدة واجبات تعيينية فيستحق المعاقبة على كل واحد منهما مستقلا بل بمعنى ان كل واحد واجب يجوز تركه الى الاخر وهذا مثل
لا يستحق بحكم العقل والعادة فيه الا عقابا واحدا على ترك الجميع نعم يصدق على الآمر بالوجه المذكور انه امر باحدهما او احدهما لكن مجرد الصدق
لا يقتضى العينية فى المفهوم الا ترى ان الامر بضرب زيد يصدق عليه انه امر بضرب الانسان والضاحك وغيرهما من المعانى الصادقة عليه مع انهما
متغايران بحسب المفهوم قطعا واما جواز ترك البعض فى الجملة او عدم ترتب استحقاق العقاب عليه كذلك فلا ينافى وجوبه لما عرفت من ان الواجب
على ما يساعد عليه التحقيق هو ما يستحق العقاب على تركه من غير بدل او لا عن بدل ولا ريب انه هنا يستحق العقاب على ترك الجميع تمسكوا
ان يحتج لمن قال بان الواجب مفهوم احدهما بانه لو لم يكن ذلك لكان الواجب ما صدق عليه هذا المفهوم اذ لا قائل بغيرهما والتالى باطل لان ما بالفصل
صدق عليه احدهما ان اعتبر مبهما امتنع وجوده فيمتنع وجوبه وان عين كلا او بعضا خرج عن موضع النزاع اذ لا تخيير على تقديره لا يقال
الممتنع وجود المبهم فى الخارج بشرط الابهام وعدم التعيين لا لا بشرط التعيين كما فى المقام الا ترى ان النكرة موضوعة لفرد غير معين من
الطبيعة فان اخذ بشرط كونه غير معين امتنع وجوده وامتنع تعلق التكليف به وان اعتبر من حيث ذاته اعنى نفس الموضوع لا بشرط التعيين
كما هو المفهوم منه امكن وجوده وصح تعلق التكليف به فالنكرة مبهمة بالاعتبارين الا ان منشأ ابهامها على الاول اشتراط الابهام فيها و والنكرة فى
على الثانى عدم اعتبار التعيين فيها والفرق واضح على ان الاشكال الاخير متجه على تقدير ان يكون الواجب مفهوم احدهما ايضا اذ لا تخيير
فى نفس الواجب والتخيير فى الافراد لا يوجب صيرورة الواجب تخييريا والا لكانت الواجبات التعيينية المتعلقة بالطبائع الكلية تخييرية
ولا قائل به لانا نقول اما الاول فمدفوع بان التوجيه المذكور انما يتجه فيما اذا كان هناك امر واحد يصلح لان يتصف بالابهام
تارة وبالتعيين اخرى كما فى النكرة وبدون ذلك لا يستقيم قطعا وليس هنا ما يصلح لذلك سوى مفهوم احدهما فيتعين ان يكون هو
الموصوف بالوجوب وهو المطلوب واما عن الثانى فبان المراد بالواجب المخير ما صرح الشارع بالتخيير فيه او يكون التخيير فيه بين امور متخالفة
بالحقيقة وينبغى ان يراد به ما يكون كذلك اما بحسب الحقيقة او فى نظر الشارع كالاطعام والاكساء فانهما وان كانا من نوع البذل لكنهما يعدان
فى الشرع حقيقتين متخالفتين بخلاف التخيير بين اطعام زيد وعمرو فان التغاير بينهما بمجرد الاضافة وهذا لا يأتى فى الواجبات
العينية اذ التخيير بين افرادها من قبل العقل فقط او بين امور لا تخالف بينها بحسب الحقيقة وهذه التفرقة مبنية على مجرد الاصطلاح
فلا يتجه المشاحة فيها والاظهر عندى فى الفرق ان الوجوب فى الواجب المخير يتعلق بالاحاد من حيث الخصوصية المفهومية التعيينية وفى
غيره يتعلق بها الا من هذه الحيثية وانما قيدنا الخصوصية بكونها مفهومية احترازا عن اعتبار خصوص الوجود بناء على ما سنقرره فى تحقيق ان
الامر بالطبيعة فان الامر بها لا يعد واجبا تخييريا فى الاصطلاح مع تعلق الوجوب باحاد وجوداتها من حيث الخصوصية على البدلية فمثل
اكرم زيدا او عمرا واكرم فى يوم الخميس او يوم الجمعة واجب تخييرى وان لم يكن هناك تخالف بالحقيقة ومثل افعل مندوبا او واجبا ليس بواجب
تخييرى وان كانت الافراد متخالفة بالحقيقة ولا عبرة بالتصريح باللفظ لتحقق التخيير بين الواجبات العقلية كمقدمة الواجب اذا كانت
بين امور جائزة فان كل واحد منها مقدمة من حيث الخصوصية فيجب كذلك عقلا على التخيير وهذا الفرق يبتنى على ما اخترنا فى معنى الوجوب
التخييرى ولك ان تجعل الفرق اعتباريا فان الوجوب ان تعلق الى الطبيعة التى لا بدل لها سمى تعيينيا وان تعلق الى وجوداتها البدلية سمى
تخييريا هذا وفرق الفاضل المعاصر بان الكلى فى المخير جعلى منتزع من الافراد تابع لها فى الوجود كاحدها لا بدل الخلاف فى التعيينيات
فانه متأصل وعلة للافراد وسابق عليها طبعا وهو كما ترى والجواب انا نختار ان الواجب هو الجميع لكن لا على التعيين بل على التخيير فان
الوجوب كما يكون تعيينيا كذلك يكون تخييريا ووجوب الجميع بالوجوب التخييرى لا يوجب خروجه عن محل النزاع بل يصحح دخوله فيه وتحقيق هذا
المقال وتوضيح هذا الاجمال انه لا ريب ان الوجوب باعتبار كونه وجوبا ينافى جواز الترك المطلق مطلقا فيمتنع ان يكون الواجب باعتبار
كونه واجبا جائز الترك مطلقا لكنه لا ينافى جواز الترك فى الجملة فيصح ان يكون الواجب باعتبار كونه واجبا جائز الترك الى بدل كما يصح ان يكون
الواجب باعتبار كونه واجبا غير جائز الترك الى غيره مطلقا وقد جرى مصطلحهم على تسمية الوجوب الذى يشوبه جواز الترك بالمعنى المذكور

بالوجو

بالوجوب التخييري نظراً الى عدم اقتضائه تعيين الفعل ولتتمة ما لا يستوي به الجواب المذكور وجوباً بتعيينها التعيينية اياً فقولنا في تحصيل العتق
واجب لا على التعيين معناه ان العتق واجب بوجوب لا يقتضي تعيينه في الجملة وذلك المنافيه من ثبوت جواز الترك الى البواقي وليس معناه ان العتق
واجب مجرداً عن اعتبار تعيينه فانه على تقدير صحته لا يجدي نفعه ضرورة ان العتق المجرد عن اعتبار تعيينه ليس الا عتقاً **ثم اقول**
من قال ان الواجب في صورة التخيير هو احد الامور ان اراد به مصداقاً لا بعينه ورد عليه ما مر من امتناع وجوده في الخارج وان اراد به
المفهوم الحاصل في ضمن الافراد كما نص عليه الحاجبي والعضدي اتجه عليه اشكالان **الاول** انه لا يتم على القول بعدم وجود الطبايع
في الخارج كما هو الحاجبي حيث اختار المنع من تعلق الامر بالطبيعة وخص تعلقه بالافراد واحتج عليه بامتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج ثم
قد اختار في المقام ان الواجب مفهوم الاحد الحاصل في ضمن الافراد فبين ما اختاره في المقامين تدافع **الثاني** ان الطلب المتعلق بمفهوم الاحد
غير متعلق به باعتبار كونه مفهوم احد والا لامتثل باتيان غير المذكور بل متعلق به باعتبار كونه متقيداً باحد الامور المذكورة ولا ريب ان
المفهوم المقيد بكل واحد يباين المفهوم المقيد بالاخر كنفس القيد اذ قضية مباينة القيود مباينة التقييدات المقتضية لمباينة المقيدات
من حيث كونها متقيدات فان تعلق الوجوب بواحد من تلك المقيدات لا بعينه كان مبهماً وورد عليه ما مر من انه ممتنع وان تعلق بمعين
احدها عاد الكلام اليه فاتضح مما حققنا ان حصر المرجوع في الواجب التخييري الى مفهوم احد الامور غير مجد في دفع الاشكال وان طريق التخلص
منحصر فيما ذكرناه ومما حققنا في معنى الواجب يتبين ان المكلف اذا اتى بالجميع دفعة واحدة امتثل الطلب التخييري بالجميع اذ لم يكن منهياً عن
الجمع لوقوع الجميع على وجهه ولامتناع عدم الامتثال او الامتثال بالمبهم لان الامتثال امر وجودي يستدعي محلاً وجودياً والمبهم لا وجود
له او توجه البعض لانتفاء المرجح لا يقال قضية الوجوب التخييري ان لا يكون كل واحد مطلوباً حال حصول الاخر فان ذلك قضية بدلية كل واحد
عن الاخر فاذا اتى المكلف بما زاد على الواحد دفعة كان حصول كل واحد مقارناً لحصول الاخر فيلزم ان لا يكون الكل مطلوباً حال وقوعه فيلزم منه
ان لا يحصل الامتثال بها اصلاً لانا نقول نمنع المقدمة الاولى تارة ولزوم المدعى اخرى وذلك لانا ان قلنا ببقاء التكليف حال الفعل كما يراه
جماعة منعنا كون قضية التخيير ان لا يكون كل واحد مطلوباً حال حصول الاخر بل بعد حصوله والا لزم ان يؤول كل واجب تخييري الى وجوب تعييني
فيمتنع ان يقع من المكلف واجب تخييري على صفة كونه واجباً تخييرياً وهو متضح الفساد وان قلنا بعدم بقاء التكليف حال الفعل كما هو التحقيق
منعنا الاستلزام المذكور لان عدم المطلوبية حال الفعل لا ينافي حصول الامتثال به على هذا القول وانما المنافي له عدم مطلوبيته
قبله ولا ريب ان جميع افراد الواجب المخير متشاركة في كونها مطلوبة على وجه التخيير قبل حصول البعض فيصح وقوع الكل على وجه المطلوبية
وان لم تكن مطلوبية حال الحصول **تذنيب** اتضح مما قررنا ان الواجب على القول الاخر لا تعدد فيه فيظهر الثمرة بين القولين فيما لو نذر ان
يأتي بواجبات متعددة في زمان او مكان مخصوص فان ذمته تبرء باتيان الواجب بالخصال فيه على الاول دون الثاني وفي مبحث النية فانه يصح ان
يتقرب بالخصوصية على الاول دون الثاني وفي مسئلة اجتماع الامر والنهي فانه على ما قررنا يمتنع تعلق النهي التعييني باحد افراد الواجب المخير واما
على ما قرروه فيبتني جوازه وعدمه على كفاية تعدد الجهة وعدمها ومن نفى ثمرة النزاع فكانه غفل عن ذلك ولم يعتد بها **واعلم** ان الواجب التخييري
قد يطلق على ما يتناول الواجبات التعيينية المرتبة كالخصال حيث تترتب والطهارة المائية والترابية فيقال الواجب التخييري اما ترتيبي او غير ترتيبي
والحق ان هذا الاطلاق مجاز اذ لا تخيير هنالك اصلاً نعم هناك بدلية من حيث افادة الثمرة المقصودة كوقوع التكفير في الاول والاستباحة في الثاني
ولعله لهذه العلاقة اطلق اللفظ **تتميم** اذا ورد التخيير بين الاقل والاكثر فالظاهر من المقابلة في متفاهم العرف ارادة الاقل بشرط لا اي بشرط عدم الحصول عليه
الزيادة فيصح فيما اذا كان التخيير ايجابياً ان يكون كل واحد منهما واجباً على التخيير مط ومن هذا الباب التخيير بين القصر والاتمام في مواضعه بناء
على استحباب التسليم وعدم الاعتبار بالنية والتخيير بين التسبيحة الواحدة والثلاث في الركوع والسجود ونحوهما مما يقع على التدريج والتخيير بين
المسح باصبع واحدة والثلث ونحوه مما يقع دفعة ولا اشكال ح بلزوم تحصيل الحاصل ولا خروج الواجب المخير عن كونه واجباً مخيراً او لا وقوع
الترجيح من غير مرجح وذلك لان الامتثال بالاقل مع وقوع الاكثر غير معقول على التقدير المذكور وعند التحقيق لا يشتمل الاكثر على مهية الاقل
على الوجه الذي يتصف بالوجوب ومعه لا يتوجه شيء من الاشكالات لا يقال العبرة ح بمطلق الزيادة او بتمام القدر الزائد وجهان اظهرهما الثاني
لان الظاهر من المقابلة كون الاقل ماخوذاً بشرط عدم وقوع الاخر فيفسد لا بعدم ما زاد عليه مط وحيث تقوم قرينة على ارادة وجوب الاقل لا بشرط ولم يعتبر
النية في تعيين الاقل خرج التخيير عن كونه تخييراً حقيقياً فيتعين ان يكون الاقل واجباً على التعيين والزيادة مندوبة ان لم تتحد في الخارج وجوداً
كالتخيير بين مطلق الذكر وذكر خاص وكالتخيير بين مطلق الشيء ومقيده لما سنحققه من ان تضاد الاحكام يمنع من اجتماع نوعين منها في مورد واحد
والظاهر ان الامر بالاكثر ح للافضلية او يتحد زماناً مع كون الزيادة من جنس الاقل الى امر ملحد الفرد لا على التعيين كالتخيير بين اصاعاً قمح او تمر
اذا اطعمهما دفعة لما مر من وقوع كل منهما ح على وجه الوجوب فالوجه ان يكون الامر بالاكثر ح لتلقه المشترط ان شاع صورة الاتحاد في الزمان او ان
تعدد الاتحاد فالوجه ان يحمل على الاستحباب كما ان الوجه في عكسه الحمل على الوجوب ولا فرق فيما يتعين فيه الاقل للوجوب والزيادة للندب بين ان يتعاد فعله
كالتخيير بين عتق عبد وعبدين وامداد العدة بالمامعاً او على التدريج كالتخيير بين نزح ثلثين واربعين وذلك لامتناع الحمل على الوجوب اما في الصورة

الاولى فلان المكلف اذا اتى بالاكثر فقد اتى بالاقل ايضا على الوجه الذي يتصف بالوجوب فان اتصف احدهما بالوجوب بالخصوص لزم وقوع الترجيح
من غير مرجح لتساويهما في مطابقة الامر وموافقته وان اتصف كل منهما بالوجوب كان المكلف اتيا بواجبين وهذا مخالف للغرض من حيث
ان التقدير كون الاكثر احد الامرين مع انهما ان كانا واجبين تعيينيين او كان احدهما واجبا تعيينيا خرج عن محل الفرض وان كانا تخييريين فلم
مثال الاقل لا الاكثر لانه المفروض فيلزم التخيير بين الشيء ونفسه لتحققه فيه واما في الصورة الثانية فلان وقوع الاقل ان نفي بسقوط
التكليف كان فعل الاخر بعد ذلك تحصيلا للحاصل وان لم يقض به خرج عن كونه احد افراد الواجب المخير لان قضيته ذلك سقوط التكليف بحاله
ولا فرق في ذلك بين ان يكون الزيادة من جنس الاقل وغيره ولا بين ان يقع قبل وقوع الاقل او بعده وح فيتعين ان يكون الامر بالاقل للوجوب التعييني
وبالاكثر للقدر المشترك او للندب لان المركب من الواجب والمندوب راجح يجوز تركه ولو بجواز ترك احد جزئيه ولا ينافيه ما قيل من ان المركب من الداخل
والخارج خارج لان المراد خروجه من شخص ما تركب منه لا من جنسه ولا يندرج من المندوب في التخيير اذ لا معنى للتخيير بين الواجب نفسه او بدنه وبين
المندوب واذا تعذر حمل الامر بالاكثر على الاصلية ومثله ما لو ورد التخيير بين المطلق والمقيد كاعتق عبدا او عبدا مؤمنا والا فالامر كما مر هذا ما

لا
في الثاني
بين ان يقع قبله
او معه او بعده ولا في
الاول بين المعين
وغيره
خ

يساعد عليه النظر الصحيح وفي المقام اقوال اخر ومنها ان التخيير بين الاقل والاكثر مطلقا يقتضي وجوب كل واحد منهما لظاهر الامر ومنها ان الزيادة
مندوبة مطلقا لانها مما يجوز تركها ومنها ما نقله بعض المعاصرين بعد نقل القولين المتقدمين واستظهره وهو ان ما كان حصوله تدريجيا بحيث
يوجد الناقص قبل الزائد فالواجب هو الاقل لحصول الامتثال به والا فكل واحد منهما واجب لا نفرد من الواجبات اذا احطت خبرا بما بينا وقفت على
ما فيه وفي سابقيه من الضعف والسقوط

فصل ينقسم الواجب ببعض الاعتبارات الى موقت وغير موقت فالموقت

ما عين له زمن كالصلوة اليومية وغير الموقت بخلافه كالصلوة المقضية وقد يوقت بعض الواجب دون بعض كصلوة من ادرك ركعة من الوقت بناء
على ان ما اتى به خارج الوقت لا وقت له ولا بد من كون الوقت بحيث يسع لاداء الموقت فان ساواه فمضيق والا فموسع ولا نزاع في جواز الاول
ووقوعه على ما حكاه بعضهم والتحقيق ان ذلك انما يستقيم اذا حمل المساواة على العرفية او اخذ الدعوى جزئية فيصح في مثل الصوم دون مثل
الصلوة فان تحصيل المقارنة الحقيقية فيها بجزء معين من الوقت كاول الزوال دائما متعذر وتحصيل العلم او الظن به ولو مرة ممتنع عادة اللهم
الا ان يتفق في طريقه كان يكتفي فيه بمجرد عدم العلم بالخلاف واما الثاني اعني الواجب الموسع فالحق جوازه عقلا ووقوعه شرعا وخالف
في ذلك جماعة فقالوا بمنعه عقلا فمنعوا من وقوعه شرعا وحاولوا تاويل الاوامر التي بظاهرها تفيد التوسعة فخص الوجوب بعضهم باول الوقت و
اخرون بالاخر وهم بين قائل بان الاتيان به في اول الوقت نفل يسقط به الفرض كتقديم الزكوة على القول به وبين قائل بان تقديمه يقع مراعى فان
بقي المكلف فيه على صفة التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا والا كان نفلا وهذا القول بظاهره لا يستقيم على اصله من امتناع التوسعة في وقت
الواجب لان وقوع الواجب في صورة التقديم مراعى انما يتم اذا كان وجوبه فيما قبل اخر الوقت مشروطا بكون المكلف بحيث يدرك اخر الوقت بصفات
التكليف فيلزمه القول بالتوسعة على تقدير حصول الشرط اذ لم يتعين للفعل وقت غير الاخر وهذا واضح لنا على جوازه عقلا عدم ما يقتضي خلافه
لما ستبين من بطلان ما تمسك به الخصم وعدم ما يصلح له سندا وعلى وقوعه شرعا تعلق بعض اوامر الشرع بالفعل في زمن يفضل عنه كالامر باقامة
الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل اذ ليس المراد استيعابه بالفعل بتكريره فيه او بتطبيق طرفيه على طرفيه بالاتفاق بل مجرد ايقاعه فيه وجميع اجزائه
متساوية بالنسبة اليه فتعيين الاول والاخر خروج عن ظاهر اللفظ من غير دليل احتجوا بانه لو لم يتعين وقت الفعل لجاز تركه من وقت الى اخر فيلزم جواز ترك
الواجب وانه ينافي الوجوب فيتعين ان يكون الوجوب في وقت لا يجوز تركه فيه وهو اما اول الوقت او اخره اذ لا قائل بالواسطة ثم احتج من خصه
باول الوقت بانه لو كان الاخر لما برئت ذمته باداءه في الاول وانه باطل بالاجماع فيتعين الاول لكنه اذا عصى واتى به قبل خروج الوقت استحق
اول ه
العفو لما ورد من ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله لا يقال لو صح ذلك لكان المصلي في اخر الوقت قاضيا وانه باطل بالاجماع لانا نقول
عدم جواز التاخير لا يوجب صيرورة الفعل قضاء كما في صورة نذر التقديم واحتج من خصه باخر الوقت بانه لو كان الاول لعصى بالتاخير وانه باطل
بالاجماع فيتعين الاخر فان قيل يلزم ح ان لا يصح تقديم الفعل على اخر الوقت كما لا يصح لو قدم على اصل الوقت قلنا قد ثبت الصحة والجواز
هنا بالنص وغيره والتمثيل المذكور مع كونه قياسا مع الفارق منقوض بما مر من تقديم الزكوات والجواب ان معنى الواجب ليس ما يستحق العقاب على
تركه مطلقا والا لخرج الواجبات التخييرية عنه بل ما يستحق العقاب على تركه من غير بدل ولا عذر كما مر فلا ينافي جواز الترك في الجملة كتركه الى بدل كما في
المقام فان ايقاع الفعل في كل جزء من اجزاء الوقت بدل عن ايقاعه في بقية الاجزاء واما ما يقال من ان ترك الفعل في بعض الوقت ليس تركا للواجب
لان الفعل انما يجب في تمام الوقت ولا ريب في عدم استحقاق العقاب على تركه فيه ففيه انا نقول بوجوب الفعل في كل جزء فيكون تركه فيه تركا للواجب
لا محالة والبيان المذكور لو تم فانما يتم على القول بتعلق الطلب بالطبايع من حيث هي فيكون الواجب هناك امرا كليا وحدانيا لا يتصور تركه الا بتركه
المتخاصمين
بتمام الوقت وهو عندنا بمعزل عن التحقيق كما ستقف عليه واذا انهدم بنا هذا الاصل سقط ما فرعوا عليه من التفاصيل مع ان كلام المتخاصمين
قد تصدى لابطال مذهب الاخر بما فيه غنية وكفاية واعلم ان بعض من وافقنا في الحكم المذكور كالعلامة وغيره صرح بان الواجب الموسع بحكم
الواجبات التخييرية ثم منهم من جعل التخيير بحسب اجزاء الزمان فذهب الى ان معنى صل لزوال الشمس الى غروبها انه يجب اداء الصلوة في الجزء الاول

والكتاب

او الثاني او الثالث الى اخر الوقت فيجعل الفرق بينه وبين التخيير في الخصال ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهنا بين اجزاء الوقت ومنهم من جعل التخيير
بين اشخاص الفعل كالصلوة المؤداة في الجزء الاول والمؤداة في الجزء الثاني وهكذا وفرق بينه وبين التخيير في الخصال بان التخيير فيها بين الحقايق
المتخالفة وفيه بين الجزئيات المتخالفة بالتشخص فقط وعند التحقيق لا فرق بين القولين في المعنى وان عدهما بعضهم متغايرين لان التخيير تكليف
فيمتنع تعلقه باجزاء الوقت ما لم يؤخذ باعتبار ايقاع الفعل فيها فيرجع الى التخيير بين جزئيات الفعل ويتحقق الكلام في الفرق يطلب بما اسلفنا
في الواجب المخير وقد يفرق ايضا بان الواجب في الموسع اداء الفعل في مجموع الوقت من غير ملاحظة لشيء من خصوصيات الاجزاء الا على التبعية بدليل
ان لفظ الامر انما تعلق بالمجموع دون الاجزاء نعم تعلقه بالمجموع يقتضي تعلقه بالاجزاء والجزئيات على التبعية فيتحقق التخيير فيها لهذا الاعتبار
وهذا ظاهر انما يتم على القول بان المطلوب بالامر الطبيعة من حيث هي وان الافراد انما تجب من باب المقدمة وفساد ذلك واضح مما يأتي تتميم زعم بعض
القائلين بالتوسعة ان جواز ترك الفعل في اول الوقت ووسطه انما يجوز بايقاع بدله فيه وانه العزم على ادائه في الجزء اللاحق منه اما الاول
فلانه لولاه لم ينفصل عن المندوب ولا سيما اذا فاجأ المانع واما الثاني فللاجماع على عدم بدلية غيره على تقدير وجوب البدل وضعفه ظ لانه اذا صح
عدم منافاة جواز ترك الواجب الى بدل في وجوبه كما هو مبنى القول بالتوسعة فلا فرق بين مقارنة وقوع البدل لزمن المبدل منه وعدمها اذ لا
يعقل للمقارنة اثر في البدلية فيكفي بدلية الفعل في الوقت اللاحق ولا حاجة الى بدلية العزم ولا يقدح مفاجاة المانع اذ الواجب على ما يبنا
عليه التحقيق هو ما لا يجوز تركه من غير بدل ولا عذر والجهل بمفاجاة المانع عذر اذا كان مع الاذن في التاخير فلا ينافيه جواز ترك الفعل معه وقد
يستدل ايضا بان الواجب قبل الوقت جائز الترك لا الى بدل فلو جاز تركه بعد دخول وقته من غير بدل وهو العزم ايضا لساوى نسبة الواجب الى الوقت وما
قبله وضعفه ايضا ظ لان الواجب يصح فعله في الوقت ولا يجوز تركه مع العلم بمفاجاة المانع بخلاف ما قبل الوقت ثم انه قد اورد على القول
المذكور بوجهين الاول القطع بان فاعل الصلوة مثلا انما يمتثل لكونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين كما هو شان الامتثال
بالواجبات التخييرية واعترض عليه بان قصد البدلية غير لازم على تقدير ثبوتها فان هذه البدلية راجعة الى بدلية الصوم عن العتق
لا بدلية التيمم عن الوضوء وقصد وجوب جهة البدلية لا يعتبر في مثله وفيه نظر لان ليس المقصود انه يلزم قصد جهة البدلية على التقدير
المذكور بل المقصود انه يلزم ان يكون جهة الامتثال ومنشاه في الواقع كون الصلوة احد الامرين كما هو الشان في الواجبات التخييرية وان عند المورد
القطع بخلافه نعم يرد عليه ان دعوى القطع بالخلاف غير مسموعة عند الخصم وقد يجاب بان البدل هنا تابع ومسبب عن ترك مبدله الواجب
اصالة كتحصيل الظن بالواجب الكفائي فلا يلزم ان يكون الامتثال من جهة انه احد فردي الواجب المخير او لا يخفى ان العزم على هذا البيان يخرج عن كونه
واجبا مخيرا بينه وبين فعل الواجب اصطلاحا كما سننبه عليه وكلام المستدل مبني على هذا التقدير اذ لا جدوى لما ذكره في المقام فان الواجب المسبب
عن ترك واجب اخر واجب مستقل ولا يصلح للبدلية عنه كوجوب الانفاق على العبد عند ترك عتقه الواجب على وجه التخيير بينه وبين الصوم فانه
لا يصلح للبدلية عن العتق ولا اثر له في صحة مجامعة جواز تركه مع الوجوب الثاني ان قضية البدلية مساواة البدل للمبدل منه وهي منتفية هنا
لتعدد البدل دون المبدل منه وايضا لو كان العزم بدلا لسقط الواجب بعده والا لزم لزوم الجمع بين البدل والمبدل منه وهو ينافي معنى البدلية وقد
يجاب بان العزم بدل قبل التضيق لا مطلقا وهو كما ترى لان الفعل في مجموع الوقت انما يجب مرة واحدة فوقوعه في كل جزء من الوقت بدل عن وقوعه في بقية الاجزاء
فاذا كان العزم في اول الوقت مثلا بدلا عن ايقاع الفعل فيه والتقدير ان ايقاعه فيه بدل عن ايقاعه في بقية الوقت لا جرم يقوم العزم في اول الوقت
مقام الفعل في مجموع الوقت ضرورة ان البدل بدل البدل كالمبدل فيلزم ما ذكر من سقوط الواجب بمجرد العزم نعم يمكن التفصي عن ذلك بوجه اخر وهو
ان معنى بدلية العزم لا يجعله بمجرده بدلا عن الواجب بل انما ان يجعل العزم على اداء الفعل في الوقت الثاني مع ادائه فيه بدلا عن ادائه في الوقت
الاول او يجعل خصوصية الوقت الثاني مع العزم بدلا عن خصوصية الوقت الاول واطلاق القول ببدلية العزم مسامحة منه لظهور المراد ووضوح تبعد
المبدل منه على حسب تعدد البدل ولا يلزم سقوط الوجوب بمجرد العزم واعلم ان جماعة صرحوا بوجوب العزم على اداء الواجبات الموقتة وغيرها
قبل دخول الوقت وبعده عند التذكر لها والتحقيق انه لا يبعد القول بحرمة العزم على ترك الواجب او فعل الحرام للقطع بقبحه حتى ان العقلاء لو علموا
من المكلف ذلك لبادروا الى ذمه والانكار عليه ولدلالة التحريم وما ورد من انه من من الله تعالى على هذه الامة ان نية السوء لا تكتب عليهم فيمكن ان يكون
لاينافي تحريم النية لعدم تنافي وقوع المواخذة لا يقتضي نفي الاستحقاق المستفاد من العقل كاية نفي التعذيب قبل البعثة بل يمكن ما يظهر من فحوى الرواية مما
يؤكد حكم العقل واما مجرد العزم عليه بالتردد في الفعل فالقول بالتحريم فيه مشكل والوجه المتقدم لا يبسط الورود فيه وعلى تقدير القول به فلو اراد
الخصم ان يتمسك به على اثبات مطلوبه بان يقول اذا دخل الوقت فالمكلف يجب عليه احد الامرين من اداء الفعل والعزم عليه لانه ان اتى بالفعل سقط
عنه وجوب العزم وان لم يات به تعلق به وجوب العزم بناء على ما مر فالجواب عنه ان الواجب المخير ما تعلق الوجوب باحاده تعلقا ابتدائيا لا ترتيبيا ولهذا
لا يعد كل من الصوم والافطار واجبا على التخيير بل الصوم واجب تعييني على من لم يندرج في عنوان المسافر والافطار واجب كذلك على من اندرج في عنوانه والمكلف
بالخيار في التزام كل من العنوانين لنفسه وباتيانه العزم لزمه حكمه على التعيين وكذا المكلف مخير في الفرض السابق ولو على وجه التبعية بين اداء الفعل في
الجزء الاول من الوقت وبين تركه فيه واداءه في الجزء الثاني منه وهكذا الى ان يتضيق الوقت فاذا تركه في اول الوقت لزمه حكم من عليه واجب من وجوب

العزم على ادائه لا انه مخير اولا بين الفعل والعزم عليه ومثله الكلام في تحصيل العلم تهيأ عند فعل الواجب الكفائي او الظن به حيث يعتبر وبما قررنا
يظهر فساد ما يتوهم من ان التخيير بين العزم وفعل الواجب ثابت بالنظر الى ما هو الواجب الاصلي من الطاعة والانقياد لحصولها بكل منهما ووجه فساده بعد
ابتنائه على مقدمة غير ثابتة اعني القول بوجوب العزم هو ان احد الواجبين اذا كان وجوبه مستندا الى ترك الاخر لا يلزم ان يكونا مخيرين بل يجوز ان يكونا
مترتبين غاية الامر ان يكون وجوب احدهما مشروطا بعدم الاخر وذلك لا يحقق التخيير اذ كان مطلوبية احدهما في مرتبة مطلوبية الاخر تنبيهات
الاول اذا ظن المكلف بنفسه السلامة فاخر الواجب الذي وقته العمر عمدا او وقته ففاجأه الموت ومانع غيره لم يعص بتركه بناء على ما يقتضيه الموسع الواجب
اصول المذهب من جواز التاخير ولحال هذه لوضوح فتح القضاء على تقدير التجويز وفصل الحاجبي في ذلك فذهب الى انه يعصي فيما وقته العمر دون الموسع
ووافقه العضدي في ظاهر كلامه وعلل العصيان في الاول بانه لو لم يعص لخرج الواجب عن كونه واجبا وعدمه في الثاني بان التخيير جائز له فلا يعصي بالجائز وان
لا يتوقف شرط الجواز سلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم بها فيؤدي الى التكليف بالمحال هذا كلامه ولا يخفى ان قضية صحة كل من تعليليه فساد حكم الاخر فان
لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا لو صلح دليلا على العصيان في الاول لقضى به في الثاني ايضا وجواز التاخير لو نهض دليلا على عدم العصيان في الثاني
لاقتضاه في الاول ايضا فالفرق تحكم منه مضافا الى ما يرد على ظاهر الاول من ان عدم العصيان بتركه لعذر لا يقدح في الوجوب وعلى الثاني بان جواز
التاخير ليس بتكليف حتى يلزم من تعليقه على ما لا يمكن العلم به التكليف بالمحال ولو تعلق بان تعليق الجواز على ما لا يمكن العلم به هو تكليف قطعا يوجب تعليق هذا الجواز ايضا على ما لا يمكن العلم به
لتوجه عليه بان ذلك انما يوجب التكليف بالمحال اذا تعين عليه التاخير واما اذا جاز فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة والتكليف بالمحال انما
يصدق حيث يستحيل الامتثال ولو نزل تعليله الاول على مذهب الاشاعرة من جواز التكليف بالمحال ناقضه من اجابه عما اورده على تعليل الثاني
هذا كله مناقشة معه في الدليل واما اصل الدعوى فلا اشكال فيما ذكره في الموقت امكانا ووقوعا وقد اتضح وجهه مما ذكرناه واما ما ذكره في
غير الموقت فمما لا دليل على وقوعه قطعا واما امكانه فمتجه على مذهب الاشاعرة وبالحجة بناء على اصول العدلية ايضا كما اشرنا اليه في مبحث
الفور وتنقيح المبحث ان قضية التوسعة الواقعية جواز التاخير الواقعي وكلاهما مشروط ببقاء التمكن واقعا ثم عند جهل المكلف بالشرط لا يخ
اما ان يجعل له حكم في الظاهر من جواز التعجيل مطلقا فيعصي بالتاخير مطلقا فلا يعصي به مطلقا او لا يجعل له في الظاهر حكم فيناط حاله بالواقع فان صادف او جواز التاخير مطلقا
تركه عدم التمكن عصى والا لم يعص وهذا القسم في الحقيقة واسطة بين القسمين الاولين اذ لا يبقى فيه عصيانه على الاطلاق ولا عدم عصيانه على الاطلاق
بل عصيانه على تقدير وعدم عصيانه على تقدير وقضيته جواز وقوع كل من القسمين اذ لا يعقل للانضمام مدخل في الجواز نعم يحكم العقل بوجوب
المسارعة الى الفعل عند ظن الفوات او خوفه وجوبا ظاهريا وان لم يتحقق الفوات واقعا دفعا للضرر المخوف كما انه يحكم بعدم وجوبها
عند ظن السلامة او العلم بها فلا يتم القول بنفي الوجوب الشرعي في الاول والجواز الشرعي في الثاني عند من يلتزم بالملازمة بين حكم العقل والشرع
مطلقا وذلك واضح ثم اعلم ان الوجوه المذكورة لا تختص بالمقام بل تجري في غيره ايضا كما لو اشتبه المحرم بالجائز فيجوز ان يكلف في الظاهر اما بحمل
كونه الحرام فيعصي بارتكاب البعض وان لم يصادف الحرام وان تاكد التحريم مع مصادفة المحرم وان يكلف به مع الرخصة في ارتكاب بعض لا بقطع
منه بارتكاب المحرم فلا يعصي به وان صادف المحرم وعدم العصيان بفعل المحرم لعذر لا ينافي التحريم كما مر في الوجوب وان لا يجعل له في الظاهر حكم بل يحال
حاله الى الواقع فيعصي ان صادف المحرم ولا يعصي ان لم يصادفه على حسب ما مر الثاني يتضيق الموسع بتضيق وقته او بتضيق زمن التمكن منه
ويشاركه غير الموقت في الثاني لكن في المقامين تفصيل يعرف من الفصل الاتي وطريق ذلك العلم او الظن بل مطلق الخوف في وجه فلو خالف
انكشف الخلاف ثم باجزائه وبقي على الوقت ان تقدمه ونسب القاضي الخروج الوقت وصيرورته قضاء لو وقع بعد وقته المعين له في الشرع
بحسب ظنه قال العضدي ولا خلاف معه في المعنى لانه يريد وجوب نية القضاء وهو بعيد اذ لم يقل به احد وانما النزاع في التسمية وتسميته اداء اولى الاولى
ثم اورد عليه النقض بالواجب الموسع اذا اخر المكلف معتقدا ضيق الوقت قبل دخول الوقت ثم انكشف له بقاء الوقت فانه يعصي ويبقى الفعل اداء في
الوقت اداء بالاتفاق وفيه نظر ظاهر واعلم انه قد يختلف كيفية الواجب الموسع بحسب اختلاف احوال المكلف فكان مرجعه الى اختلاف حالتي
العجز والقدرة فيتضيق عليه بحسب تضيق زمن اداء الكيفية الواجبة المنوطة بالقدرة كما اذا علم المكلف بانه لا يتمكن بعد تاخير الصلوة عن بعض
الوقت من ادائها بالطهارة المائية او الطهارة الخبثية او القيام او غير ذلك فانها تتضيق عليه قبله مقدار ادائها بالكيفية الواجبة وان بقي زمن
الاداء الى اخر الوقت مع بقاء التمكن كما يظهر اثره في النية عند التاخير وفي عدم جواز التاخير عن الوقت وان ادى الى غير ذلك كالقصر والاتمام
المستند الى حالتي السفر والحضور فلم يتعين عليه احدهما بخصوصه بمجرد دخول الوقت بل يراعى فيه حال الفعل جريا على ظاهر الخطاب وما يتوهم من انه يستصحب ما وجب عليه اول
الوقت من قصر او اتمام وان انتقل الى حالة اخرى فضعيف **فصل الحق ان الوجوب في الواجب الكفائي يتعلق بكل واحد**
ويسقط بفعل البعض وفاقا للمحققين وقيل بل يتعلق ببعض غير معين وقيل بل بالمجموع من حيث المجموع لنا انهم اذا تركوه اثم كل واحد منهم واستحق
الذم والعقاب عليه بشهادة العقل والعادة وهو دليل الوجوب عليهم واما سقوطه بفعل البعض فلانه مفاد الخطاب الدال على الوجوب الكفائي و
الاجماع حجة من قال بانه يتعلق ببعض غير معين وجوه مرجعها الى وجهين الاول اية النفر حيث دلت بظاهرها على وجوب النفر على خصوص
طائفة غير معينة من الفرقة ولا مانع من حملها على ذلك الا الابهام وهو لا يمنع من تحققه في الواجب المخير وقد قلتم بجوازه وكذا الكلام في بقية الوارد

واجب

واجيب بالفرق بين المقامين فان تكليف واحد غير معين في نفسه غير معقول بخلاف تكليف معين بشيء غير معين فانه لا باس به فيجب حمل الاوامر ونظايرها على خلاف ظاهرها وهو انه يجب على الجميع وتسقط بفعل البعض جمعا بين الدليلين والتحقيق ان الوجوب هنا كالوجوب في المخير فكما ان الوجوب هناك مشوب بجواز الترك الى بدل بفعله المكلف به يمتاز عن الوجوب التعييني فكذا الوجوب هنا مشوب بجواز الترك الى بدل بفعل غيره وبه يمتاز عن الوجوب العيني نعم يعتبر هنا ان يكون البدل واجبا على الاخر ايضا كما لا يرد النقض بجواز اداء الدين فانه عيني لسقوطه باداء المتبرع وان لم يجب عليه عند التبرع وشبهه وذلك لان وجوبه على المديون وان كان مشوبا بجواز الترك الى بدل هو فعل المتبرع مثلا لكن لا يجب على المتبرع ولو وجب عليه كما في الفرض المذكور فليس وجوبه مشوبا بجواز الترك الى بدل هو اداء المديون مثلا بل مشروط بتمكنه ومنه عدم سبق المديون او غيره به ان كان التبرع منه ومعه ينكشف عدم الوجوب ان انكشف عدم التمكن لامتناع المشروط عند عدم شرطه وان انكشف فساد ظنه في بقائه كان سقوطه عنه لعدم الجهل لا لكونه جائز الترك الى فعل غيره كما في ساير الواجبات العينية الموسعة وبالجملة فالواجب الكفائي هو الواجب الذي يتعلق بمتعين فصاعدا على وجه يجوز تركه لكل واحد عند قيام الاخر به ومما حققنا يتبين ان السقوط بفعل البعض هو مقتضى الخطاب وليس فيه خروج عن الظاهر وانه يكفي في جواز الترك الواجب الكفائي العلم بقيام الغير به في زمن يجوز تاخيره اليه وان علم بارتفاع تمكنه قبله وكذا الكلام في الواجبات العينية التي يجوز تركها الى بدل ان ثبت جواز تركها كذلك ثم الظاهر عدم جواز التعويل على الظن في ذلك الا حيث قام الدليل على اعتباره كشهادة العدلين واخبار الوكيل وما اشبه ذلك وعند التحقيق ليس التعويل على ذلك من حيث افادته للظن بل من حيث التعبد الشرعي كما لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض والفرض انه يسقط واجيب بانه لا مانع من سقوط الواجب بفعل البعض اذ حصل به الغرض ومنع ذلك مجرد استبعاد الاستشهاد عليه مع ثبوت نظيره في الشرع كسقوط ما في ذمة زيد باداء عمرو والتحقيق في الجواب ما عرفت وحجة من قال بانه يتعلق بالمجموع من حيث المجموع انه لو وجب على كل واحد لكان سقوطه بفعل البعض نسخا لكونه رفعا للطلب بعد تحققه والنسخ يستدعي ورود خطاب جديد واذ ليس فليس فلا يجب على كل واحد واما لو تعلق بالمجموع فلا يتسرى الى الاحاد الا بالعرض فيكون الاثم ايضا للمجموع ويتسرى الى الاحاد بالعرض والجواب ان النسخ ليس رفع الطلب مط بل اذا كان ظاهرا في البقاء والاستمرار وليس مقتضى الخطاب في الكفائي بقاؤه بعد قيام البعض به حتى يكون رفعه نسخا ثم لو ترك الجميع فعقاب المجموع دون الاحاد غير معقول ومع عقابهم يثبت المط والنسخ يستدعي موضوعين ونحو لا موضوع هنا مجموعا يصح تعلق التكليف به او ترتب العقاب عليه سوى نفس الاحاد **فصل** لا خفاء في ان الامر على ما تقرر عندهم يشتمل على جزء صوري يدل على طلب الايجاد والنسبة وعلى جزء مادي يدل على المعنى المامور به اي المامور بايجاده وقد اختلفوا في ان المعنى المامور به هل هو الطبيعة او الفرد فذهب الى كل فريق والمختار هو الاول **لنا** تبادر الطبيعة منها وقد مر انه علامة الحقيقة وان المشتقات ماخوذة من المصادر المجردة عن اداة التعريف والتنكير وهي حقيقة في الطبيعة من حيث هي بحكم التبادر مضافا الى ما عزي الى السكاكي من حكاية الاتفاق عليه فيتعلق بها مدلول الهيئة من طلب الايجاد واذا ثبت ان مدلول الامر يدل على طلب ايجاد الطبيعة من حيث هي فلا يصلح للمنع من الحمل على ظاهره الا ما تخيله الخصم وسنبين فساده **احتجوا** بان الطبيعة من حيث هي يمتنع وجودها في الخارج لما تبين في محله من امتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج فيمتنع تعلق التكليف بها فيتعين ان يكون المطلوب به الفرد **والجواب** منع المقدمة الاولى فان التحقيق امكان الوجود الكلي الطبيعي في الخارج كما عليه معظم المحققين وبيانه موكول الى فنه **واجاب** الفاضل المعاصر بعد التنزل عن الاصل المذكور بان من ينكر وجود الكلي الطبيعي في الخارج لا ينكر وجوده في العقل وان العقل ينتزع من الافراد الخارجية باعتبار ذواتها او بانضمام امور طارية عليها مفاهيم كلية لها نوع اتحاد مع الافراد فنقول ح لا مانع من تعلق الطلب بذلك المفهوم الكلي وان امتنع وجوده في الخارج لان امتناعه مبني على التدقيقات الحكمية واهل العرف يفهمون من تلك الخطابات ان المطلوب ذلك المفهوم الكلي من غير عبرة بخصوصيات الافراد ويزعمون امكان وجوده في الخارج في ضمن الفرد ولا ريب ان الخطابات الشرعية تحمل على حسب ما يفهمه اهل العرف لا على ما يقتضيه التدقيقات الحكمية هذا محصل كلامه اقول لا خفاء عند اولي الانظار المستقيمة ان تكاليف الشارع انما تتعلق بما يصح تعلقها به واقعا لا بما يصح في زعم اهل العرف فالطبيعة من حيث هي اذا امتنع في الواقع تحققها في الخارج امتنع تعلق التكليف بها لانه تكليف بالممتنع وهو مما يقبح صدوره عن الحكيم العالم وزعم اهل العرف امكان حصولها في ضمن الفرد لا يؤثر في رفع الاستحالة والقبح بعد علم الامر بخلافه وهل ذلك الا كطلب ابيضاض الجسم حقيقة اذا زعم اهل العرف انه مما يمكن ابيضاضه مع انه قد تقرر في محله انه مح نعم يجوز ان يكلف بايجاد ما يزعم ان الطبيعة موجودة فيه او يزعم انه ابيضاض الجسم لكنه يرجع في الحقيقة الى الامر بالفرد لا بالطبيعة وبابيضاض اللون والشكل لا الجسم نعم ما ذكره انما يتجه اذا اريد تعلق الطلب بالطبيعة باعتبار نفسها واما اذا اريد تعلقه بها باعتبار ما تصدق عليه من الافراد فلا **اذا تقول** كلام المجيب مبني على الوجه الاول اذ الوجه الثاني يرجع الى تعلق الطلب بالافراد دون الطبيعة ومعه يتم مقتضى الخصم **واعلم** انه قد اشتهر في العباير والالسنة ان الاحكام الشرعية لا تبتني على التدقيقات الحكمية والعقلية بل تتنزل على حسب الافهام العرفية ولهذا الكلام تحقيق وهو ان من الافراد والاجزاء ما يكون فرديته وجزئيته بحسب العقل دون العرف حتى انهم لا يفهمون من الفاظها في المحاورات ما عدا ذلك الفرد وذلك الجزء كما في لون النجس اذا تخلف في جسم طاهر فانه لا ينفك عن اجزاء صغار متخلفة من ذلك النجس بناء على امتناع انتقال العرض وان حصوله ليس بالاعداد او علم ذلك في خصوص مورد كما في الدخان المتصاعد عن النجس والبخار الحاصل منه

الفرد وهو المطلوب

فانهما لا ينفكان عن اجزاء متمايزة جدا من العين البحث عند التحقيق والتدقيق الى غير ذلك مع ان اهل العرف لا يعدونها اجزاء منها ففي مثل ذلك لا يحمل اللفظ الا على حسب ما يتفاهمه اهل العرف وقس على ذلك الحال في نظائره كوحدة الموضوع وتعدده وبقائه وانعدامه في جريان الاستصحاب وعدمه الى غير ذلك وليس المراد ان التدقيقات العقلية اذا اقتضت بامتناع شيء لم يعبأ بها لمخالفتها اهل العرف لها فان ذلك ربما يؤدي الى هدم اساس الشريعة ثم انه اورد على القول المذكور ايرادين احدهما انه يلزم منهم كون اكثر خطابات الشرع مجازات حيث اطلق اللفظ الموضوع بازاء الطبيعة من حيث هي واريد به الفرد ويمكن دفعه بان الامر على هذا لا يستعمل الا في طلب الافراد فلا يكون موضوعا لغيره ولو سلم فاللازم صيرورته منقولا اليه بالاستعمال والهجر فان قيل يمكن دفعه ايضا بان اطلاق الكلي على الفرد انما يوجب التجوز اذا اطلق واريد به الفرد من حيث الخصوصية واما اذا اطلق واريد به الفرد من حيث تحقق الطبيعة الكلية فيه واريد خصوصية الفرد من قرينة خارجية كامتناع تعلق الحكم بالطبيعة من حيث هي لم يلزم ذلك قلنا هذا انما يتم على القول بوجود الطبايع في الخارج كما هو المختار واما على القول بعدمه كما يراه الخصم فلا اذ لا تحقق للطبيعة ح في ضمن الافراد حتى يطلق عليه اللفظ باعتباره الثاني ان الدليل المذكور انما يفيد ان المطلوب هو الفرد في الجملة فان عين كان تحكما وان اعتبر فردا ما بقي الاشكال لانه كلي ايضا وفيه نظر لانا لا نسلم ان فردا ما كلي بل جزئي مردد وتوضيح ذلك ان الماهية تعتبر تارة من حيث هي وهي بهذا الاعتبار اذا وجدت في العقل كانت صالحة للصدق على كثيرين فهي كلي بلا اشكال وتارة من حيث تحققها في ضمن فرد بخصوصه وهذا جزئي بلا اشكال واخرى من حيث تحققها في ضمن احد الافراد لا على التعيين وهذا ايضا جزئي لان الماهية ح ماخوذة مقيدة بقيد التشخص المانع من الشركة والصدق على كثيرين الا ان تقييدها بكل تشخص تقييد ترديدي لا تعييني وذلك لا يصيرها كليا الظهور ان هذا المفهوم لا يتم الا باخذ تشخص من التشخصات لا يحتمل الصدق على غيره وان كان التقييد بكل تشخص غير لازم على التعيين ووصف الجزئية انما يعرض للماهية من حيث تقييدها بالتشخص ولا مدخل لكون التقييد تعيينيا في ذلك فتبين من تحقيقنا هذا ان النكرات من المفردات المنونة بتنوين التنكير وما في حكمها والمثنى والمجموع جزئيات وليست بكليات كما سبق الى كثير من الاوهام ولو كان مدلول النكرة الماهية المقيدة بمفهوم الفرد دون مصداقه لامتنع افادتها المعنى البدلي ضرورة ان الكلي المقيد بكلي اخر كلي ثالث يتساوى نسبة صدقه الى جميع افراده من غير بدلية لامتناع وجود كلي في افراده بطريق البدلية لكن هذا البيان بظاهره كما ترى انما يتجه على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فلا يلائم مقالة الخصم بل الوجه في توجيه كلامه ان يقال مفاد النكرة عند هذا القائل كل واحد من الافراد على وجه يجوز قيام الاخر مقامه في كونه مفاد اللفظ ومتعلقا للحكم او يقال ليس المراد بالفرد مفهوم الفرد باعتبار كونه هذا المفهوم بل باعتبار ما صدق عليه وهو جزئي قطعا فيرجع التكليف على هذا الى مطلوبية مصداق فرد من الماهية لا على التعيين فالامر بعينه الماهية الملاحظة حال افرادها ويامر بكل واحد منها على البدلية فيكون بمنزلة الواجب المخير وان فارقه ببعض الوجوه المتقدمة ككون التخيير في التعييني بين متفق الحقيقة وفي التخييري بين مختلفها او كون التخيير في التخييري مصرحا به لفظا وفي التعييني مستفادا من قرينة العقل واما على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فهناك فرق اخر من حيث ان الطلب هنا في نفسه غير مشوب بجواز الترك الى بدل وانما المطلوب ماخوذ من حيث التقييد على البدلية بخلاف الواجب المخير فالبدلية ماخوذة هنا في تمامية المطلوب وفي الواجب المخير في تمامية الطلب ولو سلم تساويهما في المعنى فليس في عدم تحريرهم للنزاع الذي سبق في الواجب المخير فيه ما ينافي ذلك كما زعمه المورد المذكور اذ عدم النقل هنا لا يقتضي العدم لجواز ان يكون احالته الى ذلك المبحث ولو سلم فلعل اكثر القائلين بهذا الحكم متفقون على بعض تلك الاقوال فخصوا تحرير النزاع بغيره ثم اعلم انا نفرق بين ما تعلق به الامر اعني مفاد اللفظ باعتبار الهيئة وبين ما تعلق به الطلب فالامر عندنا لا يتعلق الا بالطبيعة من حيث هي على ما عرفت تحقيقه وتوكيده بيانا وتوضيحا ان فردية الطبيعة على ما تقرر في محله انما يكون بانضمام الوجود اليها اذ الطبايع باسرها كليات ولا يحصل من انضمام كلي الى كلي الا كلي ثالث فتعلق الامر بالفرد على الحقيقة يؤدي الى طلب تحصيل الحاصل وهو مح وان اول بان المراد ما هو فرد بانضمام الوجود المطلوب اليه فهو التزام في الحقيقة بتعلقه بنفس الطبيعة كما لا يخفى واما الطلب فلا يتعلق الا بالفرد وهو الايجاد الخارجي الذي هو عين الوجود الخارجي بحسب الذات وان غايره بحسب الاعتبار وهو فرد للوجود المطلق اعني مفهوم الكون المصدري وليس المطلوب هنا المفهوم اذ ليس تحصيل الطبيعة به ولا قدر امشترك بين احاد الوجود لانها متباينة الحقايق على ما تحقق في محله فالامر يجعل مفهوم الوجود والايجاد الة لملاحظة افراده الخارجية التي هي مجهولة الكنه ويطلب كل واحد منها على وجه يجوز تركه الى اخر وجملتها على حسب ما يتعلق به قصده ثم هذا كله انما يجري على ما هو التحقيق عندنا في مدلول الامر من انه طلب ايجاد الطبيعة واما اذا قلنا بان المطلوب به الحقيقة الخارجية او الحقيقة المقيدة بالوجود الخارجي فان فسر الفرد بالطبيعة المقيدة بالتشخص كما هو التحقيق فيه فالمطلوب بالامر نفس الفرد وان فسر بالمجموع المركب من الطبيعة والتشخص فالمطلوب بالامر امر ثالث غير الطبيعة من حيث هي وغير الفرد وهي الطبيعة المقيدة **فصل اختلفوا في جواز الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه** فاجازه اكثر المخالفين حتى ان من متاخريهم من اجازه مع علم المامور بالانتفاء ايضا لكن جماعة منهم نقلوا الاتفاق على عدم الجواز ح وذهب اصحابنا الى عدم جوازه ما لم يكن الامر جاهلا فيخرج عن عنوان المبحث و التحقيق انهم ان ارادوا بالشرط شرط الامر اي شرط وقوعه وصدوره بارجاع ضمير اليه ما خوذا بهذا الاعتبار فلا اشكال في

انتفاء

انتفاء الامر عند انتفاء الشرط بل لا اشكال في امتناعه عند امتناع الشرط وكذا لو اخذ الامر بشرط عدم الشرط ووجهه واضح ضرورة ان
المشروط عدم عند عدم شرطه فيكون المراد بالجواز حينئذ الامكان وبعد سعده والحق في الصورتين الاخيرتين عدم الجواز وفي الصورة الاولى الجواز
مع عدم الوقوع ولا فرق في ذلك بين تفسير الامر بالامر الواقعي والظاهري والصوري ولا بين الامر المطلق والمشروط وشيء من ذلك لا يحتمل
النزاع ولا يصلح له المقام كما لا يخفى فلا سبيل الى تنزيل كلماتهم عليه ولو اعتبر النزاع ح بالنسبة الى الامر الظاهري او الصوري والشرط بالنسبة الى
الامر الواقعي او اعتبر النزاع بالنسبة الى الامر المشروط والشرط بالنسبة الى الامر الواقعي كان بعيدا عن ظاهر اللفظ جدا ومع ذلك فهو راجع الى
ما سيأتي وكذا يرجع اليه ما لو اريد بشرط الامر شرط تعلقه وان ارادوا بالشرط شرط الشيء المامور به بارجاع ضميره اليه فهو اقرب اليه
لفظا فح ان اراد المانعون ان علم الامر بانتفاء شرط المامور به اي شرط التمكن منه يوجب ان لا يجوز الامر بالمشروط على الاطلاق بالنسبة
الى الشرط الذي علم الامر انتفائه فالحكم على مذهب العدلية منجز والوجه فيه متضح وسوضح التكليف بالمح نعم يتأتى الحكم بجوازه ذلك حيث يستند
انتفاء الشرط الى المكلف عند من اجاز التكليف بالمح والحال هذه بل قد التزموا بوقوعه مع علم المامور به ايضا فقالوا بان من ترك المسير
الى الحج الواجب مامور بالحج وان ارتفع تمكنه منه ويمكن تخصيص نزاعهم هنا بغير ذلك بل نقول لا يختص الحكم بصورة العلم بانتفاء الشرط بل
حال العلم او الجهل بوجود الشرط ايض لا يجوز الامر بالمشروط على الاطلاق بالنسبة اليه بمعنى ان يامر به ولو على تقدير ان لا يوجد الشرط المعلوم
او المجهول وجوده لا نه ايض تكليف بالمح وهو بط وان لم يكن فيه حرج على المكلف لقطع العقل بكونه سفها ولا يذهب عليك ان
حمل كلمات المخالفين على تجويز مثل ذلك بعيد بل غير سديد كما يشهد به حججهم الاتية كيف والحكم بالجواز على ما عرفت مبني على جواز التكليف
بالمح وكثير منهم لا يقولون به على ان القائلين به لا يقولون بوقوعه على ما قيل وهم في المقام قائلون بالوقوع ولو ارادوا بالشرط في الفرض
المذكور شرط وجوبه رجع الى القسم السابق وقريب من ذلك ما لو ارادوا المنع من جواز الامر الفعلي الى ان ينكشف انتفاء الشرط للمامور
او الى زمن الانتفاء بمعنى ان يكون المامور في عهدة التكليف بالمامور به حقيقة والى احد الغايتين ويكون البلوغ اليهما مسقطا
للتكليف الواقعي لا كاشفا عن عدمه في الواقع والى ثبات مثل هذا يرشد حجج المخالفين كما لا يخفى لمن تدبرها لكن لا يساعد عليه ظ ما وقفنا
عليه من كلمات اصحابنا كما يظهر من احتجاجهم على المنع واجوبتهم عن حجج الخصم وعند التحقيق يتفرع الكلام في ذلك على مذهب العدلية
على الكلام في ان معنى الطلب هل هو الارادة او غيرها فلا يستقيم القول بالجواز هنا ممن لا يرى المغايرة هناك او التزم فيه بالاستلزام و
مرجع الشرط ح الى شرط بقاء التكليف وسيأتي التنبيه على ذلك في مباحث النسخ وان ارادوا ان العلم بانتفاء الشرط اي شرط التمكن
من المامور به او شرط مطلوبيته بذلك الامر يوجب عدم جواز الامر بالمشروط ولو بتعليقه على تقدير وجود الشرط المعلوم عدمه
كما يظهر من السيد وغيره كصاحب المعالم بل يظهر منهما المنع حال تمكن الامر من استعلام الحال ايض فان ارادوا انه في نفسه غير جائز فمم
اذ لا ريب في ان الفعل قد يكون بحيث لو وجد الشرط لكان مطلوبا وظ ان مفاد الامر به على وجه الاشتراط لا يزيد على ذلك فلا باس
بالكشف عن ذلك المعنى بطريق الامر مع التعليق ولا فرق في ذلك بين التصريح بالاشتراط حال الامر او بعدها او التعويل على دلالة
العقل وان ارادوا ان الامر حال العلم بعدم الشرط مما لا فائدة فيه فيكون سفها فهو على اطلاقه مم اذ قد يترتب عليه فوايد كما سيأتي
التنبيه عليها وتسرية المنع الى الجاهل المتمكن من تحصيل العلم بالشرط على الاطلاق واضح فساده اذ قد يكون الامر بالشرط اسهل من الاستعلام
فيرجح عليه واما ما تمسك به السيد من ان الشرط انما يحسن ممن لا يعلم العواقب فلا نرى منه ذلك الا مجرد دعوى اذ لا شاهد له عليه لا عقلا
ولا نقلا وقد ورد التعليق على الشرط في الكتاب في مواضع كثيرة كقوله تع ان كنتم جنبا فاطهروا وان ظننا ان يقيما حدود الله وان
اردتم استبدال زوج وان كان ذو عسرة الى غير ذلك وكان السيد يخص الدعوى بما اذا انتفى الشرط مط واما اذا انتفى بالنسبة الى البعض
او في بعض الاحوال فلا مانع هنا من ذكر الشرط لتشخيص المكلف او تعيين محل الحكم فلا يرد عليه النقض بالايات المذكورة واحتجاج الفاضل
المعاصر على المنع بلزوم التكليف بالمح غير مستقيم على هذا التقدير وانما يلزم ذلك لو كان الامر مط ثم لا فرق في ذلك بين ان يكون الشرط
مقدورا للمكلف او لا كامر من يعلم الامر انه يسافر في اثناء النهار او لا يتمكن من الصوم بالصوم واما لزوم الكفارة في بعض الصور فلا
ينافي الاشتراط الكاشف عن عدم الامر به واقعا لجواز ان يكون ذلك على التجري او على ترك الامساك الواجب قبل حصول المانع ولا
دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم المامور به بالامر الواقعي في الحاق شرط عدم النسخ بما مر وجه هذا كله اذا حمل الامر في
عنوان النزاع على الامر الحقيقي كما هو الظ واما اذا حمل على الامر الصوري كما استظهره بعضهم من كلماتهم فح للحكم بجوازه وجه
وللجواز اقرب على ما يساعد عليه الاعتبار لا انتقال الامر على ما ذكرت في التقدير المتقدم يتوقف على شرط لا يتحقق له فينتفي بانتفاء
شرطه فلا يكون امرا حقيقيا اذ المعدوم لا حقيقة له بل يكون امرا صوريا فيتحد الوجهان لانا نقول معنى كون الامر حقيقيا على تقدير
حصول الشرط انه لو تحقق الشرط تحقق الامر لان الامر يتحقق بدون الشرط فان ذلك محل بمعنى الاشتراط والفرق بين الامر الحقيقي
بهذا المعنى والامر الصوري ان معنى الامر مقصود حقيقة على الاول وهذا لزم اعتبار الشرط واما الامر الصوري فلا يتعلق القصد فيه
بطلب شيء اصلا بل المقصود فيه انما هو ابراز صورة الامر ليتوهم المخاطب انه امر حقيقي ليترتب عليه ما هو المقصود من التخويف او
الاختبار او شبهه وهذا مما لا حاجة فيه الى اعتبار الاشتراط اذا عرفت هذا فنقول حجة المجوزين وجوه الاول انه لو لم يجز ذلك لما

عصى احد والتالي باطل بالضرورة اما الملازمة فلان كلما لم يوجد بعد انتفى بعض علته التامة واقله ارادة المكلف فيمتنع وح فلا تكليف فلا عصيان
والجواب ان ذلك خارج عن موضع النزاع اذ البحث في شرائط الوجوب والارادة من شرائط الوجود وامتناع الفعل لعدم الارادة لا يوجب سقوط التكليف في
العصيان لان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار نعم ربما امكن توجيه الدليل المذكور على مذهب الاشعري الثاني انه لو لم يجز لما علم احد بانه مكلف والتالي
باطل بالضرورة بيان الملازمة ان المكلف حال الفعل وبعده ينقطع عنه التكليف وقبله لا يعلم به لجواز ان لا يتحقق بعض شرائطه فيمتنع فلا يكلف به
فلان قيل قد يحصل العلم قبل الفعل كما في الموسع اذا اجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف في نقض الملازمة قلنا نفرض وقت الموسع
زمانا زمانا فكل جزء اما ان يقارن زمن الفعل او يتاخر عنه او يتقدم عليه ولا تكليف على الاولين ويحتمل على الثالث ان لا يبقى بصفة التكليف
فلا يعلم به والجواب انه ان اريد بالتالي عدم العلم بالتكليف الظاهري فالملازمة ممنوعة اذ تجويز عدم البقاء بصفة التكليف لا يقدح في استصحاب البقاء
المثبت للحكم الظاهري بل ربما نكتفي في ثبوت الحكم الظاهري بمجرد تجويز التمكن وان لم يساعده الاستصحاب وان اريد به عدم العلم بالتكليف الواقعي
فبطلانه ممنوع ودعوى الضرورة فيه مكابرة ويمكن ان يحتاج ايضا بمنع الملازمة اذ قد يحصل العلم لاحاد الناس اذا كان زمن الفعل يسيرا وكانت
شرائطه مبذولة له وكان ذا خبرة بالبقاء او يحصل العلم باخباره او نحو ذلك لكن هذه فروض نادرة يكاد مبنى الاستدلال لا يتمشى عليها الثالث
انه لو لم يجز لما علم ابرهيم بوجوب ذبح ولده اسمعيل والتالي باطل اما الملازمة فلانتفاء شرط الوجوب حال الفعل اعني عدم النسخ وامتناع الخطاء في
علم الانبياء واما فساد التالي فلانه لو لم يعلم لما اقدم على الذبح ولم يحتج الى فدائه وقد اجيب عنه بالمنع من بطلان التالي لانه لم يؤمر بنفس الذبح بل بمقدماته
المخصوصة واما الفداء فلعله عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او بعض مقدماته اذ لا يلزم ان يكون الفداء من جنس المفدى واعترض عليه بعض المعاصرين
بان ذلك لا يليق بان يمتحن به مثل ابرهيم واسمعيل ويشتهر بالفضل والوارد من ان المراد بذبح عظيم هو الحسين وفيه ان الامتحان والفضل انما
يتحققان على تقدير عدم الذبح بتوطين النفس عليه وهو كما يتحقق في الامر به كذلك يتحقق بما يدل عادة على الامر به كالامر بمقدماته التي لا يؤتى
بها في العادة الا له والرواية غير واضحة الدلالة على المقصود مع انها بظاهرها مطروحة لدلالتها على انحطاط رتبة الحسين عن رتبة اسمعيل وهو خلاف
المذهب الا ان يراد بالفداء مجرد البدلية او يجعل الباء للسببية لا للتعدية وكلاهما بعيد ثم قال واما تصديقه الرؤيا فمعناه بقوله اني اذ يحمل ولا بد
من التاويل فهو اولى انتهى وتوضيحه ان الذي صدر منه لم يكن الا مقدمات الذبح وح فظاهر التصديق بناء على ظاهر الاخبار بوقوع الذبح منه في المنام ان تصديق في الاول؛
الرؤيا عبارة عن جعلها صادقة مطابقة للخارج بناء على انه من تصديق القول بمعنى جعله صادقا لا من التصديق بمعنى الاذعان فاذن لا بد من التاويل
اما في قوله اذ يحمله على فعل مقدمات الذبح تمامها بمنزلة فعله في الخارج او يحمل التصديق على تصديق البعض اعني المقدمات فقط ولا ريب ان الثاني انسب
بالاشفاق والامتحان وحديث الفداء لانه كان مامورا بالاتيان بما يفعله في منامه كما يرشد اليه قوله يا ابت افعل ما تؤمر فارتكابه اولى لان التاويل الاول
ممنوع اذ يلزم على هذا التقدير ارتكاب التخصيص والنسخ فيما دل على كونه مكلفا بفعل ما يراه في منامه ولا يلزم ذلك على التقدير الثاني اقول
نقول لا نسلم لزوم ذلك لجواز ان يكون مامورا بذلك على تقدير عدم وروده الامر بالبدل لكن لما خفي ذلك على ابرهيم امتحانا له في امر ولده وجب عليه
بحسب الظاهر ان يقدم على ذبحه فان الانبياء كما يكلفون بالاحكام الواقعية كذلك قد يكلفون بالاحكام الظاهرية فكان الامر بالفداء او المجيء به كاشفا
عن عدم تعلق الامر بالذبح به واقعا فلا يلزم شيء من المحذورين وعلى هذا البناء يساعد لفظ الفداء اذ المتبادر منه سقوط الحكم عن المفدى عنه
بسببه والعجب من المعترض المذكور انه بعد ان رد الجواب المذكور بما مر وجوابا اخر بظاهره التزم بمقالة الخصم حكاه عن بعضهم وهو ان ذلك من باب
البداء الذي تقول به الشيعة فان الاولى جعل ذلك من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل او من باب ارادة العزم والتوطين وظاهر ان الجواب الاول
يرجع الى تسليم كلام الخصم على ما عرفت والثاني يرجع بظاهره الى الوجه الذي اعترض عليه الرابع ان الامر كما يحسن لمصالح في المامور به
كذلك يحسن لمصالح في نفس الامر كما في المتفاوتات المامور حيث لا يعلم انتفاء الشرط يتعين عليه الاقدام على الامتثال فان اقدم استحق بذلك
اللطف والكرامة وان استنكف استحق الخذلان والمهانة وكذلك قد يقصد به استخبار حال المامور وغيره من الانقياد وعدمه او غير ذلك واجاب
عنه في المعالم بانه لو سلم فالطلب فيه ليس للفعل بل للعزم عليه والانقياد اليه فيخرج عن محل النزاع ولا يخفى انه تعسف بل الظاهر في مثله ان
يحمل الامر اما على الامر الصوري او المشروط كما عرفت والثاني اظهر وقوله لو سلم كانه اشارة الى ان جواز الاستعمال المذكور في محل المنع ولو عند
من منع تاخير البيان عن وقت الخطاب فان هذه اللفظة كثيرا ما تستعمل للتنبيه على مثل ذلك فليس غرضه المنع من جواز ذلك الاستعمال عنده
كما استظهره بعض المعاصرين منها اذ مستند المنع منحصر في لزوم الاغراء بالجهل كما تمسك به شارح التهذيب وهو لا يقول به كما نص عليه في
مبحث التخصيص وغيره ثم لا يخفى ان هذا النزاع من جزئيات النزاع في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب فلا يناسب ايراده في المقام بهذا العنوان
كما اغفله البعض واعلم ان الفاضل المعاصر اجاب عن الحجة المذكورة بانه خروج عن المتنازع فيه وتوجيهه ان المراد من الامر لا يكون نفس المامور
به بل المصالح المترتبة على الامر فيكون مجازا والنزاع المعروف انما هو فيما اذا كان المراد نفس المامور به وهذا التوجيه وان لم يصرح
به لكنه مستفاد من تحريره لمحل النزاع ومن سياق كلماته وضعفه ظ لان ارادة نفس الفعل لا تنافي ارادة تلك المصالح فان تلك المصالح
في الحقيقة تترتب على ابراز تلك الارادة وكذا لا يلزم التجوز في لفظ الامر اذ ليس مستعملا في طلب تلك المصالح بل في طلب نفس المامور به
مع ان من جملة المصالح الاختبار والامر به غير معقول وقصد ترتب تلك المصالح لا يوجب استعمال اللفظ فيه وهذا ظاهر جدا فصل
الحق انه اذا نسخ الوجوب المستفاد من الامر لا يبقى معه الدلالة على الجواز وان الجواز الثابت في ضمن الوجوب ايضا يرتفع بعد نسخه
وفاقا لاكثر المحققين نعم نقول بثبوت الجواز بمعنى الاباحة في غير العبادات وفي غيرها بحكم العقل بجريه ظاهرا لعدم دليل على خلافه

كالحد

كالحدّ بالنظر الى الاصول والقواعد المقررة سواء كان الفعل المأمور به متصفا بغيرها قبل الاتصاف بالحكم المنسوخ اولا واما اذا كانت عبادة
وقضيتها القرينة فلا ريب في حرمته من حيث التشريع وما قيل من انه يرجع الى الحكم السابق على الوجوب فهو على اطلاقه غير مستقيم لان الحكم السابق
على الوجوب قد يكون غيرها الا بالضرورة ان نسخ الوجوب بمجرده لا يقتضي عوده ويمكن تنزيله على ما ذكرناه لتقدم الاباحة عليه في مواردها الغالبة
ثم خالف قوم فحكموا ببقاء الجواز والظاهر انهم ارادوا به الجواز بالمعنى الاعم كما صرح به بعضهم بقرينة لفظ البقاء ويساعد عليه ظاهر
الاستدلال الاتي ويمكن ان يكون المراد به الجواز بالمعنى الاخص كما نص عليه بعض المتاخرين ولا يلائمه من حمل كلماتهم على ان الامر والنسخ يقتضيان
ذلك والاستدلال الاتي واوفق باثباته الجواز الان شيئا او لا يدل على ارادة المعنى الاول ثم منهم من ذهب الى انه يقتضي الاستصحاب لنا ان
الجواز بكلا نوعيه حكم شرعي يستند في اثباته الى دليل يكون ذلك الدليل صالحا للدلالة عليه وليس في الامر المنسوخ ولو مع النسخ دلالة
عليه لما سنبين من بطلان ما تمسك به الخصم في اثبات دلالته عليه وعدم ما يصلح له سواه ولنا ايضا انه لو دل لفظ الامر عليه كما يزعم الخصم لكانت
دلالته عليه بالتضمن زمانا ومعنى مجازيا باعتبار زمان آخر او بالمطابقة باعتبار زمان آخر وهو غير جائز وبعبارة اخرى لكان تمام ما استعمل فيه الامر معنى
حقيقيا باعتبار زمان آخر وهو لا يستقيم مع اتحاد الاستعمال وبيانا اوضح انه اما ان يكون المدلول المراد من الامر الكل او البعض او كلاهما على الاستقلال
والاول يوجب انتفاء المدلول بارتفاع بعض المعنى ضرورة ان الكل ينعدم بانعدام الجزء فيرتفع الدلالة لظهور انها امر نسبي بين اللفظ والمعنى يمتنع
وجودها بدون طرفيها والثاني يوجب ان يكون المستعمل فيه هو الجزء دون الكل وهو خلاف الفرض والثالث يقتضي استعمال اللفظ في معنيين
الحقيقي والمجازي وقد مر فساده وعلى تقدير صحته لا اتصال اليه الا بالقرينة الدالة على ارادتهما والتقدير انتفاؤها ولا يتوجه النقض بنسخ الحكم
عن بعض افراد العام لان مرجعه اما الى بيان ما اراده اولا فلا يلزم تعدد المراد او الى رفع ما ثبت بالدلالة دون الدلالة فلا يلزم تعدد الدلالة
ولا المدلول ولنا ايضا ان الجواز الثابت في ضمن الوجوب لا يبقى بعد نسخه فلانه متقوم فيه بفصل المنع من الترك وسنبين ان زوال الفصل مستلزم
لزوال الجنس احتج القائلون ببقاء الجواز بان المقتضي للجواز موجود وهو المقتضي للوجوب لانه جزؤه والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه ولا
مانع منه بحكم الاصل والفرض الا ما يتخيله الخصم من نسخ الوجوب وهو لا يصلح مانعا لان رفع المركب يتحقق برفع بعض اجزائه فيكفي في رفع
الوجوب رفع احد جزئيه اعني المنع من الترك فيبقى بقاء الجواز بلا مانع لا يقال جواز الفعل جنس للوجوب كما ان المنع من الترك فصل له ولا نسلم
بقاء الجنس بعد انعدام الفصل لان الفصل علة لوجود حصة من الجنس معه كما صرح به جماعة من المحققين والمعلول ينتفي بانتفاء علته لانا نقول
انما يتوقف الجنس في الوجود والبقاء على فصل ما لا بخصوصه ولا ريب انه اذا انعدم الفصل الاول اعني المنع من الترك يتحقق جواز الترك اذ لا مخرج عنهما
وهو فصل الاباحة فيقوم به جنس الوجوب الذي هو الجواز والاذن في الفعل فيتحقق الاباحة والتعليل بان الفصل علة لوجود الجنس عليل لان الجنس
والفصل موجودان في الخارج بوجود واحد ولولاه لما صح الحكم بان احدهما عين الاخر كما هو مفاد الحمل فلا يعقل التوقف والعلية بينهما بل معنى
علية الفصل للجنس ان مفهوم الفصل اذا انضم الى مفهوم الجنس في الذهن ميزه عن ابهامه المانع من قبوله للوجود خارجا بل وذهنا الا مجرد
الاعتبار وكان علة لتميزه نوعا مخصوصا صالحا للوجود ذهنا وخارجا وذلك لا يوجب العلية بينهما في الوجود لكن لا نسلم ان زوال العلة
يقتضي زوال المعلول مطلقا بل اذا لم يقم مقامه علة اخرى وقد بينا قيام فصل الاباحة مقام فصل الوجوب فلا وجه لزوال الجنس مع انه يكفي
احتمال تحقق الفصل ولا حاجة الى اثباته والاصل عدمه لا يعارض اصالة بقاء الجنس لكونه اصلا مثبتا وهو غير معتبر كما سيأتي بيانه في محله فان قيل
كما يمكن نسخ الوجوب برفع احد جزئيه اعني المنع من الترك كذلك يمكن برفعه وبرفع الجزء الاخر المستلزم لرفعه فبقاء الجنس غير معلوم حتى يستفاد
الجواز من انضمام فصل جواز الترك اليه قلنا لا ريب في ان النسخ يقتضي رفع المنع من الترك ورفع الجواز غير معلوم فيستصحب بقاؤه اذ لا يختلف
الجنس باختلاف الفصول المنضمة اليه لا يقال الاصل عدم التقييد والارتباط الانضمام فيتعارض الاصلان لانا نقول بعد منع التعارض لان التقييد
امر اعتباري لا يستدعي الا تحقق الطرفين وبعد تحققهما لا وجه لعدم اعتباره اذ انتزاعه لا يتوقف على امر غير اخذ الطرفين وقد بينا وجودهما
مع ان التقييد هنا معلوم الحصول وانما الشك في تعيين القيد فيثبت بالاستصحاب واعترض عليه بعض المعاصرين بعد تسليم ذلك بان الاصل
عدم تيقن اللحوق والانضمام وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن باللحوق للاستصحاب ولا يقين به لا لان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل لان
اليقين بالانضمام يستدعي اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لما مر من جواز تعلق النسخ بالمجموع والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاصلان
فيتساقطان فيبقى المورد بلا حكم ثم قال وبعبارة اخرى فكما ان الاصل بقاء جزء معنى الوجوب اعني الجواز فكذا الاصل عدم تحقق الاباحة
فان الاصل عدم جميع الاحكام الشرعية هذا كلامه ملخصا مشتملا على ما فيه من الاختلاف في مؤدى العبارتين وفيه ما لا يخفى لان تيقن اللحوق
وعدمه من الامور الوجدانية التي لا يشتبه امرها في مثل المقام على ذي مسكة فلا معنى لنفيه بالاصل والاستصحاب مع انه جعل هذا الاستصحاب
معارضا لاستصحاب الجواز على انه ان اراد باليقين اليقين بالواقع فلا حاجة الى نفيه اذ يتم المقصود بغيره وان اراد اليقين بالظاهر فنفيه مم لان الاستصحاب يفيد ذلك
على ما سيأتي تحقيقه ثم اذا ثبت جواز الفعل والترك لزم الاباحة لا محالة اذ لا نعني بها الا جواز الفعل والترك ولا حاجة الى اثبات انضمام احدهما الى
الاخر بل يكفي مجرد ثبوتهما وهذا ظاهر وبه يظهر فساد قوله الاصل عدم تحقق الاباحة على ان نسخ الوجوب لا ينفك عن ثبوت احد الاحكام الاخر ولا

باعتبار / معنى / مجازيا باعتبار / زمان آخر

ما الاعلى فصل ما

سلمنا

المجموع

يمكن نفيه بالاصل بناء على انه ينتقض باليقين الاجمالي فيبقى استصحاب الجواز سالما عن المعارض واما ما وقع في عبارة المعالم من ان اصالة عدم تعلق النسخ
بالجميع معارض باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان فهو بظاهره ظاهر الفساد لان وجود القيد مقطوع به بالنسخ فلا سبيل الى نفيه بالاصل
فالوجه ان يعتبر القيد الذي نفاه بالاصل بقيد الحيثية فيرجع النفي عند التحقيق الى القيد الجنسية دون معيده اعني القيد فيرجع محصله الى ما ذكرناه
من اصالة عدم حصول التقييد وهذا وان كان فاسدا ايضا كما عرفت الا ان فساده ليس بذلك الوضوح **فان قلت** كل من الاذن في الفعل والاذن
في الترك يشتركان بعد الانضمام بين احكام ثلثة كما انهما يشتركان قبل الانضمام بين احكام اربعة فلا يتحصل من الانضمام نوع معين بل المشترك
بين انواع ثلثة وهو ايضا مبهم يحتاج في التحقق والوجود الى انضمام احد القيود المنوعة اليه غاية ما في الباب ان يكون الاذن في الفعل المتحقق في الوجوب
اذن مجرد عن رجحان الترك وطلبه فلا يتناول المكروه لكن يبقى معه الاشتراك قبل الانضمام بين احكام ثلثة وبعده بين حكمين فلا يتعين
لاحدهما بنفسه بل يتوقف على انضمام رجحان الفعل وطلبه في احدهما وعدمه في الاخر ولا ريب ان كلا من الاعتبارين امر زائد على مفهوم الاذن في
الترك فيتوقف ثبوته على قيام مقتضيه **قلت** يمكن دفع ذلك بوجهين **الاول** المنع من جزئية رجحان الفعل وطلبه للوجوب عندهم
بدليل انهم قرروا في الدليل ان ماهية الوجوب مركبة من جواز الفعل مع المنع من الترك ولم يتعرضوا لذكر رجحان الفعل وطلبه ح فيكون الاذن في
الفعل المتحقق في الواجب مجردا عن القيد فيتحصل بانضمام الاذن في الترك المستفاد من النسخ اليه الاباحة لا محالة ولو بمعونة اصالة عدم حدوث
رجحان او طلب في احدهما لكن هذا مع فساده في نفسه مخالف لما صرحوا به في غير موضع من ان ماهية الوجوب مركبة من طلب الفعل مع المنع من الترك
بل الوجه انهم تسامحوا هنا في البيان فاقتصروا على بيان بعض اجزاء ماهية الوجوب وارادوا بالمنع ما يتناول طلب الفعل وان لم يريدوا به ما يغايره حيث
يذكرونه معه واما رجحان الفعل فلحوقه اما راجع الى طلب الفعل او من عوارضه ولوازمه فلا يتوجه به الاشكال **الثاني** ان اصحاب هذا القول
يلتزمون بان نسخ الوجوب يقتضي نسخ طلب الفعل مع المنع من الترك ويلزمه تحقق الاذن في الترك المجرد عن القيدين اعني الرجحان والطلب وان كان اثباتا
لتجريده عنهما بمعونة الاصل فاذا انضم الى الاذن في الفعل المجرد عنهما لما مر لزم تحقق الاباحة ويشكل بان دعوى تعلق النسخ بكلا الجزئين مع
امكان تعلقه باحدهما على ما نقتضيه بيانه تحكم بحت وسيأتي توضيحه في حجة القول بالاستصحاب وكيف كان فتلك مناقشة في جزء المدعى لا
ابطال له من اصله **فان قيل** لا نسلم ان الوجوب مركب من جواز الفعل والمنع من الترك بل هو معنى بسيط وذانك المفهومان من لوازمه العقلية المحللة
سلمنا لكن التركيب المذكور مبني على التدقيقات العقلية فان اهل العرف لا يفهمون من الوجوب الا معنا بسيطا وحينئذ فالتعويل في الاستصحاب على الاجماع
على ما قيل في حجة القول بالاستصحاب
الذي دل على عدم جواز نقض اليقين بغير مثله لا يتناول المثال هذا المورد سلمنا لكن لا خفاء في ان للنسخ تعلقا اوليا باحد جزئي الوجوب بناء على
تعلقه بكل منهما للاصل وحيث لا علم بلحوق هذا التعلق باحدهما بعينه وان علم لحوق مطلق تعلقه بالمنع من الترك ولو بواسطة تعلقه بالجزء الاخر وحينئذ
فينتقض الاصل باليقين الاجمالي قلنا لا نعقل من الوجوب عند التحليل الا طلب الفعل المشتمل على الاذن فيه مع المنع من الترك ودعوى بساطته ان كانت
بالقياس الى التحليل فممنوعة سلمنا لكن زوال الملزوم اعني الوجوب وزوال اللازم وان استندنا في الوجود اليه لجواز اقتضاء ملزوم اخر مقامه فيستند في الوجود
اليه ولا يمكن نفيه بالاصل للعلم بطريان ابحاث هناك في الجملة بناء على ان اليقين الاجمالي ينقض الاصل وجواز الفعل ثابت في الواجب عقلا وعرفا سواء
كان داخلا في مفهوم الوجوب او خارجا عنه فيدخل في عموم الاستصحاب نعم يلزم على الثاني فساد حجتهم على حسب ما قرروه لكن لا يلزم فساد دعويهم
لما قررناه ثم الكلام هنا فيما اذا كان النسخ بلفظ نسخت الوجوب والاجزاء غير ملحوظة فيه على التفصيل بل على الاجمال فلا يميز بينها في هذا الاعتبار
ليمكن الفرق بين ما تعلق به النسخ اولا وما تعلق به ثانيا بل التحقيق في الجواب المنع من امتناع تحصل الجنس عند تعدد الفصل كما هو اجماعي من المحققين
لا لان الفصل علة له بل لان الجنس والفصل متحدان في الخارج ولا ينعدم احدهما الا بزوال وجوده الذي هو عين زوال وجود الاخر فلا يستقيم
استصحاب الاول وهذا منتقض بالاعراض العامة والخاصة فانها ايضا متحدة مع النوع في الخارج فان الضاحك بالفعل عين الانسان في الخارج مع ان زواله
لا يقتضي زوال الحصة المتحدة معه من الانسان مثلا لانا نقول الفرق بين المقومات الحقيقية والعوارض الاعتبارية فانه يجوز ان يكون حقيقة واحدة كالانسان
بحيث ينتزع منها تارة معنى اعتباريا كالضاحك باعتبار قيام صفة الضحك بها ولا ينتزع منها اخرى كما بعد انتفاء تلك الصفة عنها ولا يجوز ذلك في المقومات
الحقيقية وتحقيق الكلام فيه يطلب من محله على ان عد الزوال في الثاني تم عند بعض اهل المعقول مضافا الى ان من يفسر المشتق بذات له المبدأ لا
يلتزم بزوال نفس المحمول هنا بل قيده وهو خارج **فان قلت** سلمنا ان الجنس لا يصح ان يستصحب بعد انعدام الفصل لما مر من اتحادهما في الوجود لكن
المادة التي ينتزع منها الجنس يغاير وجودها لوجود الصورة التي ينتزع منها الفصل كما تقرر في محله وقد تقرر فيه ايضا انه لا يلزم من انعدام الصورة
انعدام المادة فيصح ان يستصحب بقاؤها ومتى ثبت بقاؤها صح ان ينتزع الجنس منها لما تحقق في محله من ان الفرق بين المادة والجنس هو الفرق بين الشيء
بشرط لا والشيء لا بشرط وكان الفرق بين الصورة والفصل غاية ما في الباب ان يكون الجنس المنتزع منها قبل انعدام الفصل غير الجنس المنتزع منها بعده
بحسب الوجود وهذا لا يخل بما هو المقصود الاصلي من اثبات جنس الجواز بالوجوب المنسوخ **قلت** هذا البيان انما يتجه في الانواع المركبة اعني الانواع
الجوهرية **واما** الانواع البسيطة وهي الانواع العرضية فليس الحال فيه على ما ذكرت وتفصيل الكلام فيه خارج عن الفن وظاهر ان الوجوب ونحوه
من الانواع العرضية الاعتبارية فلا يتم فيه البيان المذكور حجة من قال بتبعية الاستصحاب ان الوجوب مشتمل على الرجحان مع المنع من النقيض وقضية النسخ رفعه

ويكفي

ويكفي في رفع المركب رفع بعض اجزائه ولا ريب في ارتفاع المنع من النقيض بالنسخ فيبقى ارتفاع الرجحان مشكوكا فيه وقضيته الاصل عدمه فيثبت الرجحان المجرد عن المنع من النقيض وهو معنى الاستحباب والجواب عنه ظ مما مر فلا نطيل باعادته ثم لا يذهب عليك ان قولهم الوجوب مركب من الاذن في الفعل والمنع من الترك تسامح لظهور ان الوجوب من صفات الفعل والاذن والمنع من صفات الموجب فالوجه ان يحمل الاذن والمنع على موجبهما اعتبارا للمصدر بمعنى المفعول ويمكن ابقائهما على ظاهرهما وحمل الوجوب على معنى الايجاب فالوجوب واعلم ان مرجع نزاعهم على ما يقتضيه ادلتهم الى ان رفع بعض اجزاء الماهية هل ينافي بقاء البعض الاخر اولا وهذا لا يختص بنسخ الوجوب بل يجري في نسخ سائر الاحكام وفي غير النسخ فيتاتي الكلام في ان نسخ الاستحباب هل يقتضي احد الامرين من الاباحة او الوجوب نظرا الى تركبه من جواز الفعل ورجحانه مع الاذن في الترك وان امكن ترجيح الاول بمعونة اصل البرائة اولا وان نسخ الحرمة هل يقتضي الاباحة او الكراهة على حسب ما مر في الوجوب اولا وان نسخ الكراهة هل يقتضي احد الامرين من الاباحة او التحريم على حسب ما مر في الاستحباب اولا وان نسخ الاباحة مع قطع النظر عن اصل البرائة هل يستلزم احد الاحكام الاربعة باعتبار انضمام الحاصل بالنسخ الى الباقي من اجزائه بعده وان استلزم باعتبار عدم خلو الواقعة عن احد الاحكام الخمسة ايضا اولا لكن ربما يتبين النزاع في بعض هذه التقادير على مسئلة اخرى وهي ان رفع الجنس هل يقتضي رفع الفصل اللاحق له وان تعقبه جنس يصلح للحوق به اولا وكذا الكلام في غير النسخ كالتعليق بالغاية بالنسبة الى الليل فان قضية كون الليل نهاية للوجوب ارتفاعه عنده وارتفاع المركب يتحقق برفع بعض اجزائه فهل تقتضي ذلك بقاء جواز الصوم او رجحانه بعد الليل اولا وربما يسري الكلام من المقام الى كل مقيد بالنسبة الى قيده فمتى تعلق الحكم بالمقيد هل يوجب زواله عند زوال القيد اولا كما لا يوجب زوال القيد الفصل زوال الجنس على ما مر فيستصحب بقاؤه وذلك كما لو ترك اداء الموقت في وقته لعذر او لغيره او لم يتمكن من الفعل في المكان الذي امر باداء فيه فعلا او نذرا او غيره يتعين عليه الاتيان في غير الوقت وخارج المكان بخلاف البناء على التقدير الاخر واليه يرجع النزاع في ان الامر بالاداء هل يقتضي الامر بالقضاء اولا وان من التزم بفعل في وقت معين ولم يات به فيه فهل يجب عليه الاتيان به بعده اولا او التزم بما يتعلق بعدد معين كتصدق شاة معينة فهل يسري الحكم منه الى نوعه او جنسه عند تعذره اولا الى غير ذلك وكذا الكلام فيما لو نذر ان يصلي نافلة الفريضة في مكان لا رجحان فيه بناء على اعتبار الرجحان في النذر او في مكان مرجوح فهل ينعقد مطلقا لان عدم اعتبار خصوصية الخاص في النذر لعدم رجحانها او مرجوحيتها وقد اعتبر في متعلقه الرجحان لا يستلزم عدم اعتبار العام الراجح لما مر فينعقد مقيدا لان النذر انما تعلق به وهو راجح باعتبار حصول المطلق في ضمنه ولا يشترط في ذلك رجحانه بجميع الجهات والاعتبارات واما عدم انعقاد النذر المذكور مطلقا كما يظهر من الفاضل المعاصر فيما الاوجه له في الفرض الاول ويتبنى في الفرض الثاني على ما سيأتي في بعض مباحث النهي من ان مكروه العبادة هل هو مرجوح مطلقا او سنقف على ما فيه نعم لو نذر ان يصلي في مكان لا رجحان فيه بمعنى ان لا يفعلها في غيره لم ينعقد وكذا لو اذن المولى عبده او وكله ثم اعتقه هل يرتفع الاذن والوكالة لارتفاع الاذن الحاصل من جهة الملكية اولا هذا والتحقيق ان الحاق غير النسخ مما مر به قياس مع الفارق والفرق بين المقامات في غاية الوضوح لان وجود القيد معتبر في لحوق الحكم المتعلق بالمقيد به فيلزم من زواله زواله ولا سبيل الى استصحاب لانتفاء ما يقتضي بقائه وتجويز قيام قيد اخر مقامه معتد بمفاده مدفوع بالاصالة وهذا بخلاف الفصل فان وجوده وان كان معتبرا في تقوم الجنس وتحصله الا انه ربما امكن توهم بقاء الجنس عند زواله لثبوت ما يقتضي بقائه من الامر وانتفاء المانع لنهاية فصل اخر منابه مترتب وجوده على عدم الفصل الاول كما يقتضيه حجتهم المذكورة واما ما اشتهر بينهم من ان بطلان الخاص لا يقتضي بطلان العام فيما وقفنا عليه من موارد استعماله مما لا تعلق له بالمقام وان زعم تعلقه به لانهم يريدون العام المتحقق في ضمن الخاص الذي ثبت بطلانه واما مسئلة بقاء وكالة العبد بعد عتقه فلا تعلق لها بالمقام بل الحق انه يتبع شاهد الحال من عموم التوكيل وخصوصه بصورة بقاء ملكيته

فصل الحق ان الامر بالشيء في وقت معين بمجرده لا يقتضي الامر به بعده مع فواته فيه لا اداء ولا قضاء وقيل بل يقتضيه قضاء وهو خيرة جماعة ولا بد اولا من بيان معنى القضاء ليتضح المرام فنقول قد يطلق القضاء على الحكم ومنه قوله تعالى والله يقضي بالحق وعلى الفعل ومنه قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم وعلى اداء ما فات في وقته او محله على البدل سواء اتحد الماهية كقضاء الاربع بالاربع وقضاء التشهد والسجدة او لا كقضاء المريض والغريق بعد ارتفاع العذر وكقضاء الجمعة ظهرا فيما اذا مضى من الزوال مقدار ادائها وتمكن منها دون الظهر كما اذا اعتراه بعده ما يوجب سقوط التكليف بالظهر عنه كالجنون قبل به واما اذا تمكن من الظهر وتركها فليس قضاء للجمعة بل للظهر لانتقال الحكم اليها واما اطلاق القضاء على قضاء الحج الفاسد فيمكن ان يكون بالمعنى الثاني وان يكون بمعنى استدراك ما فات وقته سواء كان على وجه البدلية اولا والمراد في المقام هو المعنى الثالث اذا عرفت هذا قلنا انه لا دلالة لقولنا صم يوم الخميس على صوم الجمعة مثلا باحد الدلالات حتى انه لو صرح بنفيه لم يكن نقضا لكلامه السابق ولا منافيا لظاهره وذلك معلوم بالرجوع الى العرف واللغة ولنا ايضا ان الامر قد تعلق بالماهية المقيدة وزوال القيد موجب لزوال التقييد وهو موجب لزوال المقيد لان المفهوم والمتبادر منه المقيد باعتبار كونه مقيدا وقد يتمسك بانه لو اقتضاه لكان بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة وهو يخير بينهما فيلزم ان يكون الثاني ايضا اداء وايضا يلزم ان لا يعصى بالتاخير لكونهما سواء ثم لا يخفى ان للدليلين الاولين مما لا مدفع لهما واما الاخيران فربما يتجه عليهما ما قيل من ان للخصم ان يدعي ان الامر المذكور دال بالصوم بايقاعه يوم الخميس فلما فات ايقاعه الذي هو كمال المامور به بقي الوجوب مع نقصه فلا يلزم كونهما

من غير ان يلتزم فيها

في وجه

اداء ولا كونهما سواء لكن يرد عليه امور الاول ان الدعوى المذكورة انما يتجه من الخصم اذا ساعد عليها ادلته وظاهر لمن تاملها ان مفادها
ليس متحدا الثاني ان بناء المذكور وان اقتضى ان لا يكون سواء لكن لا يقتضي كون الثاني قضاء اذ يعتبر في القضاء البدلية كما عرفت وهو لا يساعد
عليها الاتوى ان الامر في مثل اداء الدين وازالة النجاسة عن المسجد كذلك مع ان القضاء لا يصدق عليه عند التاخير قطعا احتج الخصم بوجوه الاول
الزمان من لوازم فعل المامور به وليس داخلا فيه فلا يسقط باختلاله والجواب اما اولا فبالنقض بصوم المقدم فانه غير مجز اتفاقا مع ان الكلام
المذكور جار فيه واما ثانيا فبان البحث في الفعل المقيد بوقت مخصوص والمفهوم منه عرفا ولغة القضاء المقيد فينتفي عند انتفاءه بالضرورة
الثاني ان الوقت في المقام من قبيل الاجل في الدين فكما لا يسقط الدين بتاخيره عن الاداء فكذلك فعل المامور به والجواب اما اولا فبانه قياس وهو باطل عندنا
واما ثانيا فبمنع الفارق وهو انه قد عرفت ان الغرض من الامر باداء الدين ابراء الذمة والخروج عن حق الغير فلا يسقط بالتاخير لوجود السبب بخلاف
المقام الثالث لو وجب القضاء بامر جديد لكان اداء والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه امر به بعد الوقت فاداؤه فيه اداء في الوقت و
الجواب منع الملازمة اذ ليس كل فعل ادي في الوقت الذي امر بالاداء فيه اداء بل يعتبر ان لا يكون على وجه البدلية عما فات وقته كما عرفت وقد
يستدل من قبل الخصم برواية اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم والميسور لا يسقط بالمعسور وهما لو تمتا لدلتا على ثبوت اصل الحكم لا على دلالة
الامر عليه كما هو محل البحث والجواب بعد تسليم السند اما عن الرواية الاولى فبان المفهوم من سياقها الاتيان بالمامور به ما دام في الاستطاعة
باقية والفعل المقيد بوقت معين لا يستطاع خارجه فلا تدل الرواية على الامر به وكذا لو فسرت الموصولة بالفرد وقد تقدم ذكرها في فصل
نفي دلالة الامر على التكرار واما عن الثانية فبان الظاهر من نفي السقوط نفي سقوط الحكم السابق فيكون المراد من الميسور الواجب الميسور وفرده وكذا
المعسور دون جزئه او ما بحكمه فيكون الرواية واردة على حسب الضابطة ولو سلم عدم الظهور فلا اقل من الاحتمال ولو سلم تناوله للجزء وما بحكمه فلا
اختصاص له بالواجب فيتعين حمل عدم سقوطه على الاعم من الوجوب والندب اعني مطلق المطلوبية ليستقيم في المندوب فلا تدل على الوجوب في الواجب ومع
ذلك يتجه فيه لفظ السقوط فان مقتضى نفيه بقاء الحكم السابق لا حدوث غالبا ولا سبيل الى حمله على عدم سقوط حكم السابق من مطلوبيته مقيدا
او في ضمن الكل او المكمل لان ذلك مقطوع السقوط اما الاولان فواضح واما الثالث فلما نبهنا عليه عند بحث المقدمة من ان وجوب المقدمة
بدون وجوب بها غير معقول مع انه لا يفيد مقصود المستدل ومن هنا يتبين وجه التفريع على الظهور الذي ادعينا ولا يتم للخصم ان يتفصى عن
الاشكال الاول بعدم الفعل بالفصل فان من قال بوجوب قضاء الواجب قال بوجوبه وعن الثاني بجعل نفي السقوط بمعنى عدم خلوه عن مثل الحكم السابق
لانه اقرب المجازات الى نفي السقوط او بمنع سقوط اصل الحكم السابق وان سقط كيفيته ولو على حسب متفاهم العرف ولا يخفى ما فيهما من التكلف المستغنى
عنه وقد يستدل ايضا بقوله من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته وفيه ان الظاهر منها الصلوة لا مطلق الواجب واولى من ذلك الاحتجاج بقوله تعالى وهو
الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن اراد ان يذكر او اراد شكورا فان الامتثال والاتيان بالمامور به شكر لا سيما على تفسير بعضهم له بانه صرف العبد
جميع ما انعم الله عليه فيما امر به فيتم فعله خارج الوقت مما فعله في الوقت لان ذلك قضيته كونه خلفة وفيه بعد تسليم صدق الشكر
على فعل المامور به انه انما يصدق عليه اذا ثبت كونه مامورا به ولا كلام على تقديره وانما الكلام في اثبات الامر ولا دلالة للاية عليه واعلم
ان العضدي بنى الخلاف على ان صوم يوم الخميس هل هو شيئان في الخارج كما في اللفظ والذهن فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد فينتفي
احدهما بانتفاء الاخر ثم جعل ذلك ناظرا الى الخلاف في ان الجنس والفصل هل يتمايزان في الخارج او يتحدان فيه في الخارج واعترض عليه بوجوه
الاول ان بناء العرف واللغة على التدقيقات الحكمية ليس على ما ينبغي وفيه ان ذلك انما يرد عليه ما لو ادعى دلالة اللفظ عليه بحسب العرف
واللغة واما لو ادعى ذلك بحسب العقل فلا ورود له عليه مع ان اهل اللغة والعرف قد يدركون بعض الدقائق الحكمية على وجه الاجمال فيجوز ان يكون
بناء فهمهم عليه الثاني ان دعوى تمايز الجنس والفصل في الخارج بعيدة عن التحقيق على ما تبين في محله وللخصم ان لا يلتزم بذلك ويقرر مبنى
الخلاف بوجه اخر وهو انه لا ريب في ان المطلوب في الفرض المذكور انما هو نفس المقيد والقيد خارج عنه معتبر فيه لكنه يحتمل ان يكون معتبرا
في الصحة فينتفي الوجوب بانتفائه او في الكمال فيبقى الوجوب ومبنى النزاع على هذا الثالث انه يجوز ان يكون المطلوب على التقدير الاول
شيئان مجتمعين فينتفي المطلوب بانتفاء احدهما او يكون المطلوب على التقدير الثاني الماهية المطلقة ويكون المطلوب ذكر الخاص لكونه محصلا
لها فلا ينتفي المقصود بانتفاء الخصوصية واورد عليه بعض المعاصرين بان الوجه الاول مدفوع بان احتمال اغتنامها الاجماع وان اعتضد باصالة
البراءة عن القضاء لكن يعتضد الاحتمال الاخر باصالة عدم الاجماع مع ان الاشتغال اليقيني بمجمل التكليف مستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء
ولا يكفي فيه احتمال البراءة وان الوجه الثاني مدفوع بان احتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان المتبادر من المقيد
اعتبار التقييد فيه ولا يخفى ما فيه اذ مقصود العضدي بيان منشأ النزاع كما هو نص كلامه لا بيان التحقيق في المقام على كل من التقديرين
وح فلا مدفع له عن الاعتراض المذكور واما الاصول المذكورة فمما لم يثبت تعويل كل من المتخاصمين عليه في المقام مع ما في اصالة عدم اعتبار
الاجماع وقضاء استصحاب الاشتغال بمجمل التكليف بتحصيل البراءة منه بالقضاء من الوهن الواضح الرابع ان القول بتمايز الجنس والفصل في
الخارج لا يقتضي جواز انفكاك احدهما عن الاخر بناء على القول بعلية الفصل فلا يلزم بمجرد ذلك القول بان القضاء بالامر الاول وليتم لا ريب في ان

الجنس

الجنس لا يتقوم في الخارج الا بالفصل سواء قلنا بانهما متمايزان فيه اولا فيتوقف بقاء الجنس عند زوال فصله على وجود فصل اخر فكما ان الاصل
بقاء الجنس بعد زوال فصله كذلك الاصل عدم حصول فصل اخر فلا يلزم القول بالاقتضاء وفيه نظر لان عدم اقتضاء تمايز الجنس والفصل في الخارج
يجوز الانفكاك لا لثابت بالاصل فيتجه تفريع النزاع عليه سلمنا لكن لا يلزم من عدم جواز الانفكاك هناك عدم جوازه هنا مع ان النزاع هنا
في جواز الانفكاك بحسب الوجود والتحصل وهو لا ينافي جواز الانفكاك بحسب المطلوبية كما هو المقصود في المقام **الخامس** ان تنظير المقام بالجنس
والفصل غير مستقيم اذ الجنس لا تقوم له بدون الفصل فلا تمايز بينهما في الخارج على ما هو التحقيق بخلاف القيد والمقيد اعني الصوم والخمس
فانهما متمايزان في الخارج قطعا وفيه نظر اذ مقصود الفاضل ابتناء النزاع على تمايز المطلق والمقيد في الخارج لا على تمايز القيد والمقيد
كما لا يخفى بل الوجه ان يبين الوجه في عدم استقامة التنظير بان الجنس والفصل متمايزان بحسب الحقيقة قطعا فجاز ان يتمايزا بحسب الخارج ايضا بخلاف
المطلق والمقيد فانهما متحدان في الحقيقة وان تغايرا في اعتبار العقل بحسب وضع الاطلاق والتقييد فان الماهية لا تتصف بالاطلاق الا في اعتبار
العقل فلا يعقل التمايز بينهما في الخارج بل ولا في العقل الا في مجرد الاعتبار والا لزم التسلسل او عراء المقيد عن المطلق والملازمة كبطلان
التالي بكلا شقيه ظاهرة هذا اذا جعل التقييد وصفا للمقيد خارجا عنه واما اذا جعل جزءا له داخلا فيه امكن جعل التنظير باعتبار وجود
التقييد في الخارج متميزا فيكون المقيد مركبا فيه وعدمه فيكون بسيطا فيه وكذا لو اعتبر في المبنى ما هو اعم من هذا التقييد والتقييد بالسابق
ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره الفاضل والمعترض في مبنى النزاع على تقدير صحته لا يقتضي ان يكون الثاني قضاء بالمعنى الذي سبق بل واجبا مستقلا
والمقصود خلافه على ما مر **فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يقتضي الاجزاء اذا اتى به المامور على وجهه اولا** ولا بد اولا
من تحرير معنى الاجزاء ليتضح محل النزاع فنقول قد يطلق الاجزاء ويراد به اسقاط القضاء ولعل المراد اسقاطه على تقدير ثبوته فلا يرد على عكسه
خروج مثل صحيح العبد ولا على طرده دخول فاسدها مع انه لا اسقاط فيه حقيقة وانما المتحقق السقوط وقد يطلق ويراد به افادة حصول الامتثال وعزى
بعض المعاصرين على من حده بالمعنى الاول بانه يوهم خلاف المقصود اذ بظاهره يدل على ارادة اسقاط القضاء فقط فيكون الفعل الغير المجزي ما لا يسقط
القضاء فقط وان اسقط الاعادة وهو فاسد لان ما لا يسقط القضاء لا يسقط الاعادة بالطريق الاولى **هذا** محصل كلامه وهو عندنا مما لا
محصل له وزعم ايضا ان ما يسقط القضاء قد لا يسقط الاعادة كناسي القصر اذا تذكر بعد خروج الوقت وكذا ناسي النجاسة على القول بالتفصيل بين
المقامين اقول بناء على التفصيل ان لم يتذكر في الوقت سقط عنه الاعادة والقضاء والا لم يسقطا عنه بل وجب عليه الاعادة في الوقت
والقضاء في خارجه على تقدير عدم الاتيان بها كما هو الشان في كل مقام يجب فيه القضاء فلا يثبت الانفكاك بينهما في السقوط نعم يجوز الانفكاك
من الجانبين عقلا الا انه غير واقع شرعا الا فيما ربما حيث يتعذر فيه الاعادة كالصوم المعين لكن لا اسقاط فيه حقيقة **ثم** النزاع هنا في الاجزاء
بالمعنى الاول كما اتفقت عليه كلمتهم واما الاجزاء بالمعنى الثاني فقد صرحوا بانه لا نزاع في ان الامر يقتضيه حتى نفي الريب عنه جماعة وهذا
المقال لا يخلو من شوب اجمال **والتحقيق** ان موافقة الامر الواقعي يوجب الامتثال بحسبه كما ان موافقة الامر الظاهري يوجب الامتثال بحسبه
ولا يلزم من حصول الامتثال باحد الاعتبارين حصوله بالاعتبار الاخر ما لم يتحد المورد وسيأتي تحقيق الكلام فيه في اخر المبحث اذا تقرر
هذا **فنقول** ذهب الاكثرون الى ان موافقة الامر يستلزم الاجزاء وذهب ابو هاشم وعبد الجبار الى انه لا يستلزمه قال عبد الجبار فيما
نقل عنه لا يمتنع عندنا ان يامر الحكيم ويقول اذا فعلته اثبت عليه واديت الواجب ويلزم القضاء مع ذلك هذا كلامه وقوله ويلزم القضاء
مع ذلك يحتمل ان يكون من تتمة الحكاية ويكون مفاده الامر بالقضاء وان يكون عطفا على مدخول ان على ان يكون لازما من اللزوم او متعديا
من الالزام وكيف كان فالمستفاد من كلامه جواز تعلق الامر بالقضاء مع حصول الاداء والظاهر انه اراد بالقضاء معناه المعروف في العرف من اداء الفعل
بعد الوقت استدراكا لما فات منه او بدلا عنه بناء على ما هو المتبادر من اطلاقه ويساعد عليه قوله عندنا اذ لا نزاع لاحد في جواز الامر بالفعل
وبالمثل ثم ليس في كلامه تصريح بان الامر بالقضاء هل هو مستفاد من الامر بالاداء او من غيره نعم ظاهر كلامه هو الثاني كما تنبه له التفتازاني
ويشهد له قولهم في العنوان ان الامر هل يقتضي الاجزاء او لا حيث جعلوا القول الاخر عدم اقتضائه الاجزاء لا اقتضاءه عدم الاجزاء ومنهم
من حمل دعويه على الوجه الاول زعما منه ان النزاع على الوجه الثاني يرجع لفظيا لرجوعه الى تسميته قضاء وهو سهو اذ الاشكال في
المقام انما ينشأ من حيث كون الثاني قضاء حقيقة لا من حيث كونه مستفادا من الامر الاول اذ مرجع ذلك الى ثبوت الوضع او العلاقة ونحوه
العقل كما يقتضيه كلام الفريقين وحججهم ثم الكلام هنا يأتي في مقامين **الاول** ان موافقة الامر الظاهري هل يوجب سقوط القضاء بالنسبة
الى الامر الواقعي اولا **الثاني** ان موافقة كل من الامرين هل يقتضي سقوط القضاء بالنسبة اليه اولا والظاهر من اطلاق المتنازعين في ادلتهم
اثبات الوجهين معا كما ان الظاهر من اطلاق المنكرين انكارهما معا لكن مفاد ادلتهم مختلف فان منها ما يبتني على الاول ومنها ما يبتني
على الثاني كما ستشير اليه وكيف كان فالحق في المقام الاول مع المنكر لا لان القضاء بل في الاعادة ايضا فيثبت الاعادة بنفس الامر
والقضاء بما دل على ثبوته على تقدير الفوات وفي المقام الثاني مع مثبته ونحن نذكر ادلة الفريقين ونحرر البحث فيهما على الوجهين
وزعم الفاضل المعاصر ان من قال بان الاتيان بالمامور به على وجهه مسقط للتعبد به يريد انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا اداء او

متمايزان في
لا ينافي في جواز الانفكاك في
المطلوب

فلا يلزم من [illegible] عن عدم [illegible] الفعل
اذا اتى المامور به على وجهه [illegible]

ومن قال بانه لا يسقط يقول لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة لا اداء انما فالنزاع في ان الامر بالشيء هل يقتضي فعله ثانيا قضاء في الجملة
اولا لا انه هل يجوز ان يكون معه امر اخر يقتضي فعله ثانيا قضاء اولا اذ لا ريب في جواز ذلك فيعود النزاع معه لفظيا لرجوعه الى تسميته قضاء
انتهى **وقد عرفت** مما حققنا ان هذا الكلام مما لا اصل له بمقالة القوم في المقام لان كلامهم في اقتضائه الاجزاء اى استلزامه لسقوط التعبد
قضاء وعدمه كما يشهد به عناوينهم وحججهم لا في عدم اقتضائه التعبد به قضاء او اقتضائه ذلك ولو في الجملة كما ذكره على ان تنزيله لمقالة
الخصم على دعوى الاقتضاء في الجملة لا مطمع فيه وكلامه عنه غير سديد لان الاقتضاء ان كان عقليا وجب اطراده وان كان لفظيا فلا بد ان
يكون بوضع نوعي فيلزم اطراده ايضا حيث لا نقل ولا قرينة هنا **ثم توهم** ان النزاع على الوجه الذي حرره لا يتفرع على النزاع المتقدم
من ان الامر بالقضاء هل يتبع الامر بالاداء اولا بل يجري على كل من القولين وكذا لا يتفرع على النزاع في ان الامر هل يفيد المرة او التكرار اولا
واكتفى في بيان الاول بالاحالة الى الوضوح وعلل في الثاني بان نفي المرة للغير انما هو بالتنصيص وثبوت القضاء على القول بالاجزاء من جهة
عدم الدليل وثبوت فعله ثانيا على القول بالتكرار انما هو بالاصالة وهنا على القول بعدم الاجزاء من باب القضاء والاعادة **اقول**
من منع دلالة الامر بالاداء على الامر بالقضاء على تقدير الاخلال به بطريق الاولوية فان النزاع هنالك بين النفي والاثبات الكليين كما
عرفت فلا ينافي النزاع على القولين وكذا من قال بان الامر للطبيعة فقط او للمرة فقط ليس له ان يقول لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة
والا لخرج عن كونه قائلا بذلك اللهم الا ان يجوز ذلك بطريق التجوز لو ساعدناه على ثبوت العلاقة لكن ينهض على تقديره ما بنى عليه الاحتجاج
على الخصم كما سنذكره فانه لا يقتضي نفي جوازه مجازا بل كان اللازم على هذا التوجيه ان يجعل هذا القول لحاقوا لتلك المسئلة لانه قول
بالتكرار لكن بغير المعنى المعهود من القائلين به هذا كله مضافا الى مناقشات اخر ترد على كلامه لا تكاد تخفى على المتامل واما على تحريرنا لمحل النزاع
فعدم التفرع ظاهر لا ستر عليه **واعلم** انه ان فسر الاعادة بمعنى الاتيان بالفعل في الوقت ثانيا لخلل في الاول كما نص عليه بعضهم كان بحكم القضاء
فيما ذكر الا ان الخصم لم يصرح بالجواب فيها وان فسرت بمجرد اداء الفعل في الوقت ثانيا فعلى ما حررنا لا يحتمل النزاع **اذا عرفت هذا** فالذي تمسك
به الاكثرون امران **الاول** ان الاتيان بالمامور به على وجهه يستلزم عدم فوات المصلحة المقصودة باتيانه فاستدراكها بالقضاء تحصيل للحاصل وربما
يرجع ذلك الحد ليلين لاشتماله على الفساد من وجهين احدهما خلاف الفرض اذ التقدير انه اتى بالمامور به على وجهه ولم يفت منه شيء والاخر
لزوم تحصيل الحاصل كما يدل عليه الاستدلال المعتبر في مفهوم القضاء **واعترض** التفتازاني على الدليل المذكور بوجهين **الاول** انه ان اريد بذلك يعني
ما نقلنا من كلام عضد الحجاب مشعر بان ليس النزاع في الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بل في انه هل يصير بحيث لا يتوجه اليه تكليف بذلك
الفعل بامر اخر اولا ولا خفاء في ان المانى به ثانيا لا يكون نفس المانى به اولا بل مثله فلا يكون تحصيلا للحاصل **الثاني** انا لا نسلم ان القضاء عبارة
عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء بل عن الاتيان بمثل ما وجب ولا بطريق اللزوم **واجاب** بعض الناظرين في كلامه عن الوجه الاول بان الواجب
في الحقيقة انما هو نفس الطبيعة دون خصوصيات الافراد ولا ريب في ان الطبيعة التي وقعت اداء هي التي وقعت قضاء فاذا اتى بها المكلف اداء ولم يسقط
به القضاء فقد وجب الاتيان بها بعد ما حصلت وهو تحصيل الحاصل اذ ليس لانواع المندرجة تحت جنس بعد الاتيان بواحد منها تحصيلا للحاصل
هذا كلامه وفيه نظر اذ ليس غرض المجيب لزوم تحصيل الحاصل هناك من حيث الاتيان بالطبيعة كما هو قضية الدفع بل من حيث الاتيان بالفرد
على تقدير ان يكون المطلوب تحصيل الطبيعة في الجملة ولزوم ذلك على هذا التقدير ظاهر وكانه لم يتفطن لكلامه كما يشعر به عبارته عن نقل مرامه نعم
يرد على المجيب انا لا نسلم ان الواجب في الاداء والقضاء شيء واحد هو نفس الطبيعة المطلقة بل الواجب في الاداء الطبيعة المقيدة بكونها في الوقت
وفي القضاء الطبيعة المقيدة بكونها خارج الوقت فتعدد كيف ولو كان الواجب تحصيل الطبيعة في الجملة لم يتحقق هنا صفة الاداء والقضاء قطعا وبني
على اصل الاعتراض ان المانى به ثانيا وان كان غير المانى به اولا لكن المصلحة التي قصد تحصيلها به حاصلة بالمانى به اولا فلزوم تحصيل الحاصل
كما تضمنه الاستدلال المذكور مما لا محيص عنه **نعم** هذا انما يتجه بالنسبة الى المقام الثاني من المقامين الذين حررناهما في محل النزاع واما بالنسبة
الى المقام الاول فساقط لان الذي قصد تحصيله ثانيا هو الاتيان بالمامور به على وجهه ولو بطريق شرعي ثم ينكشف فساده وهو لم يحصل لان الذي
حصل هو موافقة الامر الظاهري بطريق انكشف عدم مطابقته للامر الواقعي ولم يقصد حصوله فلا يلزم ما ذكره المستدل من تحصيل الحاصل
ويمكن الجواب عن الثاني بما مر من ان لفظ القضاء اما ذكرناه وفي كلامهم ما يؤيد ذلك واما تفسير القضاء بالمعنى المذكور فبعيد وعلى تقديره
فالكلام معه مبني على التقدير الاخر كما اشرنا اليه وقد يجاب عن هذا الاعتراض ايضا بما مر في الجواب الذي زيفناه من لزوم تحصيل الحاصل وقد
عرفت ما فيه **الثاني** انه لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال ابدا والتالي باطل بالضرورة والاتفاق **اما الملازمة** فلان التقدير
جواز ان ياتي بالمامور به على وجهه ولا يسقط عنه بل يجب عليه ان ياتي به قضاء وكذا اذا فعل القضاء **وفيه نظر** لان الملازمة ممنوعة اما
اولا فلان الخصم صرح بحصول الامتثال وان لم يقل بسقوط القضاء **واما ثانيا** فلانه انما ادعى عدم اللزوم عقلا فلا ينافي العلم بالسقوط
في بعض الموارد شرعا ولو جعل التالي عدم العلم بالخروج عن عهدة التكليف بالاداء واقتصر في ابطاله على الضرورة او بين الملازمة بان
الامتثال انما يتحقق بتحصيل المصلحة المقصودة ولا علم بتحصيلها مع تجويز الامر باستدراكها بعد الوقت المستلزم لفواتها اندفع الاول لكن

يكون

يلزمه المنع من ذلك على تقدير عدم الاخلال به ٢

الواجب الا تحصيل الطبيعة في الجملة قال الفاضل المعاصر في دفعه
وهذا قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون الاتيان بجميع ٢

لكن يكون هذا الدليل الاول بدليلين فلا يتعدد ان ويمكن دفع الثاني بان المراد عدم العلم بالنظر الى ذلك الامر واستدل بعض المعاصرين على الوجه الثاني الذي
بما تقرر سابقا من ان المتبادر من الامر ليس الا طلب الماهية المطلقة من غير اعتبار مرة ولا تكرار فلا يدل على ثبوت القضاء وهو مبني على تحريره
السابق وقد عرفت ما فيه احتج النافون بوجهين الاول لو سقط لسقط قضاء الحج باتمام فاسده لتعلق الامر به وانه لا يسقط بالاتفاق
والجواب بعد التسليم ان الثاني قضاء بالمعنى اللغوي سيوان القضاء ليس لما اتى به بل للذي لم يؤت به فهو الحج الصحيح واما وجوب اتمام الفاسد فلدليل
للامر بالحج بل لامر اخر فهو مجز عن الامر الثاني لو تعلق على وجهه ولهذا لا يقتضي فساده او غير مجز عن الامر الاول اذ لم يات به على وجهه لا يقال
عليك ان الدليل المذكور انما يتجه بالنسبة الى المقام الثاني اذ الامر باتمام الحج امر واقعي لا ظاهري الثاني لو سقط لسقط عن المصلي بظن الطهارة
الشرعي اذا انكشف له الخلاف والتالي باطل اما الملازمة فللاتفاق على انه مامور بالعمل على حسب ظنه واما بطلان التالي فبالاتفاق
اجيب اولا بالمنع من انتفاء التالي لو وقوع الخلاف فيه وهذا المنع ضعيف عندنا وان بطل مستند الخصم عليه من نقل الاتفاق وثانيا بان التالي
واجب مضاف وتسميته قضاء مجاز لانه مثل الاول ولا يخفى ان هذه الكلمات من الاستدلال وجوابه انما يتجه بالنسبة الى المقام الاول والثاني في
التفنان الى في دفع الجواب الاخير وهذا بعيد اذ لم يعهد للامر مثلا فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فيمكن ان يتوقف ذلك في كل قضاء فلا يوجد
قضاء حقيقة قطعا وفيما ذكره اخيرا نظر اذ لمانع ان يمنع امكان ذلك في كل مقام لقيام الدليل عليه في بعض المواضع قطعا والتحقيق في المقام
ما اشرنا اليه من ان الامر بالصلوة هنا امر ظاهري لا يقتضي العمل بحسبه الا الاجزاء الظاهري فاذا انكشف الخلاف انكشف عدم حصول الاجزاء
والامتثال للامر الواقعي فيترتب عليه احكامه وتحقيق ذلك ان الاحكام الشرعية سواء كانت تكليفية او وضعية انما يتبع متعلقاتها الواقعية
لا الاعتقادية علما كان او ظنا لان الالفاظ التي تعلقت تلك الاحكام بها موضوعة بازاء المعاني الواقعية على ما يشهد به صريح العرف واللغة
واما العلم او ما قام مقامه فانما هو طريق اليها فلا يعتبر الا من حيث كونه كاشفا عنها موصلا اليها فالمكلف في الفرض المذكور مامور بالصلوة
المقرونة بالطهارة الواقعية وقد جعل الشارع له مضافا الى العلم الذي هو طريق عقلي طرقا فاذا عول على تلك الطرق ثم انكشف له فسادها من عدم علم بعض
ايصالها الى الواقع تبين انه لم يات بما امره الشارع به من الصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية فيلزم استدراكها ولو خارج الوقت لصدق الفوات في
حقه غاية ما في الباب ان لا يكون اثما بتحقق العذر في حقه ويتبين اخر هنا امران امر بالصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية مشروطا او مطلقا
بقاؤه بعدم العذر المانع ومنه اداء الطريق العقلي والشرعي كالاستصحاب الى خلاف الواقع وامر فعلي بالصلوة المقرونة بالطهارة الظاهرية الثابتة باحد
الطرق الشرعية وان تخلف عنها الايصال الى الواقع وهذا الامر ناش من وضع الطريق عند العلم بالامر الاول فان تطابق ان امتثلهما المكلف وعد الامر
امتثالهما واحدا لاول هما الى امر واحد وان تعدد الجهة كما نظيره في المحرم والا امتثل الامر الذي اتى بالفعل على وجهه وبقي في عهدة الاخر وما يتخيل
من ان المفهوم من ادلة حجية الادلة الاستصحاب وخبر العدلين والعدل الواحد على القول به وغير ذلك كون التكليف على حسب مؤداها لا غير حتى انه لو عمل
بمقتضاها كان ممتثلا بحسب الواقع سواء تبين له الخلاف او لم يتبين فيجب تاويل ما يقتضي بظاهره ان يكون التكليف على حسب الواقع فليس بشيء بل
المفهوم من تلك الادلة انما هو مجرد وجوب التعويل عليها كالادلة الدالة على وجوب التعويل على العلم ولا منافاة بينها وبين ما دل على ان التكليف
الواقعي على حسب الواقع وهي ظواهر تلك الخطابات كما يشهد به صحة التصريح بهما من غير ان يكون هناك شوب منافاة وتعارض فلا داعي الى ارتكاب
التاويل في غير ما قام عليه الدليل نعم مقتضى الاصول الاولية وجوب تحصيل العلم بحصول المطلوب ما لم يقم دليل على خلافه وتلك الادلة قامت على
الاكتفاء بغيره وبالجملة فلا سبيل الى جعل الامتثال للامر الظاهري موجبا للامتثال للامر الواقعي عند اختلاف المورد اذ حصول الامتثال بامر
غير ات بمورده غير معقول نعم يجوز ان يكون مسقطا لبقاء التكليف به عند قيام دليل على السقوط فيتقيد به الاطلاق المقتضي لعدم
السقوط واما حكمنا بالامتثال في بعض موارد المقام كما في التلبس بالصلوة قبل دخول الوقت وفي الثوب النجس على تفصيل تقرر في محله
فلتعيينها مورد الحكم الواقعي هناك لما ادى اليه الطريق المعتبر شرعا لدلالة الدليل عليه وذهب الفاضل المعاصر على ما يظهر من كلامه
الى القول بان موافقة الامر الظاهري يجزي عن الامر الواقعي بمعنى انه يقتضي سقوطه ما لم يدل دليل على خلافه واحتج عليه بالاصل وبان
الظ من الامر الثاني اسقاط الامر الاول وبشهادة العرف واللغة ثم قال نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط بالبدل ما دام غير متمكن منه
فلما ذكره وجه والى ذلك يرجع اثبات البدلية لا الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع الى اثبات هذه الدعوى لان الامر مطلقا يقتضي القضاء او يفيد سقوطه فتصير المسألة
فقهية لا اصولية انتهى اقول لا ريب في ان قضية اطلاق الامر بشيء عدم سقوطه بفعل غيره وان كان مامورا به بامر اخر ودعوى سقوطه بتقييد
للامر ولو فسر المامور به بما يؤدي اليه طريق شرعي كان مجازا او على كل من التقديرين لا بد من قيام دليل عليه وليس في الامر الثاني ما يقتضي ذلك
لا عرفا ولا لغة كما عرفت والتمسك باصالة البراءة واصل العدم في مثل المقام فاسد من وجهين الاول ان الذي يتجه فيه اصل الاشتغال لا
اصل البراءة واصل بقاء التكليف لا اصل العدم وذلك للقطع بحصول الاشتغال والشك في البراءة عنه وسقوطه فيستصحب الثاني ان الاستناد الى الاصول
الظاهرية انما يصح حيث لا يعارضها ظاهر خطابي وقد عرفت ان الظاهر من اطلاق الامر عدم السقوط واما ما ادعاه من ان ما امر به بالامر الظاهري
بدل عما امر به بالامر الواقعي فتم اذ لا شاهد عليه على انا نقطع بان الصلوة بالطهارة اليقينية او الظنية لم يؤمر بها من حيث كونها بدلا عن

الصلوة بالطهارة الواقعية بل من حيث كونها هي في الاعتداد بالظن والنهيان انما هو من حيث كونه كاشفا عنها موصلا اليها واما ما ثبت بدليته
على تقدير العجز عن المبدل كالتيمم عن الوضوء كالقعود وما بعده من الحالات المترتبة عن القيام فالدعوى متجهة فيه اذ الظاهر من البدلية عرفا ولغة
سقوط الامر بالمبدل منه مط **نعم** اذا كان الامر بالبدل على تقدير عدم التمكن من المبدل في تمام الوقت فعلم ذلك وظن حيث يعتبر الظن واتى
به ثم انكشف الخلاف رجع الى الاصل السابق ثم لا يخفى ان الغرض الاصلي من هذا المبحث بيان كيفية دلالة الامر الذي هو دليل شرعي لا بيان حال البدل
والمبدل الذين هما فعل المكلف فالمسئلة اصولية لا فقهية **فصل اختلفوا في ان الامر بالامر بالشيء امر للمامور الثاني بذلك الشيء**
اولا والحق ان مجرد الامر بالامر ليس امرا بمعنا كالايجاب لا يقتضي الامر لغة الا اذا توقف مقصوده وحقيقته من الامر باتباعه فيه فيقتضي بظاهره الامر به المامور علي
بواسطة امر المامور لئلا يلزم الخروج عن ظاهر اللفظ او التكليف بالمحال فلو قال له اوجب عليه كذا او افرض عليه كذا توقف الامر بكذا فان كان المامور
الثاني ممن يجب عليه طاعة المامور الاول في الفرض الاخير اعلى مرتبة من المامور الثاني بحيث يصح معه صدق الامر عرفا وان تخلف عن الوجوب ولو قلنا ولو لم يعلم به حتى امر الثاني او علم ولا يجب على المامور الاول
به لم يقتض الامر المذكور امرا بالاتباع لجواز صدوره ممن ليس له اهلية امر او الايجاب عليه والا افاد بظاهره الامر به بواسطة امر المامور كامر
ويجوز ان يكون مفاده مع ولو بالالتزام جعل سلطان وولاية له على المامور الثاني بحيث يكون له الامر من قبل نفسه من غير حاجة الى ان
يكون مامورا باتباعه **ومن هذا الباب** امر الشارع ولي الصبي بامره في موارد المفروة ولهذا يستحق الصبي معاقبة الولي عقلا وشرعا على تقدير
مخالفته له دون معاقبة الشارع لعدم مخالفته له واما عرفا فالظاهر منه الامر به مطلقا ما لم يقم قرينة على خلافه فانهم يعدون الامر الثاني
مبلغا لامتثال للتكليف وموسسا كما يشهد به تتبع موارد استعماله وان كان اللفظ باقيا على معناه الاصلي هذا اذا كان المامور به مادة الامر
ونحوه **واما اذا** كان صيغة الامر كقوله قل له افعل كذا فالتحقيق انه لا يقتضي الامر بالفعل لغة مطلقا اذ ليس معناه الا الامر باطلاق هذا
القول نعم يقتضيه بحسب العرف كامر هذا كله اذا اطلق الامر بالامر اما اذا قال له مر عني بكذا او قل له عني افعل كذا فلا ريب في انه يدل على امر المامور
من قبله وان المخاطب مبلغ عنه وان قال مره من قبل نفسك او قل له افعل كذا من قبل نفسك دل على عدم كونه مبلغا فان كان المامور له اهلية الامر
والا كان قضية ظاهر الامر في اول اعطاؤه اهلية ذلك كما مر والظاهر ان هذين القسمين خارجان عن محل النزاع **واما** ما احتج به النافون من قوله ع
مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع سنين حيث لا وجوب على الصبيان ومن انه لا تناقض بين قول القائل مر عبدك بان يتجر وبين قوله للعبد لا يتجر فغير
مناف لما بينا كما عرفت ويلحق بما مر ما لو تركب الاوامر او امره بالامر به ندبا او ندبه اليه الامر به وجوبا او ندبا ومثله الاباحة والارشاد وتشبيه
على الامر حال النهي والملفق منهما ولو مع غيرهما وقد يعد من فروع المسئلة قول القائل مر عمرا وابتع عبدك فهل له ان يبيعه قبل امره اولا وكذا لو
انه وكيل عن بيعه **فصل اذا تعاقب امران متماثلان فان كان هناك ما يرجح الحمل على المرة تعين الحمل عليها نحو صل ركعتين**
وكقول المولى لعبده اسقني ما فان ظهور اللام في العهد وقرينة المقام في الثاني شاهد على عدم ارادة التكرار وكذا اذا كان ظاهر
الخطاب والمقام مفيد لارادة التاكيد ووحدة المطلوب لا الحمل على التكرار سواء كان في اللفظ ما يرجح الحمل عليه كقوله صل ركعتين صل
ركعتين اذ التاكيد بالواو قليل واولى منه العطف بالفاء وثم او لم يكن لان التاسيس اظهر من التاكيد في مفاهيم العرف وهذا التعليل غير مطرد
والتحقيق ان يفصل بين ما اذا ورد لكل منهما سببا مغايرا لسبب الاخر كما لو قال ان جاءك زيد فاعطه درهما ثم قال ان اكرمك فاعطه
درهما فاتفق المجيء والاكرام او ذكر لاحدهما سببا واطلق الاخر واتفق حصول السبب فيحتمل التاسيس في هاتين الصورتين على التاكيد على اشكال
في الصورة الاخيرة لاحتمال حمل المطلق فيها على المقيد لكنه ضعيف على ما سنبين تحقيقه في مقامه والى ذلك ينظر القول باصالة عدم التداخل
الاسباب وبين ما اذا لم يذكر له سببا له اصلا او ذكر السبب الاول بعينه فيبتنى في هاتين الصورتين على التاكيد كل ذلك يظهر بالتامل في
محاورات العرف ومضافا الى الثاني الى اصالة عدم تعدد التكليف فقد اتضح بما قررنا ضعف القول بالمرة مط وضعف القول بالتكرار مطلقا القول في
النهي **فصل لفظ النهي عرفا ولغة عبارة عن طلب العالي من الداني ترك الفعل على سبيل الالزام فخرج الدعاء**
والالتماس لعدم الوصفين والكراهة لعدم الالزام ومن ادخلها فيه اسقطه من الحد والمراد بالفعل مطلق الحدث اعني مدلول المصدر على ما
سبق في حد الامر فدخل نحو لا تترك باعتبار الترك لتعلق النهي به حقيقة وان خرج عنه باعتبار الفعل المفيد به وخرج نحو اترك باعتبار
الترك وان دخل فيه باعتبار الفعل المفيد به على ما مر واما نحو كف واكفف عن الزنا فهو من باب الامر عندنا سواء اخذ الكف مط او مفيدا بالترك وفي
انصداق حده عليه دون حد النهي **ووافقه** بعض المعاصرين هنا من انه نهي باعتبار كون الكف آلة لملاحظة حال الترك فضعيف اذ ليس كف
موضوعا لطلب الكف بهذا الاعتبار كيف وما ذكره معنى حرفي والكف المأخوذ فيها معنى اسمي ولو سلم فلا نسلم انه يكون ح نهيا لعدم صدق حده عليه
نعم يصدق النهي عليه باعتبار ما يلزمه عرفا بل يفهم منه من طلب الترك ولا كلام فيه ومن منع تعلق التكليف بالترك ابدل لفظه في الحد بالكف
وانما تركنا قيد الاستعلاء وان اعتبره بعضهم لما مر بيانه في معنى الامر **ثم ما ذكرناه** من انه حقيقة في الالزام بالترك هو الظاهر من موارد استعماله
فاطلاق المنهي عنه على المكروه مجاز بدليل التبادر وبناء على عليه الادلة الاتية وخالف في ذلك بعض فجعله حقيقة في المكروه ايضا ويعرف
الكلام فيه بمقايسته الى ما مر في بحث الامر وقد يطلق ويراد به صيغة لا تفعل ونظائرها وهذا هو المعنى المصطلح عليه عندنا وعند اهل العربية

وقد اختلفوا

وقد اختلفوا في مدلوله بهذا المعنى كاختلافهم في مدلول الامر فالاكثر على انها حقيقة في التحريم وقيل بل في الكراهة وقيل بل مشترك بينهما لفظا وقيل انه موضوع للقدر المشترك اعني طلب ترك الفعل كما ذهب اليه بعضهم لكنه عند الاطلاق ظاهر في عدم الرضا بالفعل فيفيد التحريم والحظر والمستند على ذلك التبادر كما مر في بحث الامر ولك تتميمه بقية الادلة السابقة هناك احتج الاكثرون بالتبادر فان المولى اذا قال لعبده لا تفعل كذا ففعل عد عاصيا وذم لفعله ما نهى عنه المولى وذلك امارة التحريم واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا لاصالة عدم النقل وبان العلماء كانوا لا يزالون يستدلون بالنواهي المطلقة على التحريم من غير نكير وذلك اجماع منهم على انها حقيقة في التحريم والجواب عن الاول ان التبادر المذكور اطلاقي فلا يقتضي الحقيقة كما مر وعن الثاني بانا لا نتحاشى عن دلالة الصيغة المجردة على التحريم وانما نمنع دلالتها عليه وضعا وليس فيما نقل عنهم دلالة عليه وقد يستدل بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا فان الامر للوجوب كما مر ووجوب الانتهاء نفس حرمة الفعل لا يقال هذا وارد في نواهي الرسول فلا يتناول نواهيه تعالى ولا نواهي الائمة والمقصود اثبات الدلالة في الجميع وايضا لا نسلم ان وجوب الانتهاء تقتضي حرمة الفعل بل الاعم منها ومن كراهته اذ معنا وجوب العمل بمقتضى النهي ولا ريب في وجوب الانتهاء عن المكروه ايضا بمعنى وجوب العمل بمقتضى كراهته لانا نقول اما الاول فمدفوع بان المقصود تتميم في الباقي بعدم القول بالفصل وقد يتمسك في الحاق نواهيه تعالى بالاولوية وهي في محل المنع لعدم وضوح المناط واما الثاني فمدفوع بان المفهوم من الانتهاء موافقة النهي بترك الفعل واما القول بمقتضاه مع الفعل فلا يسمى انتهاء حقيقة لا لغة ولا عرفا وفي اصل الحجة بحث وهو ان لفظ النهي ان كان موضوعا للطلب الترك على وجه الالزام كما اخترناه فهو لا ينافي ولا يمدلول الصيغة ما لم يثبت استعمالها في الحظر بتبادر له لغة وروان كان موضوعا المطلق طلب الترك دار الامر بين احد الثاويلين من تخصيص الموصولة او حمل الامر على الطلب المطلق اعني القدر المشترك والتخصيص وان كان في نفسه ارجح الا انه هنا من حيث استلزامه اخراج اكثر الافراد على الظاهر اما مرجوح بالنسبة الى التاويل في الامر او مساو له فيكون كان فلا ينهض دليلا على المقصود وفيه نظر اذ يكفي في التمسك بالاية الاستناد الى العرف واللغة في تسمية مدلول الصيغة المجردة عن القرينة الصارفة عن الطلب نهيا وهذا ظاهر بالرجوع الى المحاورات ولا حاجة الى تعيين معنى النهي والصيغة نعم يتجه على اصل الاحتجاج ان الاية انما تقتضي بمجرد الاستعمال في الاطلاق وهو لا يقتضي الوضع كما هو المقصود ويعرف حجة القول بالكراهة والاشتراك بالمقايسة الى ما مر في مبحث الامر ثم من القائلين بانها للتحريم من توقف في دلالتها عليه اذا وردت في الاخبار المروية عن الائمة نظرا الى شيوع استعمالها في عرفهم في الكراهة حتى صار فيها من المجازات المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة وقد تقدم نظير هذا الكلام منه في الامر والجواب الجواب فصل الحق ان المطلوب بالنهي انما هو ترك الفعل اعني التسبب لعدمه وبقيه وذهب جماعة الى انه امر وجودي وهو الكف عنه لنا وجوه الاول ان النهي حقيقة في طلب الترك لمجازي طلب الكف لتبادر الاول منه دون الثاني وليس هنا ما يستدعي صرفه من معناه الحقيقي الا ما تخيله الخصم وهو لا يصلح له على ما سنبين فساده فتعين الحمل عليه هو المطلوب الثاني ان المطلوب لو كان نفس الكف لوجب العزم على الفعل والميل اليه لتوقف صدقه عرفا عليه ولعصى بالترك اذا تجرد عن الميل لعدم الاتيان بالمطلوب وفساد كل من اللازمين يقتضي فساد الملزوم لا يقال مفاد النهي طلب الكف عند ارادة الفعل والعزم عليه لا مطلقا فيندفع المحذور لانا نقول هذا التقييد مما لا يستفاد من الصيغة عند اطلاقها فلا وجه لارتكابه على انا نقطع بان المكلف حال عدم ارادته الفعل منهي ولا اختصاص له بحال الارادة الثالث انه لو كان المطلوب نفس الكف لزم ان لا يكون عقاب على نفس الفعل بل على ترك الكف لان الطلب انما يتعلق بالامر وانه باطل قطعا وما يتوهم في دفعه من ان المطلوب بالذات انما هو الترك لكن لما لم يكن مقدورا تعلق الطلب بالكف وسيلة اليه فيترتب حينئذ العقاب لا يترتب عقلا وعادة الا على مخالفة ما طلب من المكلف وترك الاثار التي قصد ترتبها على الفعل المطلوب لم يتعلق بها طلب حقيقة الرابع انه يلزم على القول المذكور ان لا يستحق عقاب على معصيته والتالي باطل بيان الملازمة ان ما يستحق عليه العقاب اما ترك واجب او فعل حرام وشيء منهما لا يصلح لترتبه عليه اما انه لا يصلح لترتبه على ترك الواجب فلان الترك نفسه غير مقدور على زعم الخصم ولا عقاب على غير المقدور اذ كل ما يصح ترتب العقاب عليه يصح تعلق التكليف والخطاب به قطعا واما الكف عنه فهو وان كان مقدورا لكن ترتب العقاب عليه يقتضي ان يكون متعلقا للتكليف ولا تعلق له به اما بفعله فظ واما بتركه فلما مر واما بالكف عنه فلعود الكلام اليه ويتسلسل واما انه لا يصلح لترتبه على فعل الحرام فلانه اما على نفسه وقد مر فساده في الوجه الاول واما بطلان التالي فمعلوم بالضرورة والاتفاق ولعل الخصم يتعسف فيكتفي في ترتب الذم والعقاب على فعل ما يتعلق التكليف بضده وهو كما ترى او يلتزم بان كلا من ماهية الوجوب والحرمة مركبة من مطلوبية شيء ومبغوضية شيء فوجوب الواجب مركب من مطلوبية الفعل ومبغوضية الكف وحرمة الحرام مركبة من مبغوضية الفعل ومطلوبية الكف فكما يصح ترتب الثواب على فعل المطلوب كذلك يصح ترتب العقاب على فعل المبغوض ويشكل هذا البيان بان المطلوبية والمبغوضية صفتان متقابلتان كالفعل والترك فمتى اتصف احدهما باحديهما وجب بحكم التقابل ان يتصف الاخر بالاخرى فاذا اتصف الفعل بالمطلوبية لزم ان يتصف الترك بالمبغوضية على حسب مطلوبية الفعل واذا اتصف الفعل بالمبغوضية وجب ان يتصف الترك بالمطلوبية على حسب مبغوضية الفعل واما الكف فلا تقابل له مع الفعل فلا يجب اتصافه بالوصف المقابل الخامس ما اورده في المعالم من ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف منه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولم يحسن المدح على مجرد الترك هذا كلامه وفيه نظر لظهور

في اثبات استعمالها في الحظر

الثالث اعني لو كان الكف عنه وقد مر فساده في الوجه

مما سبق او لوقوف اثار المنهي عنه لاجل النهي بعد ممتثلا بالترك ويمدح عليه قطعا ومسلم عن الاشكال والدليل ان يجعل هذا دليلا سادسا الرجح
الخصم بان الترك عدم فلا يؤثر القدرة فيه فلا يتعلق التكليف به فلا يكون مطلوبا بالنهي فيتعين الحمل على الكف اذ لا يخرج عنهما اتفاقا وهو
المطلوب الدليل الاول على ان القدرة لا تتعلق بالعدم ان العدم نفي محض وهو لا يصلح اثرا للقدرة وانه سابق على القدرة والتاثير متأخر في المتقدم
غير معقول وانه مستمر ازلي والقدرة تستند على اثر متجدد يستند اليها لا ابق العدم قد يكون مسبوقا بالوجود كذلك الشقا بعد حصوله فهو متاخر
عن القدرة متجدد بعدها فينتقض كلية الدعوى في الدليلين الاخيرين لانا نقول الكلام في الاعدام الخاصة ولا ريب في انها ازلية
اذ عدم قيام زيد في وقت خاص مستمر من الازل ونقول اذا ثبت المقصود في الاعدام الازلية ثبت في غيرها لعدم الفارق والجواب ان الترك ليس
مجرد العدم بل جعله والتسبب له ونمنع من عدم كون العدم مقدورا كيف ولو لم يكن العدم مقدورا لم يكن الوجود ايضا مقدورا لان نسبة القدرة
الى طرفي الوجود والعدم اذ القدرة على احدهما خاصة اضطرار لا قدرة ودعوى ان عدم المحض لا يصلح اثرا للقدرة ممنوعة وكذا تحققه في محله
ان ثبوت كل اثر بحسبه مع ان المطلوب بالنهي جعل عدم لاحق للموجود وله عند بعض اهل المعقول حظ من الوجود الاعتباري باعتبار وجود
منشأ الانتزاع وليس المراد ان العدم السابق على القدرة مستند اليها بل العدم المقارن فان عدم الفعل قبل وجود الفاعل يستند الى عدمه
وعدم علمه وقدرته وارادته وهذا غير مقدور له ولا مطلوب منه بالنهي وبعد وجوده ووجود علمه وقدرته يستند الى عدم ارادته
فقط وهذا مقدور له لاستناده في الحقيقة الى القادر من حيث كونه قادرا وتوضيحه ان القادر المختار اذا علم بنفس مقدوراته الفعلية فلا بد
له من ان يختار اما فعله فيريده او تركه فلا يريده وليس له حالة ثالثة فكل من ارادته وعدمها مستند الى اختياره فيستند اثرهما اليه لا محالة
او نقول يكفي في استناد العدم الى القدرة توقفه على عدم تعلقها بوقوعه عند حصول شرائطها وهذا القدر من الاستناد كاف في صحة التكليف به قطعا
كما يكفي في صحة التكليف بمسبب مجرد القدرة على سببه المعد لحصوله على ان المراد بازلية العدم ان كان ازليته بحسب الذات فمم لان الفعل ممكن و
الممكنات في حد ذاتها عارية عن وصفي الوجود والعدم وان كان ازليته بحسب الزمان فدعوى عدم تاثير القدرة فيه مطلقا ممنوع الا ان هذا
المنع انما يتجه بالنسبة الى القدرة الازلية ومحل البحث انما هو القدرة الحادثة وقد يجاب بان اثر القدرة استمرار العدم لا نفس العدم ولا نسلم ان استمراره
لا يصلح اثرا للقدرة لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر او يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها
ومتجدد بها وفيه نظر لان استمرار العدم وبقائه صفة له فيكون معدوما ايضا لا محالة فهو اذن بحكم العدم في عدم جواز تعلق القدرة
والتكليف به على ما افاده دليل الخصم فان تم لزم عدم جواز تعلق التكليف به ايضا والا فلا مانع من تعلقه بنفس العدم فالتفرقة غير مسموعة
مع ان الاستمرار غير معقول فيما اذا كان العدم مسبوقا بالفعل ودعوى ان الاعدام الخاصة ازلية كما سبق لا حاجة لها ههنا لظهور انه لا يفهم من
النهي طلب استمرار الاعدام الخاصة باعتبار كونها ازلية مع ان الخصوصية ان اعتبرت قيدا للعدم فهو حادث قطعا لانتفائه قبلها وانما يتم دعوى
ازليته الزمانية ان اعتبرت الخصوصية قيدا للمعدوم فقط على ان هذا مناف لما ذكر في الدعوى من تعلق الطلب بنفس العدم اذ على هذا
المبنى يلزم ان يكون المطلوب بالنهي استمراره لا نفسه ومنها ايضا خروج عن وضع الصيغة فان المتبادر منها طلب ترك الطبيعة كما عرفت لا طلب
استمرار الترك السابق ويمكن ان يتمسك في دفعه ايضا ببعض الوجوه التي اسلفناها في دفع القول بالكف وقد يستدل على القول المذكور بان
المطلوب بالنهي لو كان نفس العدم لزم ان يكون المكلف ممتثلا ومثابا بمجرد الترك ولو لغير الامتثال والتالي باطل اما الملازمة فلان اتيانه بالمطلوب
واما بطلان التالي فبشهادة العرف والعقل وقد يضم الى ما ذكر في التالي حصول الامرين على تقدير الترك حال عدم القدرة على الفعل
وهو خطاء لان التكليف بانواعه لا يتعلق بالمكلف في غير حال القدرة والجواب انا لا نسلم ان الاتيان بالمطلوب بمجرده يوجب الامتثال بل انما
يوجبه اذا كان الداعي اليه موافقة الطلب بما لولاه لما اتى به بدون ذلك فان كان المقصود مجرد حصوله سقط عنه التكليف بحسب ما اتى به من غير مخالفته
وكان ما اتى به عين المط وان كان المقصود حصوله على وجه الامتثال كما في الصوم لم يسقط بمجرد حصوله على حسب ما مر في الاوامر ومن هنا
يتبين ضعف ما مر ذكره في الدليل الخامس ثم اعلم ان من قال بان الطلب لا يتعلق بالعدم يلزمه القول بان النهي عن الشيء عين الامر بضده العام
اعني الكف ان سمي طلب الكف امرا بمعنى انهما لفظان عبر بهما عن مفهوم واحد وعلى قياسه الكلام على القول الاخر وهذا ظ ثم للفاضل المعاصر
اشكالان احدهما انه لا فرق بين المقام والمقام الذي مرت الاشارة اليه وهو ان النهي عن الشيء هل يقتضي الامر بضده او لا وفيه نظر
لان الكلام هنا في تعيين المط بالنهي مع قطع النظر عما يلزمه من الاعتبارات والبحث هناك انما هو عما يلزمه من الاعتبارات مع قطع النظر عن
تعيين المطلوب به هذا اذا ارادوا بالضد الضد العام اعني مجرد الترك او الكف واما اذا ارادوا به مطلق الضد والضد الخاص كما يظهر من
الزامهم القائلين بالاقتضاء بوجوب المحرم للتوصل الى ترك ضده المحرم فالفرق بين النزاعين واضح الثاني انه على القول بكون المط بالنهي هو
الكف يؤول الامر الى النهي عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور وهذا لفظه وفيه ان من يجعل
المط بالنهي الكف يفسر الامر بطلب فعل غير كف فلا يلزمه القول بالاقتضاء المذكور في طلب الكف ولو سلم التعميم فوجه لزوم الدور غير ظ لانه ان
اراد بضد الكف نفس الفعل المنهي عنه فغايته ما يلزم ان يكون الامر بالكف مقتضيا للنهي عنه والنهي عنه مقتضيا للامر بالكف وهذا

لا يكون

لا يكون دور الجواز ان يكون الاقتضاء على وجه العينية او التلازم وان التحقيق انه لا مغايرة بينهما الا في مجرد التعبير فاطلاق الاقتضاء مسامح
وان اريد به ارادته فالكف عن الفعل كف عنها فغايته ما يلزم ان يجب الكف عن الفعل باعتبار كونه كفا عن ارادته ايضا ولا دور فيه وان اريد به الكف
عن الكف فاللازم منه على تقدير صحته التسلسل على الوجه الاول اذ قلنا بان الامر بالشيء يتضمن النهي عن الضد والنهي عن الشيء يتضمن الامر
بالضد كما ذهب اليه بعضهم فان ذلك يوجب جزئية الشيء لنفسه ان جعلنا الامر الثاني عين الاول وهو دور واوجب جزئية مثله له ان جعلنا
الثاني غير الاول وهو تسلسل وكذا ان قلنا بان كلا منهما يستلزم الاخر لاستلزام السبب للمسبب كما يظهر ممن يثبت ذلك من باب المقدمة فيلزم مع
الاتحاد الدور ومع التغاير التسلسل ولا نوقف على المتقدم بين ان يفسر النهي بطلب الكف وطلب الترك وان كان القائل بها فيه ليس بطلب الكف
فتدبر **فصل اختلفوا في دلالة النهي على الدوام والتكرار فاثبتها قوم وعزي الى الاكثر ونفيها اخرون والتحقيق انا جمعنا**
في تحرير العنوان بين الدوام والتكرار لان الاول وفق بالقول بان المطلوب بالنهي مجرد عدم الفعل والثاني انسب بالقول بانه الكف وربما ناسب القول
الاول ايضا ان قلنا بعدم بقاء الاكوان مطلقا حتى العدمية منها والتزمنا باستنادها الى المكلف والظاهر من مقالة المثبتين دعوى كونه موضوعا للتكرار
بالخصوص فيدل عليه مع قطع النظر عما سواه حتى عن اطلاقه والظاهر من مقالة النافين نفي دلالته على التكرار ولو مع ملاحظة اطلاقه ما لم يقم
قرينة خارجية على خلافه فالنزاع على هذا معنوي والحق انه بحسب اصل الوضع لا يدل الا على طلب الترك ولهذا يصح تقييده بكل من الاستمرار وعدمه
على الحقيقة واما عند الاطلاق فمقتضاه الدوام والاستمرار لا غير وبعبارة اخرى ان اعتبر النهي مجردا عن الاطلاق والتقييد كان لطلب نفي المهية مجردا
عن الدوام وعدمه وان اعتبر مطلقا كان لطلب نفي المهية دائما ويمكن تنزيل مقالة النافين على الوجه الاول ومقالة المثبتين على الوجه الثاني فيكون
النزاع لفظيا لكنه بعيد كما لا يخفى قلنا اذن في المقام دعويان **لنا على** اوليهما وجوه **احدها** التبادر فان المفهوم من النهي عند تجريد
النظر عن اطلاقه وتقييده ليس الا طلب ترك المهية مجردا عن الوصفين وقد سبق ان التبادر من شواهد الحقيقة ويمكن تقرير هذا الدليل بوجه اوضح
وهو ان النهي كالامر يشتمل على جزء مادي به يدل على الطبيعة لا بشرط وجزء صوري وهو اداة النفي والهيئة به يدل على طلب الترك او النسبة لا
دلالة لهذين المفهومين على التكرار لا منفردا ولا منضما فيكون للقدر المشترك بينهما وهو المطلوب **الثاني** ان استعمال النهي في القدر المشترك
بين التكرار وعدمه ثابت واستعماله في كل من الخصوصيتين غير ثابت وانما الثابت اطلاقه عليهما فقضية ما اسلفنا من اصالة الحقيقة في متحد
المعنى ان يكون حقيقة في القدر المشترك وللخصم ان يمنع وقوع استعماله في القدر المشترك اذ ليس له مورد يمكن الزامه به **الثالث** انه لو كان
موضوعا للتكرار بخصوصه كما زعم الخصم لزم ان يكون مجازا عند تقييده بغيره وليس كذلك للقطع بان قولنا للحائض لا تصوم ايام حيضك وللجنب لا
تدخل المسجد ولا تمس خط الكتاب الى ان تغتسل الى غير ذلك مما لا حصر له حقيقة لا غير ودعوى ان للمقيد وضعا اخر مدفوع باصالة عدم
الاشتراك **ولنا على** الثانية ايضا وجوه **الاول** التبادر فان المفهوم من النهي المطلق عرفا ليس الا طلب الترك على الاستمرار وذلك ظاهر عند الرجوع
الى المحاورات **الثاني** ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون بالنواهي الواردة في الكتاب والسنة على الدوام من غير نكير وذلك اجماع
منهم على ظهوره في الاستمرار **الثالث** قضية وقوع المادة المطلقة التي مفادها المهية المطلقة في سياق النفي المستفاد من النهي حيث ان معنا
طلب النفي عموم النفي فيتناول جميع الازمان وهو المراد بالاستمرار بل يقتضيه عموم النكرة المنفية تناول الافراد دون الازمان لان
ان قول القائل كل من يدخل داري فله كذا يعد عاما بالنسبة الى الافراد حتى انه لو استثنى منه بعض الافراد صح من غير حاجة الى تقدير ومطلق
بالنسبة الى الازمان ولهذا لا يصح ان يستثنى منه بعض الازمان الا بعد تقدير لفظ كل زمان وشبهه ولو كان له عموم بالنسبة اليهما ايضا لصح
من غير تقدير **لانا نقول** ليس الغرض شمول النفي للازمان اصالة بل تبعا من حيث شموله لجميع الافراد المتحققة في جميع الازمان كما هو قضية
رفع الطبيعة المطلقة اذ بدونه لا يكون المنفي هي المهية المطلقة بل المقيدة بزمان دون زمان وهو خلاف الفرض ومما يؤكد ذلك ما تقرر في
محله من ان الزمان من مشخصات الفعل فالفرد الحاصل في كل جزء من الزمان لا يكون الا موجودا فيه فلا ينفك عموم الافراد حقيقة عن عموم الازمان
واما عدم صحة استثناء بعض الازمان في المثال المذكور من غير تأويل فانما هو لعدم التجانس المعتبر في الاستثناء المتصل فلا ينافي تناوله
للافراد المتحققة فيهما وانما يتم ما ذكر اذا لم يصح استثناء بعض الافراد المقيدة ببعض تلك الازمان وهو ممنوع ومما حققنا يظهر ضعف قول بعض
المعاصرين بين شموله لافراد زمان واحد وشموله للافراد زمانين واحد شموله للافراد الحاصلة في جميع الازمنة حيث قطع بدلالته على الاول
دون الثاني بل منع من دلالته عليهما مع انهما على ما عرفت من باب واحد وان شئت مزيد بيان المقام وزيادة توضيح للمرام **فاعلم** ان للمهية بحسب
الاعتبارات الات ثلثة لانها اما ان تعتبر مقيدة او لا والثاني هي المهية لا بشرط وعلى الاول اما ان يكون القيد وجود شيء او عدمه فالاول
هو المهية بشرط شيء والثاني هو المهية بشرط لا فتنقسم المهية الى هذه الاقسام بواسطة انقسام ما يلحقها من الاحوال الاعتبارية والمقسم هو
المهية المعتبرة مجردة عن تلك الاعتبارات ولا يقدح لزوم ارتفاع النقيضين من ثبوت التقييد بالاعتبارين وعدمه عنها لجوازه بالنسبة الى
مرتبة الذات لان مرجعه الى سلب اقتضائها لهما لا الى اقتضائها السلب عنهما وح فتغاير الاقسام في الاعتبار فتتقابل بتقابل الاعتبارات وقد
تعتبر هذه الاقسام بالنسبة الى الواقع من الذهن والخارج **ثم** المهية الممكنة الماخوذة بشرط شيء بكل من الاعتبارين يتبع في الامكان وعدمه

دون الثلاثة نعم يلزم الدور او التسلسل

فصل في دلالة النهي على الدوام والتكرار

امكان لحوق الشرط لها وعدمه وهذا واضح والمهية الماخوذة بشرط لا باعتبار ان تعتبر بالقياس الى شيء معين خارج وجودها حقيقة
ذهنا وخارجا في الجملة كالانسان بشرط عدم كونه متحركا بالفعل والا امتنع اذ لا اقل من تقييدها بالوجود ولوازمه نعم للعقل ان يعتبرها بشرط
عراها عن جميع ما يعتبر بها من اللواحق حتى من وجودها الذهني الذي هو نفس تصورها لكن وجودها ح اعتباري لا حقيقي والمهية لا بشرط اخذت
بالاعتبار الاول يمكن وجودها حقيقة ذهنا وخارجا اذ عدم اعتبار الشرط لا يقتضي العدم وان اخذت بالاعتبار الثاني امتنع وجودها لاستحالة
خلو الموضوع الموجود عن عين المحمول ونقيضه وعند التحقيق للماهية المعتبرة لا بشرط بالاعتبار الاول هي مهية ماخوذة بشرط لا بالنسبة
الى ذلك الاعتبار بالاعتبار الثاني فاذا تبين عندك ما حققنا ان للمهية بالنظر الى الاعتبار والتصور كما هو المعتبر حال الوضع حالات ثلث
وبالنظر الى الوجود والواقع كما هو المعتبر حال الاستعمال حالتين لاستحالة وجودها بالحالة الثانية ظهر صحة ما ادعيناه في المقام فنقول
ان لوحظ نفي المهية وجرد النظر عما لها من التقييد بشيء وعدمه كملاحظة الواضع لها حين الوضع لم يوجد له دلالة على عموم النفي اصلا
له وبخلافه لان نفي المهية الماخوذة بهذا الاعتبار مردد بين ان يكون نفيا للمهية المطلقة والمقيدة لظهور ان النفي انما يتعلق بالمهية الملحوظة
على ما تقرر عليه في اللحاظ واقعا ولا يدور مدار الاعتبار وهي بهذا الاعتبار غير منفكة عن احد الاعتبارين وان جرد النظر عنهما وان لوحظ
باعتبار ما لها من التقييد بعدم شيء معها وهو اعتبار اطلاقها دل على عموم النفي اذ لا يصدق رفع المهية الغير المقيدة مع وجود مقيدة
مقيدا بها ويمكن تقرير الدليل بوجه اخر اوضح وهو ان صيغة النهي عند الاطلاق تدل على طلب نفي المهية في الزمن المشترك بين الحال
والاستقبال بدليل انها ماخوذة من المضارع الموضوع للقدر المشترك بين الزمنين كما هو المختار ولا يصدق نفي المهية في الزمن المشترك بين
الزمنين الا بترك جميع افرادها في جميع افرادهما كما لا يصدق قولنا ما ضربت بدا الا بانتفاء جميع افراد الضرب منه في جميع افراد الزمن الماضي
الذي يستوعبه فيلزم من ذلك دلالتها على الدوام عند الاطلاق وهو المقصود الرابع ما وجدناه في كلام بعض المعاصرين في توجيه حجة المثبتين
وهو ان المطلوب بالنهي المطلق ان لم يكن دوام الترك لكان المطلوب منه الترك في وقت معين والتالي باطل اذ لا دليل على التعيين فيلزم الاغراء بالجهل
ورده بعد نقله وجها وجيها بما حاصله منع الملازمة لجواز ان يكون المطلوب طبيعة الترك في اي وقت اتفق كما نظيره في الامر فلا يثبت الدوام
ثم بنى على هذا الرد والتحقيق ان للملازمة فيه في الجملة ظاهرة لان ترك الفعل في الجملة مما لا يصلح غالبا لان يكون مطلوبا للعقلاء ومقصودا
لهم لوقوعه من كل فاعل لا محالة فان كل زان يترك الزنى في الجملة وكل سارق يترك السرقة في الجملة وهكذا وصيرورة الترك بالنهي صالحا لان
يقصد به الامتثال فيترتب عليه اثاره مما لا يعتد به في مثل المقام فائدة نعم يتجه على الملازمة امران **الاول** ان المطلوب بالنهي قد يكون
الترك على وجه الامتثال وهو غير لازم الحصول على تقدير عدم النهي **ويمكن** دفعه بان الكلام في النهي المطلق وهو ظ في طلب الترك المطلق على
حد ما مر تحقيقه في مبحث الامر **الثاني** ان الفعل المنهي عنه قد يكون مما يمكن بقاؤه واستمراره كالتغرب عن البلدان وهجر الاخوان
والتخلق بمساوي الاخلاق وغير ذلك مما لا يلزم فيه وقوع الترك في الجملة ويمكن دفعه بانه لا محيص من التزام القول بالاستمرار في غيره
فيمكن اتمام الكلام فيه بعدم القول بالفصل وربما امكن منع بطلان التالي بالتزام القول بالفورية دون الاستمرار لكنه ضعيف ولا
يخفى ان هذا الوجه لا يصلح مستندا للمثبتين لانه لا يقتضون دلالة النهي بالوضع ولهذا تركنا ذكره عند ذكر ادلتهم **احتج** الاولون بامرين
الاول التبادر التكرار منه بدليل ان العبد يذم اذا اتى بما نهى عنه مولاه مطلقا بعد تركه مدة يتمكن من ايقاعه فيها **الثاني** ان النهي
يقتضي المنع من ادخال المهية في الوجود وهو لا يتحقق الا بالامتناع من ادخال كل فرد منه **واجيب عن الاول** بالمنع من تحقق التبادر والتحقيق
ان يقال ان كانت دعوى التبادر بالنسبة الى النهي المطلق فمسلمة لكن لا يثبت بها المدعى وان كانت بالنسبة الى النهي مجردا عن ملاحظة الاطلاق
فممنوعة ولا شاهد في المثال المذكور عليها **والجواب عن الثاني** ان المنع من ادخال المهية في الوجود قد يشترك بين الدوام وعدمه بل ليس
صحة تقييده بكل منهما فلا يختص باحدهما الا بقضية اطلاق او تقييد **احتج** الاخرون اولا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك حيث
ان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام والجواب منع الملازمة لان مقصود الخصم كونه حقيقة في الدوام وهو انما يقتضي ظهوره فيه
فلا ينافي الانفكاك لاعتبار قرينة او دليل **وثانيا** بان النهي قد يرد تارة للتكرار كما في قوله تعالى ولا تقربوا الزنى واخرى بخلافه كقول
الطبيب لا تشرب اللبن فيكون للقدر المشترك لئلا يلزم الاشتراك والمجاز المخالفان للاصل **واجيب** اولا بان عدم الدوام في قول الطبيب انما
يستفاد للقرينة ولولاها لكان المتبادر هو الدوام على ان المجاز لازم على تقدير ان يكون موضوعا للقدر المشترك ايضا اذا استعمل في
احد الخصوصيتين فلا ترجيح وفي كلا الوجهين مع اصل الحجة نظر اما في الوجه الاول فلما عرفت مما حققنا من ان الدوام وعدمه انما
يستفادان بملاحظة امر خارج عن نفس النهي واما في الوجه الثاني فلانا نمنع ثبوت استعماله في شيء من الخصوصيتين كما مر واما في اصل
الحجة فلان مجرد كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما لا يوجب تساويهما عند الاطلاق مع ان التعليل بلزوم الاشتراك او المجاز عليل كما نبهنا
عليه سابقا **وثالثا** بانه يصح تقييده بالدوام من غير تكرار وبخلافه من غير نقض وهو اية كونه للقدر المشترك **ورد** بالتجوز
حاين ما للتاكيد واقع فالتقييد على الاول تاكيد وعلى الثاني قرينة على المجاز وضعفه ظ مما مر **والحق** ان الحجة متجهة الا انها لا دلالة لها

على نفي

على نفي الدوام عند الاطلاق **فكذ نبيب** كل من قال بان النهي للدوام والتكرار ولو من جهة الاطلاق يلزمه القول بانه للفور كما يقتضيه حجة والا
لجاز التاخير الى حيث لا يتمكن من الترك الا مرة واحدة وان علم به اذ لا دليل على التوقيت وذلك ينافي وجوب الدوام والتكرار واما من قال بانه لا
يقتضي الدوام والتكرار فله ان يقول به لانه على الفور كما نقل عن الشيخ في العدة وان لا يقول به كما نقل عن العلامة في التهذيب وجه **ذكر واما**
ما ادعاه بعضهم من ان من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور فكانه سهو من القلم والصواب الا يلزمه القول بالفور وهذا واضح

فصل اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد ولا بد قبل الخوض في المسئلة من تحرير محل النزاع

فنقول الوحدة قد تكون بالجنس وهذا مما لا ريب في جواز الاجتماع فيه في الجملة كالسجود حيث اجتمع فيه الامر والنهي باعتبار ايقاعه لله تعالى وللصنم
وربما منع منه من زعم ان الحسن والقبح من مقتضيات الجنس فجعل مورد النهي تعظيم الصنم دون السجود له فيختلف المحل وهو مع شذوذه ظاهر الفساد
وقد تكون الوحدة بالشخص فان تحدث الجهتان اعني الطبيعة المامور بها والطبيعة المنهي عنها او تغايرتا وانحصرت افراد النوع الاول في الثاني
ولو اتفاقا او تعلقا بجزئي ابتداء او ما جرى مجرى ذلك فلا ريب في عدم جواز الاجتماع فيه الا على قول الاشاعرة حيث جوزوا التكليف بالمحال ورد
منع بعضهم فيما يتحد فيه الجهة نظرا الى كون نفس التكليف محالا من حيث ان الوجوب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم لانه يقتضي عدم الجواز
وقد يوجه استحالة التكليف بان الطلب مسبوق بالارادة واجتماع ارادة الفعل مع ارادة الترك محال يعني ان ارادة الترك المستفاد من النهي تستلزم
كراهة الفعل وهي لا تجتمع مع ارادته المستفادة من الامر ضرورة ان كراهة الشيء ومبغوضيته تنافي ارادته ومحبوبيته ولا يخفى ان هذا لا يتم
على ما هو المعروف من الاشاعرة من انهم يجعلون الطلب امرا مغايرا للارادة مفارقا اياها حتى انهم صرحوا بان الآمر قد يامر بما يكرهه فلا يلزم عندهم
من توارد الامر والنهي على شيء اجتماع الارادة والكراهة فيه **هذا** اذا لم يستند الاجتماع الى اختيار المكلف والا فقد اجازه من اجاز التكليف بالمحال
ح ان جعله من بابه وسيأتي الكلام فيه في البحث الآتي **وان اختلف الجهتان** وكان للمكلف مندوحة في الامتثال فهو موضوع النزاع ومن ترك القيد الاخير
فقد اتكل على الوضوح لظهور اعتباره واطلاق الامر والنهي في العنوان ينصرف الى النفسيين العينيين التعيينيين وسنشير في اثناء البحث الى ما هو
التحقيق في البواقي ويعتبر في اجتماعهما وحدة زمنهما فلو تعدد زمان تعلقهما بشيء واحد عندنا وان اتحد زمن وقوعه سواء تعددت جهتهما او اتحدت
كما في الخروج من الدار المغصوبة فانه منهي عنه قبل الدخول ومامور به بعده وسيأتي تحقيقه في البحث الآتي والمراد بالنهي هنا طلب الترك المطلق سواء
تعلق بمطلق او مقيد لانه الظاهر من اطلاقه ولا يلزم من اجتماعه مع الامر اجتماع الوجوب والتحريم في الشيء الواحد كما هو مثار البحث فاجتماع النهي بمعنى
طلب الترك الخاص مع الامر سواء كان مع تغاير الجهتين كما في محل البحث او بدونه مع كونه على وجه التخيير او الترتيب بان يكون تعلق الامر مبنيا على تقدير
المخالفة في النهي خارج عن محل البحث وذلك كما في الواجب المنهي عنه تعيينا او تخييرا المتوصل بتركه الى غيره فان المطلوب بالنهي الغيري تركه المتوصل به
الى الغير كما بينا في بحث المقدمة وهو لا ينافي مطلوبية الفعل على تقدير عدم التوصل والسر في ذلك ان مستندنا على المنع من لزوم اجتماع المطلوبية
والمبغوضية والرجحان والمرجوحية في الشيء الواحد غير متجه عليه فان قضية مطلوبية الترك المتوصل به الى فعل الواجب ورجحانه مبغوضية ترك
هذا الترك ومرجوحيته دون الفعل وقضية مطلوبيته على تقدير عدم التوصل بتركه ورجحانه مبغوضية تركه الغير المتوصل به ومرجوحيته
لا الترك مطلقا ولا الترك المتوصل به **فاختلف المورد** وقد مر توضيح ذلك في مسئلة الضد وكان عد هذا النوع من باب الامر بالمتنافيين
اقرب من عده من باب اجتماع الامر والنهي وانما اعتبرنا في القسم الاخير كون الامر والنهي على وجه التخيير او الترتيب لانهما لو كانا على وجه التعيين
والاطلاق امتنع تواردهما على محل واحد لاستلزامه اجتماع الامر مع النهي بمعنى طلب الترك المطلق المستفاد من الامر المطلق في الترك الخاص
واما اذا كان النهي عن الفعل مطلقا والامر ببعض افراده مشروطا ولو بالعزم على مخالفة النهي فهذا مما يمنع اجتماعا من القائلين بامتناع
التكليف بما لا يطاق مطلقا فان مورد الامر فيه عين مورد النهي شخصا وجهة فيلحق بالنوع الاول وقد مر التنبيه على ذلك في بعض المباحث
السابقة ثم لا فرق في موضع النزاع بين ان يكون بين الجهتين عموم من وجه كالصلوة والغصب وبين ان يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المامور
به كالامر بالحركة والنهي عن التداني الى موضع مخصوص فيحرك اليه فان الحركة والتداني طبيعتان متخالفتان وقد اجتمعا في فرد واحد والاول منهما
اعم **وبعض المعاصرين** خص موضع النزاع بالقسم الاول وجعله فارقا بين هذا النزاع والنزاع الآتي في الفصل اللاحق وقد خص بالقسم الثاني
وسبقه الى ذلك غيره وانت خبير بان قضية الادلة الآتية في المقام واطلاق عناوين كثير منهم عدم الفرق بين المقامين وسيأتي تحقيق الفرق بين
النزاعين **اذا عرفت** هذا فنقول المعروف بين اصحابنا هو القول بعدم جواز الاجتماع وعليه بعض مخالفينا وخالف فيه جماعة من متاخري
المتاخرين فاجازوا وذلك تبعا لجمهور المخالفين والحق عندي ما ذهب اليه الاولون من استحالة الاجتماع وهو عندي من باب التكليف المحال بالمحال
كالاجتماع مع اتحاد الجهة وسيظهر وجهه من بياننا الآتي فيتحد جهة الامتناع ولا يبتني على القول باستحالة التكليف بالمحال كما يظهر
من بعض المانعين من كونه من باب التكليف بالمحال خاصة **لنا امران الاول** ان الطلب انما يمتنع تعلقه بالطبائع المجردة عن اعتبار الوجود والعدم
وذلك ظاهر بشهادة العقل والعرف ضرورة ان الامر والنهي يشتركان في هذا القدر اعني طلب الماهية فلا يمتاز ان ما لم يعتبر مطلوبية الماهية في احد
من حيث الوجود وفي الآخر من حيث العدم وايضا الماهية من حيث هي ليست الا هي فلا يعقل طلبها من المكلف وايضا لا تاثير للقدرة الا في الوجود والعدم

في اجتماع الامر والنهي في شيء واحد

فلا يتبع التكليف الا بهما لقبح التكليف بغير المقدور فظهر ان المط لا يكون الا وجود المهية او عدمها وحيث ان المط في الامر وجود الطبيعة على وجه يستلزم مبغوضية تركها وفي النهي عدمها على وجه يستلزم مبغوضية فعلها فاذا اتحدت الطبيعتان في الخارج بان وجدتا بوجود واحد كالصلوة في المكان المغصوب المتحدة مع الغصب لزم على تقدير الاجتماع اجتماع المطلوبية والمبغوضية في الوجود الذي هو واحد شخصي على ما تقرر في محله وهو باطل ضرورة ان المطلوبية والمبغوضية وصفان متضادان تستدعيان متعلقين متغايرين مع ان الرخصة في فعل المنهي عنه على الاطلاق مما ينافي قضية النهي عنه فضلا عن الامر به وكذا الرخصة في ترك المامور به على الاطلاق مما ينافي قضية الامر به فضلا عن النهي عنه ولا فرق في ذلك بين ان يعتبر حيثية الجهة تعليلية او تقييدية اما على الاول فظ واما على الثاني فلان ما تواردت عليه الوصفان حقيقة انما هو المقيد وعلى ما قررنا ان وجدا اذ لا يخرج عن وحدته بتعدد القيود المنضمة اليه فان قيل يجوز ان يكون المامور به والمنهي عنه نفس الطبيعتين المقيدتين بالوجود الخارجي على ان يكون القيد خارجا وح فلا يلزم وحدة المتعلق لتغاير المقيدين وان اتحد القيد قلنا لا جدوى في ذلك بعد الاغماض عما فيه لان الطبيعتين ان اخذتا باعتبار كونهما مقيدتين بالوجود الخارجي ضرورة عدم التمايز بينهما فيه فيلزم عليه ما مر وان جردتا عن تلك الاعتبارات خرجتا عن كونهما مطلوبتين فلا ينفع التغاير فيه لا يقال لا نم ان المتعلق فيهما على التقدير الاول واحد لتحقق المغايرة الاعتبارية فان الوجود المذكور من حيث كونه منشا لتحصيل الطبيعة المامور بها غيره من حيث كونه منشا لتحصيل الطبيعة المنهي عنها وان لم يغاير المغايرة الحقيقية فلا نم ان الضرورة تشهد على اعتبارهما سلمنا لكن لا نم ان المطلوب في الامر حقيقة الوجود الخارجي كيف وهي مما يمتنع تعلقها وحصولها في الاذهان والا لا انقلبت خارجا على ما تبين في محله والطلب انما يتعلق بامر معقول بل المط هو الوجود بالمعنى العام الضروري الذي هو عرضي لافراد الخارجية ومنتزع منها وح فلم لا يجوز ان يكون الوجود بهذا المعنى متعددا بحسب تعدد الطبائع الموجودة فان انتزاع الوجود بهذا المعنى من وجود احد الطبيعتين من حيث كونه وجودها كالصلوة مثلا غير نفس انتزاعه من وجود الاخرى كك كالغصب لانا نقول لا اثر في تعدد الامور الاعتبارية على تعدد ماخذها ولو بالاعتبار الا انا نقول قضية المغايرة الاعتبارية فيما ذكر تغاير الاعتبارين لا تغايرهما تواردا عليه ضرورة ان ذاتنا المشار اليه لا تتعدد بتعدد الاضافة ولا ريب في ان مورد الامر والنهي انما هو الوجود العيني الذي به تحقق الحقيقة في الخارج على ما يشهد به صريح العقل والعرف فتعدد الاعتبارات المذكورة لا يوجب التعدد فيه ولا ينافيه امتناع تحققه في العقل لان الممتنع انما هو تحققه فيه بالكنه والحقيقة لا بالوجه فان الوجود بالمعنى العام وجه منه فيصح تعلق الطلب به باعتبار فيكون هذا المفهوم مطلوبا لكن لا من حيث كونه هذا المفهوم كيف وهو بهذا الاعتبار كساير المفاهيم بل من حيث كونه الة لملاحظة افراده التي يصح وقوعها في الخارج فيكون المط في الحقيقة نفس افرادها التي هي حقيقة الوجود الخارجي واعلم ان هذا الدليل يبتني على اصلين احدهما ان لا تمايز بين الجنس والفصل ولواحقهما العرضية في الخارج كما هو المعروف وكما لو قلنا بالتمايز لم يتحد المتعلق فلا يتم الدليل الثاني ان للوجود حقائق خارجية ينتزع منها هذا المفهوم الاعتباري كما هو مذهب اكثر الحكماء وبعض محققي المتكلمين واما اذا قلنا بانه مجرد هذا المفهوم الاعتباري ينتزعه العقل من الماهيات الخارجية ولا حقيقة له في الخارج اصلا كما هو مذهب جماعة فلا يتم الدليل ايض لكن الاصل الاول مما لا يرتاب فيه اكثر المخالفين في المسئلة ان لم يكن كلهم وانما النازع فيه شاذ ومع ذلك فهو من الامور الجلية التي اقيم عليها البرهان في محله واما الثاني فهو وان كان عندنا من واضحات علم المعقول لكن لا يساعد عليه اكثر المخالفين في المسئلة ان لم يكن كلهم فيبتني الاستدلال على تقدير ثبوته ولنا ان نقرر الدليل بوجه لا يبتني على هذا الاصل فنقول لا ريب في ان الطلب لا يتعلق بالماهية من حيث هي ولا من حيث كونها في الذهن بل من حيث كونها الماهية بلاحظ في الخارج لا بمعنى ان الطلب لا يتعلق الا بما هو موجود في الخارج كيف وتعلق الطلب سابق على وجود المطلوب لامتناع تحصيل الحاصل بل بمعنى ان العقل يلاحظ الماهية الخارجية من حيث كونها خارجية ويجعلها بهذا الاعتبار موردا للطلب والمنع كما نقول في الفرض السابق انه يلاحظ الوجود الخارجي من حيث انه وجود خارجي يجعله موردا للطلب والمنع ولا ريب في ان الماهيتين متحدتان في هذا الاعتبار على ما اشرنا اليه في الاصل الثاني فعلى تقدير الاجتماع يلزم تواردهما على الوارد بالشخص وقد عرفت فساده ولا يذهب عليك انه يمكن اجراء الدليل على الوجه الاول باعتبار الايجاد ايض فان معنى الامر طلب الايجاد الخارجي والنهي طلب عدمه فيلزم على طلب عدمه فيلزم على تقدير الاجتماع اجتماع المطلوبية والمبغوضية في الايجاد وهو واحد شخصي ضرورة انهما يوجدان بايجاد واحد وكذا يمكن اجراؤه على وجه الثاني باعتبار الجعل ايض فان المهيتين مجعولتان بجعل واحد واعلم ان الفرق بين الوجود والايجاد اعتباري لان الوجود ان قيس الى الفاعل واخذ من حيث صدوره منه كان ايجادا او مبدءا لوصف الموجدية له وان قيس الى الطبيعة كان وجودا ومبدءا لوصف الموجود به فهما متحدان ذاتا متغايران بالاعتبار وذلك مما تقرر في محله من ان التاثير عين الاثر في الحقيقة وان غايره في الاعتبار دفعا للتسلسل واعلم ايضا ان في الامر امورا ثلثة ولو بالاعتبار بعضها بالنسبة الى كل واحد منها وهي الايجاد والوجود والماهية فيصح ان يقول ان المامور به هو الايجاد بناء على حمل الامر على الارادة والطلب او الوجود بناء على حمله على ارادة الجعل وطلبه وانه الماهية بناء على حمله على تمام مدلول الهيئة على النسبة الى الايجاد وطلبه ولا خفاء في ان لفظ الامر حقيقة في المعنى الاخير خاصة بدليل انه مستعمل للتنبيه بخلاف الطلب طلب الجعل ولا يعكس ان قولنا هنا وفيما سبق من ان الامر والنهي انما يتعلقان بالماهية باعتبار الخارج ناظر الى ما هو محط انظار القوم في المقام من الامر والنهي المتعلقين بافعال الجوارح والا فهما قد يتعلقان باضافات الطبيعة

كالعقايد والنيات فيكون متعلقهما الطبايع من حيث وجوداتها الذهنية ويعرف الكلام في ذلك بالمقايسة الى الافعال الخارجية الثاني
ان قاعدة التحسين والتقبيح على ما تقرر عندهم قاضية بان الامر يستتبع حسنا في المامور به والنهي يستتبع قبحا في المنهي عنه فمتى اجتمعت الجهتان
في شيء فاما ان يتكافئا فيرجع حكمه الى الاباحة او يترجح احديهما على الاخرى فيرجع حكمه الى احد الاحكام الاربعة بحسب مراتب الرجحان والخلاف فالفرد
الذي يوجد فيه الطبيعتان متحد معهما في الخارج وقد جاز الجهتين على ما هو قضية الامر والنهي وح فاما ان يتكافئا او يترجح احديهما على الاخرى
وكيف كان فلا يتحقق الاجتماع والذي يكشف عما ذكرناه ان الحسن والقبح وان كانا من الامور الاعتبارية لكنهما من لواحق الامور الخارجية بمعنى
انهما امران يثبتان للفعل للافعال الخارجية باعتبار كونها خارجية الا ترى ان من تصور مهية الصلوة او الصوم او الحج او الجهاد او الصدقة او الصدق
النافع او غير ذلك من العبادات الواجبة شرعا او عقلا واوجدها بتمامها في ذهنه لم يكن بمجرد ذلك فاعلا للفعل الحسن ولم يستحق به عند العقل
مدحا ولا ثوابا مع انه قد اوجد تلك الطبايع حقيقة وكذا من تصور عبادة الاصنام وقتل النفوس المحترمة والزنا وشرب الخمر وغير ذلك من الافعال
المنكرة لم يستحق بمجرد ذلك ذما ولا عقابا ولم يعد فاعلا للقبيح مع انه قد اوجد طبايعها حقيقة فظهر ان الحسن والقبح انما يعرضان للطبايع باعتبار
وجوداتها الخارجية والعقل انما يحكم عليها باحد الوصفين باعتبار الخارج فثبوتهما للافعال من قبيل ثبوت الوحدة للواحد والزوجية
للاثنين لا من قبيل ثبوت الجنسية للحيوان والفصلية للناطق فان لحوقهما بحسب الوجود الذهني لا غير ولا ريب في ان الطبيعتين بهذا الاعتبار اعني
اعتبار الخارج متحدتان على ما مر فيمتنع ان يتصف احدهما بالحسن والاخرى بالقبح لان ذلك يؤدي الى اتصاف الشيء الواحد بهما وهو مستحيل ضرورة ان
الشيء الواحد باعتبار كونه واحدا لا يكون حسنا وقبيحا ولا يجدي تغاير المحل بحسب العقل لان الوصف لم يثبت له باعتباره ومعنى كون الحسن والقبح
بالوجوه والاعتبارات ان الوجوه والاعتبارات اسباب مقتضية لكون الفعل الخارجي باعتبار كونه خارجيا حسنا او قبيحا الا ان الحسن والقبح من الصفات
الاعتبارية الطارية على الطبايع باعتبار وجودها العقلية كالجنسية والفصلية والا لما صح الحكم على الفعل الخارجي باعتبار كونه خارجيا بالحسن والقبح
لا يقال هذا منقوض بمثل الوحدة والكثرة فانهما من الصفات المتضادة المنتزعة من الامور الخارجية باعتبار كونها خارجية ومع ذلك يجوز
انتزاعهما من موضوع واحد كالعشرة فانها تتصف بالوحدة والكثرة كل باعتبار فظهر ان المغايرة الاعتبارية كافية في اتصاف الشيء بوصفين متضادين
وان كانا متضادين لانا نقول بين الموصوفين هنا مغايرة خارجية فان الموصوف بالكثرة نفس الاحاد المنضمة وبالوحدة الاحاد مع الهيئة
التركيبية ولا ريب ان احدهما ليس نفس الاخر بدليل صحة السلب فاتصاف احدهما بصفة لا ينافي اتصاف الاخر بضدها كالانسان فانه يتصف بصفة
الكاتبية والجوهرية وان اخذ مقيدا بصفة البياض مثلا ولا يتصف المركب منهما بهما بل يتصف بصفة نقيضها وذلك بخلاف ما نحن فيه فان الموصوف
بالحسن في الخارج عين الموصوف بالقبح فيه ضرورة ان لا تميز بين الصلوة والغصب في الخارج اذا وقعت في المكان المغصوب ولا مغايرة بينهما فيه اصلا اذ المقصود
تغاير بين المورد ولك تمشية هذا الدليل في الوجود والايجاد والجعل ايضا كما مر في الدليل السابق ايضا وعند التحقيق يرجع كل من الدليلين الى
دلايل اربعة واعلم ان قضية هذين الدليلين بالوجوه التي اشرنا اليها امتناع اجتماع الامر والنهي متعلقين بمعلق واحد شخصي سواء كانا
نفسيين او غيريين مع تحقق الغير او كان احدهما نفسيا والاخر غيريا كذلك وسواء كانا تعيينيين او تخييريين او كان احدهما تعيينيا والاخر تخييريا او
كفائيا وسواء كان تعلقهما بالفعل تعلقا استقلاليا كالصلوة والغصب وضمنيا كاجزاء الواجب والحرام او كان احدهما استقلاليا والاخر ضمنيا
كجزء الواجب اذا كان حراما او بالعكس والوجه في الكل واضح مما مر واما اذا كانا تخييريين او كفائيين فلا اشكال في جواز الاجتماع لان المطلوب بالامر
وجود الطبيعة المقرون بعدم البدل وبالنهي عدمها المقرون بوجود البدل فلا يتحد المورد واعلم ايضا ان الاختلاف في جهة النفسية والغيرية
لا يفيد الاختلاف في الجهة التقييدية فينبغي ان لا يرتاب في امتناع اجتماعهما من يحكم بامتناعه مع اتحاد الجهة اذ مطلوبية شيء بكل من النوعين
تنافي مبغوضيته بالاخر كما نبهنا عليه هذا ما يقتضيه النظر الصحيح وقد فصل جماعة من متاخري المتاخرين فمنعوا الاجتماع في النفسيين وجوزوا
في الغيريين والملفق منهما مع مصيرهم الى ان النهي الغيري بمعنى طلب الترك المطلق وانت خبير بان قضية ما تمسكنا به عدم الفرق ولعل ان يكون
النزاع بيننا وبينهم بلا ثمرة لان الصورة التي يزعمون انها من باب الاجتماع ويجوزونه فيها هي صورة تجرد المنهي عنه بالنهي الغيري والمامور به
بالامر الغيري عن فعل الغير كما يظهر من المواضع التي يلتزمون فيها بذلك وهذا ليس عندنا من بابه كما حققنا وما هو من بابه وهو صورة ترتب فعل
الغير عليه فلا اظن انهم يقولون بجواز الاجتماع فيه بل ربما يعد فعل المقدمة ح حراما نفسيا نظرا الى التجري فيرجع الى القسم الممتنع واذا تبين عندك
مما حققنا عدم جواز توارد الامر والنهي على شيء واحد فاعلم انه اذا ورد امر ونهي وكان بين موردهما المتغايرين بالحقيقة كما هو محل البحث
عموم مطلق تعين تخصيص مورد النهي بالامر ان تعلق النهي بالاعم او تقييد مورد الامر بالنهي ان تعلق بالاخص ويمتنع العكس ووجهه ظاهر واما
اذا كان بينهما عموم من وجه جاز كل من الامرين فان كان هناك ما يقتضي تعيين احدهما من دليل خارجي تعين والا تعين تقييد مورد الامر بالنهي
بشهادة العرف فان اهل العرف يفهمون عند اطلاق الامر والنهي ان المراد بالمامور به ما عدا المنهي عنه وهذا امر ظاهر لا يرتاب فيه من له دربة
بالمحاورات وان بالغ في انكاره بعض المعاصرين وح فيجب صرف الامر عن اطلاقه على حد سائر المواضع مضافا الى اثبات نفي الامتثال بالفرد المشترك مطلقا
الى مساعدة الخروج عن العهدة لكن لا يثبت بمجرده التحريم وخصوص العبادات الى امتناع ضد القرينة لتوقفه على العلم بكون الماتي به مطلوبا

والتعذر انتفاؤه اذ لا اقل من الشك فيثبت فيه التحريم بالنهي لعدم كون المأتي به حينئذ مطلوبا وعبادة فهو داخل تحت عموم النهي ويؤكده ادلة التشريع
ثم هذا كله اذا لم يكن هناك احتمال النسخ والا ففيه تفصيل اخر والكلام فيه خارج عن محل البحث وقد يتمسك في تغليب جهة النهي بوجوه اخر
منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة ورد بان في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين وهذا الرد ضعيف لان الكلام في صورة عدم التعيين كما مر
نعم يرد عليه ما ذكرنا ان رعاية المفسدة والمصلحة لتحققهما فهو فرع ثبوت الاصل المقصود من منع الاجتماع وان اريد الاحتياط او مشتبههما فهو انما يصلح لتعيين
الترك لا لتعيين المراد ويمكن تنزيل غرض المستدل على بيان ذلك ومنها ان النهي اقوى دلالة من الامر لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر
واعترض عليه الفاضل المعاصر بان النهي لا يقتضي الا طلب الترك في الجملة واحال الامر في ذلك الى ما ذكره في مبحث النهي والذي ذكره هناك كالامر
ان النهي انما يقتضي نفي جميع الافراد في الجملة واما نفيها في جميع الازمان فلا وفيه ما لا يخفى واضح لان المقصود يتم بالتزام الاول واما الثاني
فثبوته في المقام اعني الغصب ونظائره معلوم بالنص والاجماع بل الضرورة فلا حاجة في اثباته الى التمسك بدلالة لفظ النهي عليه مع انك قد
عرفت مما حققناه في الفصل السابق دلالة النهي عليه ايضا نعم اصل الدليل غير مطرد كما لا يخفى ومنها الاستقراء وهو انا تتبعنا الموارد التي
يجتمع فيها احتمال الوجوب والحرمة كالعبادة ايام الاستظهار والطهارة بالاناء المشتبه فوجدنا ان الشارع قد غلب فيها جهة الحرمة على جهة
الوجوب وذلك يورث العلم او الظن بتغليب جهتها في سائر الموارد وهذا الوجه ضعيف لان الاستقراء المذكور على تقدير تسليمه لا يفيد العلم
ولا دليل على حجية الظن المستفاد منه الا ان يرجع الى الظن في دلالة اللفظ وهو بعيد قيل ويمكن القلب عليه بان ترك الواجب حرام و
ترك الحرام واجب فيلزم تغليب جهة الوجوب وفيه نظر لان المستدل انما يستند الى الاستقراء في تغليب جهة حرمة الفعل على جهة وجوبه لا تغليب
جهة الحرمة على جهة الوجوب مطلقا وهذا ظاهر وللخصم حجج بوجوه الاول انه لو لم يجز لكان لوحدة المتعلق اتفاقا والتالي باطل لان الاحكام انما
تتعلق بالطبايع دون الافراد ولا ريب ان الطبيعة التي تتعلق بها الامر كالصلوة مثلا مغايرة للطبيعة التي تعلق بها النهي كالغصب وايجادها في
الخارج لا بشرط ممكن ولو بواسطة ايجاد الفرد فيجب الفرد من باب المقدمة ولا ينافيه تعلق الحرمة به ايضا من باب المقدمة نظرا الى كونه مقدمة للمحرم
لان الواجب انما يتوقف في الوجود على فرد ما وهو كلي لا على فرد بخصوصه كالفرد الشخصي المحرم لكن حيث لا محيص عن التزام وجوب الافراد الخاصة
للتوصل بها اليه على التخيير والبدلية العقلية تخص الوجوب بغير الفرد المحرم ولا ينافي المطلوب لامكان التوصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة بان يكون
الاتيان بها مسقطا للتكليف بغيرها لحصول الغرض من التوصل الى الواجب واعلم ان هذا الدليل كما ترى يتفرع على القول بوجود الكلي الطبيعي
في الخارج والفاضل المعاصر لم يفرعه عليه نظرا منه الى ما نقلناه عنه في بحث تعلق الامر بالطبيعة وقد بينا هناك فساده ومن هنا
يظهر ايضا ضعف مقالة الحاجبي حيث جوز ايضا الاجتماع واحتج عليه بان مورد الامر والنهي متغاير وان مع مصيره الى ان الاوامر انما تتعلق
بالافراد دون الطبايع معللا بامتناع تحققها في الخارج اللهم الا ان يلتزم بان العقل يحلل الفرد الخارجي الى فردين يتعلق الامر باحدهما
والنهي بالاخر وفيه ما لا يخفى والجواب عن هذه الحجة ظاهر مما مر فان الطلب على ما بينا مما لا يعقل تعلقه بالطبيعة من حيث هي ولا من حيث
وجودها في الذهن بل من حيث وجودها في الخارج وهما متحدان فيه فيكون مورد المطلوبية والمبغوضية واحدا شخصيا على ما مر بيانه مع
ان الحجة المذكورة تشتمل على الخلل من وجوه اخر لا يكاد يخفى على المتامل الثاني انه لو لم يكن تعدد الجهة مجديا في اجتماع الامر والنهي لما
صح ان يتصف شيء من العبادات بالكراهة والتالي باطل بالنص والاجماع بيان الملازمة انه لا مانع من الاجتماع الا التضاد وهو لا يختص بالوجوب
مع الحرمة بل ياتي فيه وفي الندب مع الكراهة ايضا فان الاحكام الخمسة كلها متضادة فكما تعدد في العبادات المكروهة تغاير جهتيهما حيث ان
رجحانها من حيث الذات ومرجوحيتها من حيث الخصوصية فليتعدد في المقام ايضا لظهور ان هذا القدر من التغاير ثابت فيه فيتعين فيه
القول بالجواز ايضا فان ضدية الحرمة للوجوب كضدية الكراهة له وللندب والجواب ان الكراهة ان فسرت بمعنى مطلوبية الترك مع عدم المنع
من الفعل فلا نسلم اتصاف شيء من العبادات بها لامتناعه عقلا والنص الدال عليه مؤول والاجماع المدعى عليه ثم وان فسرت بمعنى اخر وصف
بها امر خارج عن العبادة ارتفع التنافي بينها وبين مطلوبية الفعل فلا يكون في اجتماعهما معها دلالة على المطلوب وقد يستدل على امتناع
اتصاف العبادة بالكراهة بالمعنى الاول بانها لو اتصفت بها فلا يخلو اما ان يترجح فعلها على تركها او يترجح تركها على فعلها او يتساويا وعلى الاول
لا يتحقق الكراهة وعلى التقديرين الاخيرين لا يكون المفروض عبادة لزوال الرجحان الذي به قوام العبادة ولعدم التمكن من قصد القربة بها
لعدم ترتبها عليها والا لامتنع الحكم بزوال رجحانها لان جهة كونها مقربة للقرب اليه تعالى جهة حسن لا يكافئها ما عداها من الجهات مع مشاركة
الثاني منهما للاول في استلزامه عدم الكراهة واجاب عنه الفاضل المعاصر بان النهي ان تعلق بالعبادة باعتبار ذاتها كصلوة الحائض فلا
اشكال لانا نلتزم حينئذ بمرجوحية فعلها ورجحان تركها ولا حاجة فيها الى تكلف وان تعلق بها باعتبار وصفها فلنا ان نلتزم برجحان الفعل
ومرجوحيته ولا منافاة لان للفعل اعتبارين من حيث الماهية ومن حيث الخصوصية فهو بالاعتبار الاول راجح وبالاعتبار الثاني مرجوح
فان كان مما له بدل كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك الماهية فتختار ايقاعها في غير هذه الخصوصية
وان كان مما لا بدل له كالصوم في السفر والنوافل المبتدئة في الاوقات المكروهة فنقول قضية النهي عنها غلبة جهة المرجوحية الناشية

عن الخصوصية على الرجحان الثابت لماهية العبادة ورفعها اياه فيكون الفعل مرجوحا عريا عن المثوبة كما يدل عليه ما ورد من انهم عليهم السلام كانوا يتركون تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها ولولا ذلك للغى النهي عنها وكان على امر مباح او راجح وهو قبيح والمعتبر في العبادة رجحان الماهية دون الخصوصية اذ لا دليل عليه واما قصد القربة فلا نسلم انه يتوقف على حصولها والا لما صح اكثر عباداتنا التي لا توجب قربا ولا يترتب عليها ثواب اصلا ان لم نقل بترتب العقاب عليها نظرا الى عدم حضور القلب والالتفات عنها واما انه لا يجوز مع ذلك ترك الواجب منهما فانما هو لحكمة المحو وحسم سبيل تسويل النفس والشيطان فيما هو العمود لانحطاط الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا القبيل كتشريع العدة لحفظ الانساب مع انه لا يدور مدارها ولعله يكفي في قصد القربة وصحة العبادة كون الماتي به صورة العبادة اذا تجرد عن الموانع الشرعية مع ان قصد التقرب كما يكون بمعنى طلب المثوبة والوصول الى رحمته تعالى كذلك قد يكون بمعنى موافقة الامر اي كون الماتي به من افراد الطبيعة المامور بها وان لم يكن مامورا به من حيث الخصوصية على انا نقول ان لم يصح قصد التقرب به من حيث الطبيعة والخصوصية يصح قصده من حيث كونه متعبدا او داخلا في المتعبدين وهذا اكثر ما لخص عنه الامرين السابقين بل نقول لا يستحيل عند العقل ان يقول المولى الحكيم لعبده اريد منك هذه الطبيعة واريد ان لا توجدها في ضمن هذا الفرد ايضا لكن لو عصيتني واوجدتها فيه لعاقبتك للمخالفة يا اي في كيفية الايجاد الا انك لم توجد مطلوبي وهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن الفرد ولا غبار عليه اذ الامر المنهي عنه خارج عن العبادة فيصح قصد التقرب باعتبار الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن الفرد لا باتيانه لها في هذا الفرد الخاص المنهي عنه وسمى هذا الوجه بالسر المحجوب هذا محصل كلامه ومنقح مرامه نقلنا عنه من عدة مقامات **الاول** فيما بنى عليه من مرجوحية العبادات المكروهة التي لا بدل لها وهو مما لا يخفى فساده على ذي مسكة ضرورة ان العبادة تتوقف على الطلب وهو لا يجامع المرجوحية كما مر وما ادعاه من رجحان الطبيعة من حيث هي غير مجد بعد التزامه بوقوعها من المكلف على المرجوحية لمكان الخصوصية اذ الكلام في كونها من افراد العبادة ولا ريب في كونه مرجوحا صرفا وايضا فالعبادة المقيدة بالخصوصية المرجوحة اما ان يكون المطلوب وجودها او عدمها او وجودها وعدمها فان كان الاول لزم عدم الكراهة وان كان الثاني لزم خروجها عن كونها عبادة وان كان الثالث لزم التكليف بالمحال لا يتوهم ان جهتا احديهما مطلوبة والاخرى مكروهة ومجرد المقارنة في الوجود الخارجي لا يوجب ان يخرج المطلوب عن كونه مطلوبا ولا المكروه عن كونه مكروها وهل ذلك الا كارتكاب مكروه حال التشاغل براجح فانهما لا يخرجان عن الوصف الذي هما عليه من المرجوحية والرجحان **لانا نقول** هذا في ما اعترف به القائل المذكور من زوال الرجحان وغلبة جهة المرجوحية مع انه قد التزم في النوافل المبتدأة على ما سيأتي بان لكل زمان ما يسع لاداء ركعتين وظيفة مطلوبة وهي الركعتان ولا ريب في ان وظيفة كل زمان يستلزم خصوصية تلك الزمان والا لخرجت عن كونها وظيفة له فيكون الامر بالوظيفة والنهي عن الخصوصية من قبيل الامر باحد المتلازمين والنهي عن الاخر وهو مما لا ريب في عدم جوازه ذلك في الامر الايجابي والنهي التحريمي فكذلك في الامر الندبي والنهي التنزيهي لظهور ان المناط عدم التمكن من الامتثال وانه قد يشترك بينهما **نعم** يمكن التفصي عن ذلك بوجه اخر وهو ان يقال لا نسلم ان المطلوب في الفرض المذكور هي الطبيعة المقيدة بل الطبيعة المطلقة وكراهة ايقاعها في الازمنة المخصوصة لا ينافي كونها مطلوبة من حيث هي لتعدد الجهة مع امكان الامتثال بايقاعها في غيرها فيكون من قبيل ما له بدل لكن يرد عليه وعلى الوجه السابق ان مورد المطلوبية والمبغوضية على ما مر هو الوجود الخارجي او الماهية الخارجية وهما عين الوجود المقيد بالخصوصية او الماهية المقيدة بها وكذا اذا جعل مورد هما جعل احدهما فيلزم ان يتواردا على الواحد الشخصي وانه محال وقد ظهر مما قررنا فساد فرقه بين ما له بدل وما لا بدل له في لزوم الاشكال **واما ما تمسك به** من انهم عليهم السلام كانوا يتركون تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها ففي الجواب عنه بما لا مزيد عليه **الثاني** فيما ذكره في قصد القربة فنقول لما ادعاه من ان قصد القربة لا يتوقف على العلم بحصولها بل يتحقق مع العلم بعدم حصولها امر غير معقول اذ ليس المفهوم من قصد القربة مجرد الاخطار بالبال والا لصحت عبادة المرائي وشبهه معه بل انما الداعي كما هو محقق او الاخطار بالبال المقرون به ولا ريب في ان من علم عدم ترتب اثر على فعل امتنع ان يكون الداعي له اليه ترتب ذلك الاثر فمن علم ان عبادة مخصوصة لا توجب له القرب امتنع ان يكون الداعي له اليها ترتب القرب عليها واما وقوع العتق من الكافر مع اشتراطه بقصد القربة فلا ينافي ذلك لان قصد القربة منه مبني على زعمه الفاسد من تيسر حصولها له حال كفره واعتداد الشارع به دليل على ان المعتبر فيه مجرد قصدها سواء حصلت ام لم تحصل لتسهيل الامر في الفك والتخليص لو قلنا بصحته ممن ينكر الالهية كان المشروط مجردا او صورة القربة سواء اعتقدت بها وحصلت ام لا وهذا خارج عن محل الفرض وكذا الكلام في تغسيل الكافر الميت المسلم عند فقد المماثل والمحرم على القول به فان العبرة فيه بمجرد الصورة **ومما قررنا** يظهر فساد قوله والا لما صح اكثر عباداتنا الخ وقوله ولعله يكفي وقوله مع ان قصد القربة الخ اذ دعوى ان الداعي هو القربة مع العلم بعدم حصولها مما يقطع بفساده وان اراد تفسير القربة بمجرد كون الماتي به صورة عبادة او مجرد موافقة الامر كما هو الظاهر من بيانه فواضح السقوط وايضا ضرورة العقل قاضية بان الامتثال وموافقة الامر لا ينفكان عن حصول قرب ولو في الجملة فدعوى عدم حصوله في البعض اصلا غير مسموعة **نعم** ورد جملة من الاخبار المروية عن الائمة الاطهار ان الصلوة تقبل من فاعلها على حسب ما يقبل عليها فربما يوهم ذلك ان الصلوة التي لا تشتمل على الاقبال لا توجب قربا اصلا لعدم القبول وجوابه ان القبول فيها محمول على ما يوجب القرب الوافر والمعتد به او كمال المقبولية جمعا بينها وبين ما دل على ترتب الاجر والثواب

اقول ويتوجه عليه النظر في مقامات صح

على فعلها من العقل والنقل وظن ان ذلك ايضا من مراتب القرب مع احتمال انه لا توجب لفاعلها اصلا وان صانته عن البعد المترتب على تركها فقصد التقرب
بها على هذا النقد بمعنى قصد السلامة من البعد المترتب على الترك ولا يخفى بعد وكيف كان فلا يترتب القرب بشيء من معانيه على مكروه العبادة
على ما ذكره فلا ينافى من العالم به قصده بها ثم ما ادعاه من صحة قصد القربة باعتبار الدخول في زي المتعبد انما يصح اذا كان المأتي به عبادة او قد بينا
فسادا ولو اكتفى بكونه صورة عبادة نقلنا الكلام اليها فان صورة العبادة انما تكون عبادة اذا تعلق بها الطلب هذا ودعوى ان المطلوب في النوافل المبتدئة
في الاوقات المكروهة ونحوها انما هو صورة الصلوة دون حقيقتها مجاز فيه واضح واما ما عزاه الى الحكيم من قوله اراد بهذه الطبيعة ولا اريد ايجادها
في ضمن هذا الفرد فمحصله ان للحكيم هناك ارادتين وحكمين احدهما ارادة نفس الطبيعة وايجابها والاخرى ارادة عدم ايجادها في ضمن الفرد
المخصوص والنهي عنه وانهما يجتمعان في ايجاد ذلك الفرد ولا منافاة وفساد هذا الكلام مما لا يكاد يخفى بعد ما مر اذ تعلق الارادة والايجاب
بالطبيعة من حيث هي غير معقول وتعلقهما بها باعتبار الخارج او الوجود او الايجاد او الجعل يوجب توارد المطلوبية والمبغوضية على واحد شخصي بالنسبة
الى ذلك الفرد وقد عرفت فساده ولهذا يظهر فساد ما اعتذر به من ان ما تعلق به النهي خارج عن العبادة ثم ما ذكره من انه يصح قصد التقرب باعتبار
نفس الطبيعة الحاصلة فيما لم نفغله على محصل لان الطبيعة المأتي بها مقيدة بالخصوصية المرجوحة كما هو المفروض وهي عينها فان اراد انها
ح توجب لفاعلها القرب فهو هدم لما بني عليه من مرجوحية العبادات المكروهة في حد نفسها اذ ما يترتب عليه القرب لا يكون كيف يوصف بالمرجوحية
وليت شعري هل تزيد جهة على هذه الجهة حتى يمكن نسبة المرجوحية اليها باعتبارها وان اراد انها لا توجب قربا اصلا لمعارضة الجهة المرجوحة
ورد عليه ما مر من امتناع قصد التقرب ح هذا وغاية توجيه كلامه ان يقال للعبادة المكروهة اعتباران وحكمان منعا بران لاختلاف الحيث
حيث الاجزاء ومن حيث الجملة فاما من حيث الاجزاء فهو مشتملة على جهتين احدهما راجحة يترتب عليها القرب تبا فعليا والاخرى مرجوحة
يترتب عليها البعد المترتب على المكروه مترتبا فعليا لكن المرجوحية التي في الجهة المرجوحة زائدة على الرجحان الذي في الجهة الراجحة وكذا البعد المترتب
على الجهة المرجوحة زائدة على القرب المترتب على الجهة الراجحة كما يرشد اليه تركهم لها ونهيهم عنها واما من حيث الجملة فهي مرجوحة صرفة لا يترتب
عليها الا البعد وذلك لان وصفي الراجحية والمرجوحية الناشئين من الجهتين لما تعارضا في الجملة لوحدتهما فيها وامتناع توارد الوصفين
المتنافيين على موضوع واحد سقط من المرجوحية ما ساواها من الراجحية وبقي الزائد منها من غير معارض وتلك الزيادة مرجوحية صرفة
لا يشوبها شيء من الرجحان فيبقى ثابتة في الجملة عارضة لها فلا توصف الجملة الا بالمرجوحية وكذلك القرب والبعد المترتبان على الجهتين لما تعارضا
سقط من البعد ما ساواه من القرب وبقي الزائد عنه من غير معارض وهو بعد خالص لا يمازجه قرب وبهذا البيان يرتفع التنافي بين كلاميه حيث
اثبت اولا ان الجهتين موصوفتان بالراجحية والمرجوحية وصرح بعد ذلك بزوال الرجحان وغلبة جهة المرجوحية فينزل كلامه الاول على اعتبار
التفصيل والثاني على اعتبار الجملة ويصح قصد القربة على هذا البيان باعتبار الجزء المقرب ان كان فيها من الجهة الاخرى ما يوجب رفعها بالكلية لان
ترتبه عليها امر مقطوع به كيف لا ولولاه لكان البعد المترتب على الجهة الاخرى اكثر لخلوها عن المعارض فيرجع القرب على هذا الى تقليل البعد
المترتب على الجهة المرجوحة فكما ان عدم البعد يصح ان يكون مطلوبا كذا تقليله يصح ان يكون مطلوبا وفساد هذا التوجيه ايضا واضح لانه بظاهره
انما يتمشى حيث يكون هناك طبيعتان متغايرتان في الحقيقة ولو بحسب الذهن وبعد التحليل ليصح ان يتوصف احدهما بالرجحان وافادة القرب والاخرى
بالمرجوحية وافادة البعد ومن الواضح ان العبادات المكروهة ليست كذلك لانها عبادات خاصة ولا يعقل لها مهيتان متغايرتان بالحقيقة حتى يصح توارد
تلك الصفات المتنافية عليها باعتبارهما ضرورة ان الصلوة في الازمنة والامكنة المكروهة نفس مهية الصلوة ولا مغايرة بينهما في الحقيقة اصلا
وانما بينهما مغايرة في مجرد الاعتبار والمغايرة الاعتبارية غير مجدية في ذلك اذ لا يعقل ان يكون حسن الفعل وقبحه ولوازمهما من افادة القرب
وعدمها منوطة باعتبار المعتبر فان اعتبره من حيث هو اي لا بشرط اتصف بالحسن وافادة القرب وان اعتبره بشرط شيء اتصف بالقبح وافادة البعد
والسر فيه ان الاحكام اللاحقة للمهية لا بشرط تلحقها مع كل شرط قد يلحق بها والا لما كانت لاحقة للماهية لا بشرط بل للمهية بشرط
عدم لحوق ذلك المنافي لها فان صح ما ذكره من ان الصلوة لا بشرط راجحة ومقربة لفاعلها امتنع ان يكون الصلوة في الازمنة او الامكنة
المكروهة مرجوحة غير مقربة والا فلا يكون الرجحان والقرب مترتبين على الصلوة لا بشرط بل بشرط لا ولو في الجملة كعدم تقييدها بخصوصية
تلك الازمنة والامكنة المكروهة وربما امكن ان يسبق الى الوهم ان ايجاد الصلوة شيء وتقييدها بزمان معين ومكان معين شيء اخر فلا
محل للرجحان وافادة القرب والثاني محل للمرجوحية وافادة البعد وضعفه ظ لان تقييد الصلوة بزمان معين ومكان معين ليس الا ايجادها في
زمان معين ومكان معين فاذا كان الايجاد المذكور راجحا ومقربا امتنع ان يكون مرجوحا ومبعدا مع ان الاشكال الذي اوردناه على قصد
القربة لا يجدي في دفعه التكلف المذكور لظهور ان المكلف اذا علم بان المقيد لا يوجب له قربا اصلا بل يوجب له البعد امتنع ان يكون داعيه الى
الفعل تحصيل القرب وقصد التخلص من البعد او من مزيده انما يصح حيث لا يكون البعد ناشيا من نفس الفعل كما احتملناه في الصلوة العارية
عن الاقبال فلو قدر هناك فيما ما يقتضي تعلق القصد بتحصيل القرب على هذا الوجه فان كان من الدواعي الشرعية والغايات القربية
كامر السيد او الوالدين او التماس مؤمن فان ترتب القرب على الفعل بعد تلك الضمائم وترجح رجحانه على مرجوحيته ولو بطريق الرجاء والاحتمال

جاء فهذه

جاز قصد القربة من غير اشكال وخروج عن محل البحث والا امتنع قصد القربة كما مرّ واما اذا كانت لله ولدواعي غير شرعية ولو مثل التزام المنذور واثبات
الدعوى فصحة عمله في موضع المنع لا يستقيم الا في بعض صوره وتفصيل الكلام فيه موكول الى موضعه مع ان دعوى انحصار الداعي الى فعل العبادات
المكروهة بالدواعي الغير الشرعية عند العالم بالحقيقة مما يكذبه وجدان كل من له خبرة بالشريعة ووقوف على الطريقة وبالجملة فالفاضل
المذكور قد سلك مسلك الاعتساف في بيان مكروه العبادات لا يستقيم تصحيحه الا بالقربة حيث التزم منها بامور لا حاجة له الى التزامها مما هو مستفيض
الفساد بل التحقيق على القول بتعلق الاحكام بالطبائع من حيث هي ان يقال العبادة المكروهة مشتملة على جهتين احديهما راجحة ومطلوبة
الوجود يترتب على فعلها الثواب والقرب مطلقا وهي ماهية الصلوة مثلا والاخرى مرجوحة مطلوبة الترك لا يترتب على تركها الثواب والقرب مطلقا
وهي ماهية وقوعها في مكان او زمان مخصوص مثلا فان كانت العبادة مما لها بدل جاز ان يكون جهة المرجوحية اقل من جهة الرجحان بل قد يتعين كما
في الواجبات المكروهة وان تكون مساوية او ازيد واما فيما لا بدل لها فيلزم ترجيح جهة المرجوحية على جهة الرجحان ولو غالبا فيكون الثواب
والقرب المترتبان على الترك اكثر من الثواب والقرب المترتبين على الفعل لان الفعل على تقدير وقوعه خلو عنهما بالكلية وبنوا عليه تركهم
لها ونهيهم عنها ويرشد الى ما ذكرنا ما ذكره بعض من ان الاجتماع في حاشيته على العضدي فلا يرد عليه شيء من الاشكالات التي اوردناها
على ما ذكره في بيان مورد الرجحان والمرجوحية وفي قصد القربة وان يتجه عليه الاشكالات الاخر التي اوردناها على اصل المبنى كما لا يخفى
ثم ان للمانعين في بيان معنى الكراهة في العبادة وجوها منها ان الكراهة في مثل ذلك تابعة لامر خارج عن العبادة كالتعرض للرشاش والسيل
ونفار الابل في كراهة الصلوة في الحمام والبطايح ومعاطن الابل الى غير ذلك فالنواهي التنزيهية لا تتعلق الا بامر خارج عن العبادة بخلاف النواهي
التحريمية فانها تتعلق بنفسها بدليل الاستقراء وهذا الوجه ضعيف لانه خروج عن الظاهر من غير حاجة تمس اليه وقد ذكر الفاضل
المعاصر في دفعه وجوها منها المنع من الاستقراء وحجيته وهذا انما يتجه اذا اريد به الاستقراء الناقص واما اذا اريد به الاستقراء التام
كما هو الظاهر فلا يرد عليه الا المنع من تحققه ومنها ان معنى كراهة التعرض للرشاش كراهة الكون في معرض الرشاش ولو حال الصلوة وهذا الكون
عين الكون الذي هو جزء الصلوة في الخارج فيلزم اجتماع الامر مع النهي التنزيهي في الكون الشخصي وهو المحذور وفيه نظر اذ لا نسلم ان الكون
في معرض الرشاش عين الكون الذي هو جزء الصلوة كما سبق في تحقيقه وان اعترف به بعض من عول على الجواب المذكور كالعلامة ومنها ان الفرق
بين النواهي التنزيهية والنواهي التحريمية تحكم اذ للقائل ان يقول ليس النهي في مثل لا تصل في الدار المغصوبة عن نفس الصلوة بل عن التعرض للغصب
وفيه ايضا نظر لظهور الفارق فان الباعث على ارتكاب التاويل في النواهي التنزيهية موجود بخلاف التحريمية مع ان الاجماع منعقد في الغصب
على تعلق النهي فيه بنفسه ان اراد تعميم التاويل اليه بخلاف الصلوة في الحمام ومنها ان الحمل المذكور يوجب زوال الكراهة فيما لو امن فيه من الرشاش
والتزامه بعيد ويمكن دفعه بان المراد بالتعرض للرشاش الكون في مكان اعد للرشاش فلا يلزم زوال الكراهة بمجرد الامن منه ومنها
ان التوجيه المذكور لا يجري بالنسبة الى الصلوة في مواضع التهمة فان نفس الكون فيها منهي عنه فلا بد لهم من القول بالبطلان وهو غير
معهود منهم فيكون هذا ايضا مما يدل على بطلان مذهبهم وفيه ان للموجه المذكور ان يجعل النهي فيه ايضا عن التعرض للتهمة ودعوى عدم جريان
هذا الاحتمال فيه على تقدير جريانه في الفرض السابق تعسف بين على ان الكون في موضع التهمة غير الكون الذي هو جزء الصلوة فالنهي عنه لا
ينافي الامر بالصلوة المقارنة له على ما سبق في تحقيقه فلا دلالة فيه على فساد مذهبهم الثاني ان المراد بالكراهة قلة الثواب ونقصانه وان المراد
بالنواهي التنزيهية المتعلقة بالعبادات ذلك فلا يلزم منه توارد حكمين متضادين في مورد واحد والقلة اما ان تعتبر بالنسبة الى عبادة
اخرى مطلقا او عبادة مضادة لها او بالنسبة الى بعض افراد نوعها مطلقا او بالنسبة الى ثواب مطلق الطبيعة اي المجردة عن اعتبار الخصوصيات ومثله ما لو
اعتبر بالنسبة الى الفرد الذي يساوي ثوابه ثوابها فان الخصوصية قد توجب نقصا في ثواب الطبيعة كما مر وقد توجب زيادة فيه كالصلوة في المسجد وقد لا
توجب شيئا منهما كالصلوة في الدار وصحيح هذه الوجوه هو الوجه الاخير وان صرح بعضهم بغيره لانتقاض الاول والثالث طردا بمثل نوافل
النهار والصلوة في مسجد الكوفة فانهما اقل ثوابا من نوافل الليل والصلوة في المسجد الحرام مع انهما لا توصفان بالكراهة بهذا الاعتبار
قطعا وانتقاض الثاني عكسا بما لا ضد له كالنوافل المبتدئة والصوم في السفر على القول بجوازه وربما امكن توجيه هذا الوجه على تحقيقنا
الآتي لكن لا حاجة معه الى هذا التاويل واعترض عليه المعاصر المذكور بان هذا التوجيه غير مفيد لان النهي ان كان بمعنى طلب الترك فهو ينافي
الامر الدال على مطلوبية الفعل وان تغايرت الجهة اذ لا يفيد تعدد الاعتبار وان كان بمعنى قلة الثواب مجردا عن طلب الترك فهو مع كونه تعسفا لا
يجدي بالنسبة الى الواقع اذ المطلوب اما حصول فعله او تركه او هما معا فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يعود المحذور على
ان قلة الثواب لا تصلح سببا لتفويته حيث انهم عليهم السلام كانوا يتركون تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها وان اريد ترك الناقص والاتيان بالزائد فهو انما
يستقيم فيما له بدل كالصلوة في الحمام ونحوها دون ما ليس له بدل كالتطوع بالصوم في السفر والنافلة المبتدئة في الاوقات المكروهة فان كل يوم من الايام
يستحب الصوم فيه وكل مقدار من الزمان يسع ذا الركعتين يستحب الصلوة فيه ولا يعقل بدلية فرد منها للاخر لان كل واحد منهما مستحب مستقل وما يعتذر به
عنه من ان الاحكام واردة على حسب المعتاد لان الناس لا يستغرقون اوقاتهم بالنوافل فان اريد به ان ما يقع في الوقت الراجح ليس من وظيفته بل بدل من وظيفة

الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال ما يقع في الوقت الراجح وظيفة له ولا وظيفة للوقت المرجوح وان اريد به ان المقصود فوت الطبيعة في الوقت
المرجوح وايجادها في الوقت الراجح فهذا اعتراف بان الراجح تركها في الوقت المرجوح من غير بدل فيعود الاشكال مع ان دعوى البدلية بعيد فيما نقل
وتوعد وترغيبه الناس من بين الايام كصوم يوم الغدير واول يوم من رجب وفي السفر فانه لا معنى للنهي عنه الى بدل لا وجود له هذا محصل كلامه والجواب
عنه اما اولا فبانا نلتزم بما هو ظ كلام القوم من ان الكراهة في العبادة بمعنى قلة الثواب وان تلك النواهي ارشادية مجردة عن معنى طلب الترك ولا يلزم
عليه شيء من المفاسد المذكورة اذ التعسف اللازم على تقديره انما هو مجرد مخالفة الظ وهو مما يجب ارتكابه عند قيام الحجة عليه ثم الكراهة بهذا
المعنى لا تنافي مطلوبية الفعل بل تستلزمها فيختار الشق الاول وهو مطلوبية الفعل ونمنع لزوم عدم الكراهة بهذا المعنى على تقديرها والسند
عليه ظ وما نسب اليهم ع من انهم كانوا يتركون تلك العبادات فلا نسلم انه كان لرجحان الترك على الفعل بل للاشتغال بما هو افضل منها كما يستفاد
من كراهة صوم يوم عرفة لمن خاف ان يضعفه من الدعاء وعلى مثل هذا يمكن ان يحمل ما نسب الى الامام موسى بن جعفر ع من انه ع كان يترك النوافل اذا
اغتم او غم فان النفس اذا اصابها هم او غم امتنعت عن التوجه بالكلية اليه تع والاقبال عليه بافعال الصلوة فيجوز ان يترجح عليها اما
يترجح عليها في غير هذه الحالة ولو مثل التوصل الى قضائها عند التوجه والاقبال فان استبعد مثل ذلك بالنسبة الى منصبهم ع فلا مانع من الحمل على
ان الغرض منه التعليم والارشاد كما يوجه به ما ورد من تركهم ع احيانا لبعض الامور الراجحة مطلقا مع احتمال ان يكون تركه ع للتشاغل بتدبير او اصلاح
او نحوه مما هو اهم من النافلة واما انهم ع كانوا ينهون شيعتهم عنها فلا نسلم انهم كانوا يقصدون به طلب الترك بل الارشاد للتوصل الى البدل
الافضل ولو مثل رفع سامة العبادة عن النفس بحيث تشتاقها وترغب فيها وما ذكر من ان ذلك لا يجري فيما لا بدل له كالصوم في السفر والنافلة
المبتدأة في الازمنة المكروهة ففيه ان ليس المراد بالبدل ما يكون مشروعيته على وجه البدلية او ما يعتبر فيه نية البدلية بل المراد
ما يكون بدلا في الاحتساب والارتكاب وبهذا يظهر ضعف قوله وهذا اعتراف بان الراجح تركها في الوقت المرجوح من غير بدل **قوله** مع ان هذا
بعيد عما نقل وتوعد الخ فيه ان هذا الاستبعاد انما يتجه فيما اذا كان المقصود بدليته صوم يوم اخر واما اذا كان المقصود بدليته عبادة اخرى
ولو غير الصوم كما في صوم عرفة فلا فرق بين ما نقل وتوعد وبين غيره **واما ثانيا** فبانا نختار ان الكراهة فيها بمعنى رجحان الترك وان النواهي
مستعملة في طلب الترك تنزيها كما هو الظ منها لكن نقول رجحان الترك وطلبه غيري فلا ينافي رجحان الفعل ومطلوبيته لنفسه وذلك لان المطلوب
للغير والراجح له انما يكون مطلوبا وراجحا على تقدير حصول الغير لا مط على ما سبق تحقيقه عند بحث المقدمة فالعبادة المكروهة اذا صدرت عن
المكلف لا تتصف حقيقة الا بالرجحان وبالجملة فالعبادة المكروهة مطلوب فعلها على تقدير عدم التوصل بتركها الى فعل الارجح وتركها على تقدير
التوصل بتركه الى فعله فلا يلزم توارد الرجحان والمرجوحية على شيء واحد نعم من التزم برجحان المقدمة مطلقا فلا محيص له عن الاشكال المذكور
ولا يخفى ان هذا الوجه لهذا البيان مذهب من الوجه الاول او راجع اليه **هذا** ولقائل ان يقول تقريبه هذا البيان ان المقصود بتلك
النواهي تركها للوصلة الى ما هو ارجح منها وهو فيما لا بدل له بعيد لان معظم اخبار النهي فيه مطلقة ولا تعرض فيها لبيان الارجح الذي يترجح الترك
للوصلة اليه مع ظهور انه لا يمكن الوقوف عليه من غير طريق النص غالبا فلو كان المقصود منها رجحان الترك لذلك لوجب بيانه لئلا يوهم السامع
من غير بدل او الى بدل دونها او مثلها في الفضل والتزام وقوع البيان وعدم النقل بعيد جدا لان المقام مما يعم به البلوى وطريقتهم في مثل
ذلك جارية على النقل ويمكن دفعه بان ذلك مجرد استبعاد لا يكافؤ ما مر من الادلة القطعية مع وقوع البيان في الجملة كما في صوم يوم عرفة **ثم اقول**
والذي يساعد عليه النظر الصحيح ان الكراهة بالمعنى المصطلح عليه تشتمل على رجحان الترك ومطلوبيته ومرجوحية الفعل وهذا الامر مشترك
عند التحقيق بين مكروه الواجب من الواجب المندوب وغيرهما الا ان مرجوحية الفعل في مكروه غير الواجب ماخوذة بالنسبة الى الترك ومطلوبية
الترك ورجحانه معتبران فيه لنفسه ولا اشكال واما مكروه الواجب فيصح تصوير ذلك بوجهين **الاول** ان يكون مرجوحية الفعل فيه
بالنسبة الى طبيعة المعراة عن اللواحق الموجبة لتاكد رجحانها كما مر الاشارة اليه ويكون مطلوبية الترك ورجحانه فيه للتوصل الى ما هو الافضل ومنه
مطرد في مكروه الواجبات النفسية وقد يجري في مكروه المندوبات ايض كصوم يوم عرفة في حق من يضعفه عن الدعاء ان قلنا بان مرتبة الفتور
والضعف عن الدعاء يوجب منقصة في رجحانه على حسب ما مر **الثاني** ان يكون المرجوحية فيه لاحقة لفعله المقيد بقصد القربة مقيسا الى
الى تركه المقيد به والمطلوبية والرجحان لاحقين لتركه المقيد به لنفسه فيكون كل من الفعل بقصد الامتثال راجحا ومطلوبا بالنفس ويكون
الترك راجح من الفعل فيكون الفعل مرجوحا بالنسبة اليه وبهذا البيان يقرب مكروه العبادة من مكروه غيرها فيجري في مثل الصوم في السفر على
القول بجوازه ان يكون كل من فعله على وجه الامتثال وتركه كذلك مطلوبا على التخيير والبدلية مع افضلية الترك بل الظ ان الامر في كثير من
مكروه المندوبات التي لا بدل لها كذلك بل يمكن ان يتصور ذلك في مكروه الواجب ايضا الا ان وقوعه في اصل الشرع غير ثابت [illegible]
وبه يندفع الاستبعاد المذكور ويحسم الاشكالات السابقة وهو اوفق بظاهر تركهم ع لها ونهيهم عنها **وتحقيق** ذلك ان من الافعال ما
يترجح فعله على تركه مط اي سواء وقع على وجه العبادة او لا لتعلق طلب الشارع به كذلك وهذا كالواجبات التي لا يعتبر في وقوعها قصد القربة
كاداء الدين وانقاذ غريق ودفن الموتى فان في فعلها سلامة من العصيان واستحقاق العقاب المترتب على تركها فيترجح على تركها الموجب له مط

ومنها

ومنها ما يترجح فعله على تركه لا مطلقا بل ان وقع على وجه الامتثال فقط وهذا كالواجبات التي لا تقع الا بقصد القربة كالصلوة والزكوة
والحج فان هذه الافعال انما تترجح اذا وقعت بقصد الامتثال لتعلق امر الشارع بها كالكفارات والنذور وقد يتعلق بها غرض الشارع مط
كترك الزنا والسرقة وقد يتعلق بها اذا وقعت بقصد الامتثال كترك مفطرات الصوم ثم كل منهما اما ان يترجح فعله مثلا على تركه المطلق
فيقتضي مرجوحية تركه مط وهذا كالواجبات التعيينية وقد يترجح بالنسبة الى ترك مخصوص فلا يقتضي الا مرجوحيته دون مرجوحية الترك
مط وهذا كالواجبات التخييرية التي يتعذر الجمع بينها شرعا او عقلا او عادة او اتفاقا كما في خصال الكفارة حيث لا يمكن الجمع بينها فان فعل
العتق مثلا راجح على تركه المجرد عن فعل سائر الخصال او غير راجح على تركه المترتب عليه فعلها لانه مقدمة لها فيكون مطلوبا على حد مطلوبيتها
على ما عرفت بيانه سابقا ففي الحقيقة كل واجب تخييري يتعذر فيه الجمع يستلزم التخيير بين فعله وتركه الخاص اعني تركه المتوصل به الى فعل الفرد الاخر
ومثله التخيير في المقام الا ان التخيير هناك بين نفسي وغيري وهنا بين النفسيين كالتخيير بين الخصال وتوضيح المقام ان الرجحان والمرجوحية
من الصفات المتضايفة فلا يتحقق احدهما بدون الاخر ويستلزم اطلاق احدهما وتقييده وهما يعتبران في مهية الاحكام العينية التعيينية
بالنسبة الى طرفي نقيض الافعال فقضية رجحان الفعل المطلق او المقيد مطلقا او مقيدا عينيا او تعيينيا مرجوحية تركه على حسبه بالعكس
وكذا الكلام في رجحان الترك المطلق وقضية رجحان تركه مقيدا عينا وتعيينا مرجوحية ترك هذا الترك لمكان المناقضة دون الفعل لانتفائها
بالنسبة اليه وقد سبق تحقيق ذلك في مسئلة الضد ويعتبران في الاحكام الكفائية والتخييرية بالنسبة الى الفعل وما هو اخص من نقيضه
فان المرجوحية غير لاحقة لمطلق تركها بل لتركها المجرد عن البدل وهو اخص من مطلق تركها المناقض لفعلها ثم كما يصح ان يجعل البدل في
الواجب التخييري فعلا اخر كالعتق والاطعام او تركه على وجه مخصوص كالعتق والصوم كذا يجوز ان يجعل ترك نفسه على وجه مخصوص بدلا عن
فعله مط او على وجه مخصوص كما في المندوب والراجح على تركه على وجه الاباحة ولا يلزم منه توارد الرجحان والمرجوحية على محل واحد لتغاير
الموردين فان الترك المجرد عما هو بدل عن الواجب مباين للترك الذي هو بدل عنه وانما اعتبرنا في المقابين كون الترك على وجه مخصوص لان
التخيير بين الفعل مط وبين تركه مط اباحة والتخيير بين الفعل على وجه مخصوص وبين تركه مط كفعل النافلة متطهرا او تركها راجع الى تحريم
الفعل على غير ذلك الوجه فليس في هذين الصورتين ايجاب فعل اصلا وانما المتحقق في الثانية تكليف واحد وهو تحريم فعل خاص اذا تقرر هذا
ظهر انه لا منافاة بين ان يكون الصوم في السفر مثلا على القول بجوازه بقصد الامتثال راجحا نفسيا ويكون تركه ايض كذلك راجحا نفسيا او
راجح بل يتعين الثاني لمكان الكراهة فيكون رجحانهما بالنسبة الى الترك المجرد عن القصد فيصح تعلق الطلب بهما لكن على وجه التخيير لئلا يلزم
التكليف بالمحال لا يقال هذا التخيير بين الفعل والترك فيرجع الى الاباحة فلا يتحقق الطلب لانا نقول ليس مطلق التخيير بين الفعل والترك اباحة بل اذا كان انسياقا
بان يمتنع فيه الواسطة وليس المقام منه كما عرفت وهل هذا التخيير الا كالتخيير بين فعل وترك فعل اخر اذ لا تنافي في الاجتماع غاية الامر ان التنافي
هنا من حيث الذات وهناك بواسطة امر خارج بل كالتخيير بين الفعل والترك على وجه خاص اذا اشتمل كل منهما على مرجح شرعي كالنجاح الملتمس
فان كلا منهما راجح اذا قصد به ذلك ومثله اتمام الصوم المندوب وعند عرض المفطر ولا يبعد الحاقه بالمكروه فان قلت اطلاق النهي يقتضي مطلوبية
الترك مط وتنزيله على مطلوبية الترك بقصد الامتثال تقييد وخروج عن الظ فلا يصار اليه الا لدليل قلت لما ثبت بما قررنا امتناع ابقاء
النهي هنا على ظاهره فلا ريب ان التنزيل المذكور اقرب المحامل اليه وقد مر في بحث الامر ما يقرب ذلك وهذا من تحقيقاتنا التي تفردنا بها وعليك
باعمال النظر فيه فانه بمكان من الغموض والخفاء **الثالث** المراد بكراهة العبادة مرجوحيتها بالنسبة الى الغير ويرادفها خلاف الاولى فالرجحان
ذاتي والمرجوحية اضافية ولا منافاة كالقصر في المواطن الاربعة فانه مرجوح بالنسبة الى الاتمام مع انه احد افراد الواجب المخير فكما يجتمع الوجوب النفسي
مع الاستحباب الغيري كغسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه والاستحباب النفسي مع الوجوب الغيري كوجوبه للصلوة الواجبة على القول
الاخر كذلك يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم عند انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة منها الاتزار فوق القميص للصلوة
ومصاحبة الحديد البارز لها ونحو ذلك **واعترض** عليه المعاصر المذكور بان تلك المرجوحية الاضافية ان اوجبت مرجوحية لذات العبادة
بحيث يترجح تركها بالنظر الى ذاتها عاد المحذور وهو لزوم كون شيء واحد في حد ذاته راجحا ومرجوحا وان لم توجب ذلك كان معناه كون الغير راجح
بالنسبة اليه وهذا لا يستقيم فيما اذا كان الاخر موازيا لاصل الطبيعة في الرجحان اذ يصير المرجوح بالنسبة اليه ح مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة
فيحصل له منقصة ذاتية ايض ولا يمكن ان يجعل المنقصة من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لمنافاته لاصل المجيب لا يعتد بتعدد الجهة بل لا يستقيم
ذلك في غير هذه الصورة مما تكون المرجوحية بينهما بالنسبة الى الافراد الراجحة على اصل الطبيعة ايض اذ نقول بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا
بالنسبة الى الغير انه اما ان يكون مطلوب الفعل او مطلوب الترك او مطلوب الفعل والترك فيلزم على الاول عدم المرجوحية وما يلزمه من الحرمة او الكراهة
وعلى الثاني عدم الرجحان وما يلزمه من الوجوب والندب وعلى الثالث يلزم التكليف بالمحال ولا سبيل الى اعتبار مطلوبية الفعل بالنسبة الى الذات ومطلوبية
الترك بالنسبة الى الغير لان ذلك في معنى ما بني عليه المجيب من عدم الاعتداد باعتبار الجهة مع وحدة المتعلق **فان قيل** نختار القسم الاخير وهو مطلوبية
الفعل والترك ولا نم لزوم التكليف بالمحال لجواز الفعل والترك معا قلنا لا يجدي ذلك فيما اذا اراد المكلف الفعل واختار الفرد المرجوح وجوز

لاطلاق الاخر وتقييده م

والتخيير بين الفعل والترك اما ان يكون مع تعبدهما بقصد القربة خاصة او بتعبدهما بغير اللغو كالانجاح ويمع قصد القربة او بتعبد احدهما بقصد القربة خاصة والاخر بقيد غير القربة ولو معهما كالصوم عند عرض المفطر ٥ والا لجدد البحث والاخبار ان نظران ٥ منه رحمه الله تعالى

الفعل؛ لنرك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فكما يعتبر الرجحان
في الفرض الثاني بحسب الذات والمرجوحية بحسب الغير فليعتبر ذلك في الفرض الاول ايضا وذلك بان يقال رجحان الصلوة في الدار المغصوبة ذاتي ومرجوحيتها
اضافية بالنسبة الى الغير وما يقال في دفعه من ان الفارق هو كون الصلوة ثمة عين الغصب وهي هنا غير الكون في الحمام فيصح ان يختلف الحكم في الثاني دون الاول
فتكلف واضح ومع ذلك فهو مبني على ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة وهو مم على ان التمثيل لما نحن فيه بلا تصل في
الدار المغصوبة خلط بين المسئلة المبحوث عنها هنا وبين المسئلة الآتية اذ النهي متعلق فيه بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالغصب المتحد مع الصلوة
في الخارج كما هو محل البحث وما تمسكنا به من النقض بالعبادات المكروهة انما هو من باب الاولوية والا فليست من امثلة المبحث وان شئت التطبيق فطابق بين
قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة والنقض الذي سبق في
الاستدلال على جواز تعلق الامر والنهي بشيء واحد باعتبار جهتين كما في قولك صل ولا تغصب انما هو بجواز تعلق الامر بالاعم المطلق والنهي بالاخص المشتمل
عليه كما في قولنا صل ولا تصل في الحمام والمعارضة التي ذكرناها حيث قلنا لا فرق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام انما هي المفضية
عدم جواز تعلق النهي بالخاص مع مطلوبية الطبيعة المطلقة الحاصلة في ضمنها كما في قولنا صل ولا تصل في الدار المغصوبة بجوازه في مثل صل ولا تصل
في الحمام وما ذكر في دفع هذه المعارضة حيث قيل ان الفارق كون الصلوة ثمة عين الغصب وهنا غير الكون في الحمام انما يناسب ما لو كان المقصود
المعارضة لجواز اجتماع الامر والنهي في مثل قولنا صل ولا تغصب بجوازه في مثل صل ولا تصل في الحمام ثم اعترض على قوله وكما يجتمع الوجوب النفسي
مع الاستحباب الغيري الى قوله كذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير بانه رجوع عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير
وكذا الوجوب والاستحباب واما الاستشهاد باجتماع الوجوب النفسي والغيري مع الاستحباب الغيري والنفسي على القولين المذكورين فمدفوع بان الوجوب
الغيري على القول بالاستحباب النفسي انما يثبت بعد الوقت والاستحباب انما يثبت قبله فلا يلزم اجتماع الحكمين في وقت واحد واما على القول الاخر
فمرجع الاستحباب الغيري الى استحباب اداء الفعل حال كونه مغتسلا لا انه يستحب له الغسل فيختلف محل الحكمين الا ان يقال يتوقف ايقاع الفعل حال وقوع
الاغتسال على الغسل فيستحب له من باب المقدمة وح فلا مناص الا باعتبار تعدد الجهة وبدونه يمتنع الاجتماع لان الاستحباب والوجوب متضادان
ومن قبيل ذلك الصلوة المكتوبة في المسجد وافضل افراد الواجب المخير فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث الخصوصية والتشخص وما
ادري ما يقول المجيب هنا فيه الا ما ذكره في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وهو فائدة للرجحان
والمزية الموجودة في الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته فيخرج عن المقابلة ومن جملة تلك المواضع تداخل الاغسال الواجبة
والمندوبة وقد اضطرب فيه كلام الاصحاب حيث تشعبوا في توجيهه في الابواب والوجه ما ذكرنا فيما مر من اعتبار تعدد الجهة هذا محصل
كلامه ومبين مرامه ولا يخفى ما فيه اذ يمكن ان يلتزم بما اورده اولا بان تلك المرجوحية توجب مرجوحية العبادة في ذاتها ولا يرد عليه
ما اورده من عود المحذور لجواز ان يعتبر جهة التقابل مختلفة كما عرفت من مسلكنا المتقدم او يلتزم بانها عبادة عن مجرد كون الغير راجحا
كما هو الظاهر من كلام الموجه وينتقض سواء كان ذلك الراجح مساويا لاصل الطبيعة في الرجحان او لم يكن اذ غاية ما في الباب ان يكون للطبيعة المقيدة ببعض
الجهات المرجوحة منقصة في الرجحان بالنسبة الى المجرد عنها وهذا مما لا اشكال فيه لان مرجعه عند التحقيق الى ضعف وصف رجحانها بضميمة
الخصوصية لا الى اجتماع وصفي الرجحان والمرجوحية فيها فيلتزم بانها مطلوبة الفعل فقط ولا يلزم منه عدم الكراهة بالمعنى المذكور اعني
المرجوحية بالنسبة الى الغير وانما يلزم عدم الكراهة بمعنى مطلوبية الترك لو ساعدنا عليه او نلتزم بانها مطلوبة الفعل والترك معا لكن مطلوبية
فعلها باعتبار الذات ومطلوبية تركها باعتبار الغير ولا فساد فيه لا لمجرد تعدد الجهة فينافي ما مر بل لتعدد المورد وكون التكليف فيه على التخيير كما
نلتزم بمثله في الفرض الاول ومرجع الوجه الثاني عند التحقيق الى الوجه الاخير ولا يذهب عليك ان مذاق الموجه المذكور لا يساعد
على ذلك فان الاعتداد المذكور يصحح الجواب على مذهبه هنا الا على مذهبه واما ما اورده في السؤال من جواز ان يجتمع مطلوبية الفعل مع
مطلوبية الترك عند جواز الفعل والترك فقد عرفت فساده حيث احلنا اجتماع حكمين في شيء واحد من جهة عدم التمكن من العمل بمقتضاهما
ولا مدخل لاختيار المكلف وارادته في ذلك كما اعتبره في الجواب واما ما ذكره في الضميمة فبعد خروج المثال المذكور فيها عن محل النزاع كما نبه
عليه لجريان رده بان الداعي الى التاويل في النواهي التي تبين كونها تنزيهية متحقق وهو عدم معقولية اباحة العبادة فضلا عن كراهتها بخلاف ما
عداها فانه لا داعي فيه الى التاويل واما ما حكاه عن بعضهم في دفع الضميمة من الفرق فيتجه بعد ملاحظة النهي عن الغصب لا تكلف فيه اصلا
لان الصلوة عبارة عن جملة حركات وسكنات وهي متحدة في الخارج مع الغصب وقضية في المكان المغصوب فيكون لا تصل في الدار المغصوبة مؤكدا لعموم ادلة على
تحريم الغصب بخلاف الكون في المكان فانه معنى يغايرها كما هو الشأن في تعلق الامر باحدهما لا ينافي تعلق النهي بالاخر اذ كان للمكلف مندوحة في الامتثال
نعم يبقى الكلام في انصراف النهي عن الصلوة في الحمام الى الكون فيه حال الصلوة فان كان امتناع كراهة العبادة كما مر فهو لا يعين هذا
التاويل وما زعمه من ان كون الغصب عين الصلوة مبني على ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة وهو مم ضعيف
لانه ان اراد ارتفاع الاثنينية في الحقيقة الخارجية باعتبار كونها خارجية فهو مما لا ريب فيه كما صرح به فحول الحكماء والمتكلمين ومع

ذلك فهو في المقام من الامور الواضحة التي لا تكاد تشتبه على العوام فضلا عن غيرهم اذ لا ارتياب وشك في كون افعال الصلوة عين الغصب في الخارج اذا
وقعت في الدار المغصوبة وان زاد ارتفاعهما بحسب التحليل في الوجود الذهني او في نفس الامر او في مرتبة التفرد وما اشبه ذلك من الاعتبارات التي لا
يختلف مؤداها الا بحسب الاعتبار فالمنع في محله لكن لا نسلم ان ما ذكر في الدفع مبني على ارتفاع الاثنينية بهذا الاعتبار بل بالاعتبار الاول لما
حققناه سابقا من ان الحكم لا يتعلق بالطبايع الا بالاعتبار الخارج ولا تعدد بينهما في هذا الاعتبار وان زاد ارتفاعهما عنهما بحسب مرتبة التفرد
فهنه مضافا الى ما مر انهما في هذه المرتبة عريان عن وصف الاتحاد والاثنينية ولهذا قد تتحدان وقد تتغايران وتحقيقه يطلب من محله
ثم اعلم انه ينبغي ان يحمل الغير في قول القائل بان كراهة العبادة عبارة عن مرجوحيتها بالنسبة الى الغير الا انه ليس مكروها الا انه لا يقع الزكوة
مكروهة لانها مرجوحة اي اقل رجحانا بالنسبة الى الصلوة ولا الصلوة مكروهة لانها مرجوحة بالنسبة الى المعرفة ولا يقع الصلوة في مسجد السوق
مكروهة لانها اقل رجحانا من الصلوة في مسجد الجامع الى غيره للدفع فيكون ترك الفرد المرجوح مقدمة للتوصل الى الفرد الارجح حيث يتوقف عليه
كما هو الغالب فيكون مرجوحا له من باب المقدمة لا محالة فيكون قوله فكما يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب الغيري الى اخره دفعا للاشكال الوارد على
التفصيل المذكور باعتبار ما يلزمه في اكثر الموارد فان مرجوحية عبادة بالنسبة الى اخرى تستلزم رجحان تركها اذا توقفت عليه ومرجعه الى الدفع
بطريق النقض فلا يرد عليه ما اورده عليه من ان فيه رجوعا عما بنى عليه الكلام اولا واما ما ذكره في دفع الاستيتها المذكور فضعفه مما
قررناه هنا وفي مبحث الواجب المخير والتحقيق ان الوجوب والندب اما ان يتحد جهتهما بان يكونا نفسيين او غيريين مع اتحاد الغير اولا فان كان الاول
امتنع الاجتماع لمنافاة المنع من ترك الفعل لعدم المنع منه وهذا ظ ولا عبرة بتغاير الجهة كما ضله المعاصر المذكور غير مجد في دفع التنافي اذ لا
تغاير بين مورد الحكمين لظهور ان ايقاع الصلوة في المسجد وهو الموصوف بالرجحان الندبي عين ايقاع الصلوة الموصوف بالرجحان الوجوبي في الخارج وقد
عرفت ان الاحكام انما تتعلق بالطبايع باعتباره وربما سبق الى بعض الاوهام ان مورد الاستحباب اختيار الفرد الافضل ومورد الوجوب هو فعل الواجب
وهو واضح الفساد لانه ان اراد بالاختيار الارادة فمع فساده في نفسه كما لا يخفى يوجب الخروج عن محل النزاع لان الكلام في استحباب الواجب لا في استحباب
ارادته وان اراد شيئا اخر فهو مما لا يساعد النظر الصحيح على ادراكه واما حكم بعض الاصحاب باستحباب بعض افراد الواجب النفسي التخييري عقلا او شرعا
لنفسه كالصلوة في المسجد كالاتمام في المواضع الاربعة او الغيري للغير كالستر باشباه الحج فيمكن تنزيله على معنى انه ارجح من الافراد المجردة عن الاعتبارات
المؤثرة في رجحانها واكثر ثوابا منها بقرينة تفسيرهم لمكروه العبادة بما يقابل التفسير ويمكن ان يعتبر الاستحباب باعتبار تحصيل الرجحان
الثابت في الفعل الزايد على الرجحان الوجوبي فانه راجح بوجه تحصيله على التعيين مع جواز تركه لا الى بدل مط ولا يرد ان ذلك يجري بعينه فيما لا يتخير
فيه بتحليل ما فيه من الرجحان مع انه لا يعتبر فيه وذلك لان مقابلة الزيادة هنا بمقابلة البدل يصلح وجها لاعتبارها منفردة بخلاف ما لا يتخير
فيه لكن يضعفه ان تحصيل الرجحان الزايد عين تحصيل رجحان الوجوبي فيبقى الاشكال بحاله وان كان الثاني جاز الاجتماع اذ لو امتنع لكان
اما باعتبار الرجحان ولا حجر من هذه الجهة اذ انضمام الرجحان الى الرجحان لا يوجب الا تأكد الرجحان او باعتبار ما تقوما به من المنع من النقيض وعدمه ولا
حجر من هذه الجهة ايض لان الوجوب والندب حيث كانا باعتبار جهتين كان المنع من الترك وعدمه ايض باعتبارهما ولا منافاة بين المنع من ترك
الفعل لنفسه او لغيره وبين عدم المنع منه لغيره او لامر اخر فان عدم المنع من النقيض باحد الاعتبارين راجع الى عدم اقتضاء ذلك الاعتبار
للمنع وهو لا ينافي اقتضاء الاعتبار الاخر له وبالجملة فاللازم له عدم منع خاص فلا يقتضي عدم العام اعني المنع مط وحينئذ يتحقق المنع من النقيض
باعتبار الاخر ويكتفى باعتبار الاخر فيصدق على الواجب لنفسه انه ليس بواجب لغيره وذلك يوجب ان لا يكون تم الترك لغيره فاذا انضم اليه رجحانه له
حصل مهية الاستحباب الغيري وكذا يصدق على الواجب لغيره انه ليس بواجب لنفسه وذلك يوجب ان لا يكون تم الترك لنفسه فاذا انضم اليه رجحانه
لنفسه كان استحبابا نفسيا الا انه يمكن ان يقال على الوجه الاول ايضا ان الصلوة المكتوبة ممنوعة من تركها من حيث ذاتها فهي واجبة بهذه الحيثية
وغير ممنوعة منه من حيث وقوعها في المسجد اذ ليس لوقوعها في المسجد تاثير في وجوبها بل هي واجبة في ذاتها وقعت في المسجد او لم
تقع فيه لكنها راجحة من هذه الحيثية على التعيين فيكون مندوبة على التعيين من هذه الحيثية لصدق كلا جزئيه من الرجحان وعدم
المنع لانا نقول عدم المنع من تركها من حيث وقوعها في المسجد لا يقتضي عدم المنع من الترك الذي به قوام المندوب باحد الاعتبارين اعني
النفسي والغيري لثبوت المنع بالاعتبار الاول على ما هو المفروض بل انما يقتضي عدم استناده الى وقوعها في المسجد وهذا لا يكفي في تحصيل مهية
المندوب النفسي لان المعتبر فيه عدم المنع النفسي لا عدم استناده الى امر معين وهذا بخلاف الواجب الغيري ومندوبه فانه يجوز ان يختلف باختلاف
الاعتبار والسر في ذلك ان الواجب النفسي عندهم عبارة عما كان رجحانه ومطلوبيته لنفسه مع كونه ممنوعا من النقيض لنفسه والمندوب النفسي
عبارة عما كان موصوفا بذلك الرجحان والمطلوبية لكن مع عدم المنع من النقيض لنفسه والمنع من النقيض وعدمه لنفسه مما لا يجتمعان في محل
واحد والمطلوب الغيري ما كان مطلوبيته للتوصل الى غيره وهذا يخالف المطلوب النفسي ويختلف باختلاف الاعتبار لاعتبار مطلوبيته بالقياس
اليهما ولهذا صح ان يكون مقدمة واجبة لنفسها او لامر ومندوبة لاخر فيصدق عليه الواجب النفسي او الغيري والمندوب الغيري على الحقيقة نعم
لو فسر الوجوب النفسي برجحان الفعل في نفسه المانع من النقيض والاستحباب النفسي برجحانه لنفسه الغير المانع من النقيض احتمل الاجتماع لارتفاع

على الطبيعة المجردة عمن جميع الاعتبارات الزائدة او الفرد الذي في ضمنها كما مر في العنوان السابق اذ لو اطلق لم يستقم لظهور انه كلما يكون ممنوعا بالنسبة الى الغير م

الثاني الان المعروف بينهم هو الاول ولهذا حكموا بتضاد الاحكام الخمسة والسرّ فيه ان الرجحان النفسي لا يتعدد بتعدد الجهات المقتضية له الا في التحليل
الذي ليس مبني اعتبار الاحكام عليه بل انها تتأكد وتتقوى بتكثرها ويكون الحاصل رجحانا واحدا فيمتنع لحوق الفصول المتنافية ثم ما ذكرنا من جواز
الاجتماع في بعض الصور انما يتم اذا فسّر الاستحباب برجحان الفعل مع عدم المنع من الترك كما هو المعروف واما اذا فسّر برجحان الفعل او مطلوبيته مع الاذن
في الترك مط كما هو المعتبر في الاستحباب بناء على عدم المعتبر في الوجوب مط ولا يحكم تغاير الجهة والحدّ الاول اسدّ واولى وتحقيقه ان الرجحان لما كان من
الصفات المشتملة على المراتب المختلفة بالشدة والضعف فالنوع الكامل رجحان يشتمل على المنع من النقيض وهو الرجحان الوجوبي والناقص منه رجحان لا
يشتمل على المنع وهو الرجحان الندبي واما كون تركه مأذونا فيه فخارج عن حقيقة الرجحان ومقوماته وانما هو من المقارنات الاتفاقية حيث لا يوجد في
الفعل جهة تقتضي المنع من تركه ومما حققنا يتضح الحال في اجتماعهما مع الحرمة والكراهة واجتماع احديهما مع الاخرى فان الاول يمتنع مط لظهور
التدافع بين ارادة الفعل والترك معا على الاطلاق ولا يجدي فيه تغاير الوجه والجهة وقد نبهنا عليه سابقا والثاني يبنى على تعيين معنيي
الحرمة والكراهة فان فسّرتا برجحان الترك مع المنع من الفعل او عدمه جاز الاجتماع على نحو ما مر بان كان احدهما نفسيا والاخر غيريا او كانا غيريين مع
تعدد الاعتبار وان فسّرتا برجحانه مع الاذن في الفعل او عدمه امتنع الاجتماع مط واما تداخل بعض العبادات كالاغسال فلا اشكال في تداخل
الواجبات منها ولا في تداخل المندوبات منها مع اعتبار النية لان مرجعه عند التحقيق الى التخيير بين افعال تشتمل كل واحد منها على نية وبين فعل يشتمل
على تلك النيات وهما متغايران وفي الاخيران جعلت النية شطرا تعدد الموضوع فيتعدد الاحكام مط وان جعلت شرطا لم يتعدد فيتأكد الحكم ما لم يختلف
بالنفسية والغيرية وكذا لو قلنا بتداخلها قهرا فيرجع الى تأكد الوجوب والاستحباب عند تعدد الاسباب ما لم يختلف بالنفسية والغيرية ولا يعتبر
عليه ما يقع اما تداخل الواجب منها مع المندوب فلا اشكال في الغيرية منهما مع تعدد الغير ولا في الغيرية مع النفسية كما مر وكذا في النفسية منهما ان جعلنا
الوجوب والندب لاحقين للفعل مع النية الخاصة بان جعلنا النية شطرا من العمل لتغاير المورد فمحل الوجوب في المثال المذكور الغسل مع نية رفع
الجنابة ومحل الاستحباب الغسل مع نية كونه للجمعة ولا ريب في تباين المركبين غاية ما في الباب اشتراكهما في جزء وهو ما عدا النية فيلزم وجوبه
في ضمن احدهما واستحبابه في ضمن الاخر ووجوبه لاحدهما واستحبابه للاخر ولا اشكال في شيء منهما اما الاول فلان عدم المنع من تركه في ضمن مركب
اعم من عدم المنع من تركه لا في ضمنه لقصد على فعله مع تركه بضم البقية فلا ينافي عدم جواز تركه في نفسه او في ضمن مركب اخر وان جعلناهما
لاحقين للفعل بشرط النية كان بحكم الواجب المخير مع رجحان بعض افراده فيمتنع اعتبار الندب فيه بمعنا الحقيقي ويصح اعتباره بمعنى كونه افضل واكثر
ثوابا ويتعين هذا اذا قلنا بالتداخل القهري ولا سبيل الى ان يعتبر الاستحباب بالنسبة الى تحصيل الرجحان الزائد نظرا الى ان الفاعل لغسل الجنابة
اذا انضم الى فعله قصد غسل الجمعة مثلا حصل لفعله مزيد رجحان بما يتبعه من مزيد صفة كالبر وهذه الزيادة من الرجحان مما لا منع من تركها
ولا يلزم منه عدم المنع من ترك اصل الفعل ايض لان تركها اعم من تركه كما لو اتى به واهمل قصده وظ ان العام لا يستلزم الخاص وذلك لما
مر من ان التحصيلين فيلزم اجتماع المتنافيين فيه وبالجملة فلا تنافي عندنا بين الوجوب والاستحباب اذا اختلفا وجها وجهة بان اختلفا
في النفسية والغيرية او كانا غيريين وتعدد الاعتبار او كانا نفسيين واعتبر كل منهما او احدهما في ضمن مركب فهذه اقسام ستة من الوجوب
والاستحباب لا تنافي بينهما فيها وعلى قياسها الحرمة والكراهة فقد اتضح مما حققنا ان اجتماع الوجوب مع الاستحباب في الموارد المذكورة اما مبني
على التأويل في الاستحباب بحمله على معنى الافضلية فيكون دعوى الاجتماع على هذا التقدير توسعا او على اعتبار التغاير في وجهي الوجوب والندب
حيث يتحقق المغايرة فيرتفع التنافي لا على اعتبار التغاير في جهتي الفعل بان يكون الفعل الواحد باعتبار ممنوع الترك مط وباعتبار اخر غير
ممنوع الترك مط كما زعمه الموجه المذكور ثم التغاير بحسب الوجه على ما قررناه انما يجدي في اجتماع الوجوب مع الندب والتحريم مع الكراهة واما
اجتماع الوجوب والندب مع الكراهة والتحريم فلا لظهور التدافع بين ارادة الفعل والترك معا على الاطلاق وان كان احدهما نفسيا والاخر غيريا
اذا ترتب عليه الغير وقد نبهنا على ذلك سابقا ومنه يظهر ضعف الاستشهاد بجواز الاول على جواز الثاني كما مر ممن فسّر كراهة العبادة بالمعنى الثالث
الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان فخاطه فيه فلا ريب في انه يعدّ في العرف مطيعا وعاصيا باعتبار الجهتين واجيب
عنه بان الظ في المثال المذكور ارادة تحصيل الخياطة باي وجه اتفق سلمنا لكن لا نسلم ان الكون جزء من مفهوم الخياطة فيختلف المتعلق سلمنا
لكن يمنع كونه مطيعا والحال هذه واعترض المعاصر المذكور على الوجه الاول بانه اعتراف بمذهب الخصم لا دفع له اذ مرجع قوله اراد تحصيل
الخياطة باي وجه اتفق ان حصول الامتثال بالفرد المخصوص انما هو لتعلق الطلب بنفس الطبيعة والنهي بالخصوصية وهل هذا الا ما عنا
الخصم ويمكن دفعه بان غرض المجيب حمل الخياطة في المثال على الاثر القائم بالثوب دون نفس الفعل الذي هو مقدمة لحصوله فحاصل كلامه ان
المراد طلب الخياطة بهذا المعنى باي مقدمة حصلت اي سواء حصلت بمقدمة جائزة كما لو خاطه في غير ذلك المكان او بمقدمة محرمة كما لو خاطه
فيه لا بمعنى يجتمع الامر الغيري مع النهي النفسي لان الكون الخاص المحرم مقدمة للواجب فيجب له ويعود الاشكال بل بان نقول وجوب الواجب انما
يقتضي وجوب المقدمات الجائزة دون المحرمة لكن اذا اتى بها سقط وجوب التوصل بغيرها وصح الامتثال بالواجب فان مبغوضية المقدمة
لا تنافي مطلوبية ذي المقدمة نعم يتجه عليه الاشكال بان التوجيه المذكور انما يستقيم عند ما حيث لا تكون المقدمة المحرمة سببا كما مر في

احكام كونه مأذونا في الترك او رجحان الترك لامتنع الاجتماع ضرورة ان الاذن في الفعل ينافي الالزام

بحث المقدمة وظاهر ان فعل الخياطة سبب لحصولها فلا يمكن الامتثال بالتوصل به اليها وعلى الوجه الثاني بان الخياطة كالصلوة عبارة عن افعال
مخصوصة **ودعوى** ان الكون جزء منها دونها تحكم واضح **اقول اذا قلنا** بان الكون جزء من الصلوة لم نرد به كون المكلف اي وجوده كما قد
يسبق الى الوهم فانه ليس جزء من الصلوة ضرورة ان وجود الموضوع ليس جزء من العرض القائم به ولا كونه في المكان اعني تحيزه فيه لان مفهوم التحيز
خارج عن مفهوم الصلوة كما سننبه عليه بل نريد به الاكوان التي يكون المصلي عليها من حركاته وسكناته كقيامه وركوعه وسجوده ولا ريب
ان القيام في المكان المغصوب عين الغصب جزء من الصلوة وعلى حده بقية الاكوان فيكون الصلوة في المكان المغصوب بجميع اجزائها الفعلية غصبا
لانها عبارة عن حركات وسكنات مخصوصة هي غصب اذا وقعت في المكان المغصوب **نعم لو قلنا** بان النية جزء من الصلوة كان ما عداها من بقية
الاجزاء غصبا وفي القراءة وجهان والتحقيق انها ليست غصبا وانما هي مسببة عن تصرف غصبي فيمتنع مطلوبيتها مع تحريمه كما مر واما الخياطة
فهي بمنزلة الصلوة في كون الكون بالمعنى الاخير جزء منها لكن ليس النهي في الفرض المذكور عنه بل عن الكون بالمعنى الثاني لانه المتبادر من قول
القائل في مكان كذا وهو خارج عنها **وتوضيح** ذلك ان كون الانسان في الدار ليس نفس كونه متحركا او ساكنا بل للانسان المتحرك او الساكن لا تكون
فيها صفتان متمايزتان **احديهما** كونه في الدار وتحيزه فيها وهي صفة لاحقة للذات باعتبار ما اشغله من الفضا والاخرى كونه في الحركة او السكون
قائمة به ولو كان التحيز اعني الكون في المكان عين الحركة والسكون لصدق ان بعض التحيز حركة او سكون كما يصدق في المثال المتقدم ان بعض الصلوة غصب
اذ المناط في الحمل مجرد الاتحاد في الخارج وظاهر انه لا يصدق واما ما يقال من ان الحركة الجسم في المكان الثاني بعد كونه في المكان الاول فمجموع كون
الكونين فتسامح بل التحقيق في حدها ما ذكره الاخرون من انها خروج الجسم من مكان الى مكان فيكون امرا مغايرا للكون في المكان مضافا اليه
لا يقال فالحركة الخاصة لكونها امرا اضافيا تتوقف على الكون الخاص ضرورة ان المضاف الخاص يتوقف على خصوص ما يضاف اليه فيجب الكون
الخاص من باب المقدمة فيجتمع فيه الامر والنهي **لانا نقول** ليس المراد ان الحركة صفة مضافة الى الكون في المكان بل الى نفس المكان والكون
فيه من لوازمها فلا يتوقف لها عليه اصلا ومع الاغماض عن ذلك نقول انما يجب الحركة الخاصة بالوجوب التخييري نظرا الى كونها احد افراد الواجب التعييني
على تقدير حصول مقدمتها من الكون المحرم لا مط ووجوب الواجب على تقدير حصول مقدمته لا يقتضي وجوبها فلا يلزم اجتماع الحرمة معه فيها
فالكلام في المقام على حد الكلام في الضد حيث يجب على تقدير حصول المقدمة من ترك الواجب المحرم مع انه لا يقتضي وجوبه وقد مر تحقيق
ذلك **فان قلت** فقضية النهي عن طبيعة الكون حرمة كل واحد من افرادها والخروج من مكان سبب للكون في مكان اخر وهو محرم لانه
احد افراد الكون المحرم فيحرم الخروج منه لحرمة معلوله **قلت** كما ان الخروج من مكان سبب للتوصل الى الفرد الثاني كذا سبب للتخلص عن الفرد
الاول وكما ان الاول جهة للتحريم كذلك الثاني جهة لوجوبه وهما متساويان في المرتبة اذ المفروض تساوي نسبة التحريم الى جميع الاكوان الخاصة فيتعارضان
ويتساقطان فيبقى السبب بالنظر الى هاتين الجهتين خاليا عن الحكمين فاذا تحقق له جهة اخرى مقتضية لوجوبه صح اتصافه به ولو فرض كون الحركة
رافعة للتمكن من الخروج ولو في زمن يسير لم يؤثر فيها ذلك جهة قبح زائدة تعرف وجهه مما اسلفنا في مسئلة الضد حيث لم نفرق فيه بين الرافع
منه للتمكن وغيره ويظهر مما قررنا انه لو كانت الحركة في جوانب المكان بحيث يتسبب بها زوال الكون المباح وحدوث الكون المحرم كانت محرمة وح
فربما اشكل الامر في مسئلة الخياطة اذا فرض وقوعها في جوانب الدار بحيث يكون تحريك اليد فيها من خارجها اليها مع ان اهل العرف لا يفرقون
في الحكم بالامتثال بينه وبين وقوعها في الدار **وجوابه** انا ان قلنا بان المفهوم من قول القائل لا تكن في الدار المنع من كون اصل الجثة فيها
خاصة كما يشهد به عدم الاعتداد بادخال مثل اليد فيها مع كون خروج الجثة في حصول المخالفة ولا باخراجها مع دخول الجثة في رفع المخالفة
تحققنا كان كون اليد في الدار غير محرمة فلا ينافي وجوب حركتها اليها وفيها مط وبه يتضح وجه اخر في الجواب عن الاستدلال المذكور ايضا
وان جعلنا المدار على ما يعد عرفا كونا له فيها كما هو التحقيق فلا خفاء في انه ليس للعبد فيها الا كون واحد فان كان فيها بتمام اعضائه عد كون
المجموع كونا واحدا محرما وان ترك بعض اعضائه كاليد خارجها كان كون البقية كونا واحدا محرما فهما فردان من الكون في مرتبة واحدة من
التحريم فتحريك اليد في الفرض المذكور من قبيل التسبب الى انتقال من فرد محرم الى مثله وقد عرفت خلو مثله عن التحريم **هذا** فاذا ثبت مما
حققنا انهما امران متغايران جاز ان يتعلق الامر باحدهما والنهي بالاخر وخرج عن محل النزاع فلا مطابقة بين المثال المذكور وبين المقام
وان اريد المثال المطابق فليمثل بما لو امر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن التصرف في مكان فخاطه فيه ولا ريب في انه لا يعد ممتثلا نعم يجوز
ان يسقط عنه التكليف بالخياطة حينئذ بان لا يكون عاصيا بتركها ايضا نظرا الى حصول الغرض **اذا عرفت هذا** تبين لك انه يمكن توجيه كلام المجيب
بحمل الكون الذي نفى كونه جزءا من الخياطة على الكون بالمعنى الثاني لانه مورد النهي فيستقيم كلامه ويسقط به الاستدلال المذكور هذا
غاية تحقيق المقام وان كان كلام كثير منهم لا يساعد عليه **واعلم** انه يتفرع على ما حققناه من ان النهي عن الكون في مكان لا يقتضي النهي عن مطلق
التصرف فيه لا عقلا ولا عرفا احكام كثيرة متفرقة في ابواب الفقه منها ان من نذر ان لا يكون في مكان او نهاه عنه من يجب عليه اطاعته شرعا
صحت صلوته وكذا بقية عباداته الغير الكونية فيه ومنها ان من اجر نفسه على الكون في مكان كان له ان يؤجر نفسه لاخر على عمل كالخياطة
والتجارة والصلوة فيه اذا ساغ له التصرف فيه **ومنها** ان من كان في مكان زنا صحت صلوته وساير افعاله التي اوقعها فيه ان لم يأتها

ومنها صحة الصلوة في مواضع التهمة وان بلغ حد التحريم وقد مر التنبيه عليه ومنها صحة الصلوة ونحوها تحت جدار يخاف هدمها او في مكان يخاف
على نفسه مع تمكنه من التخلص بالذهاب ومنها ان المعتكف اذا تحرك في المسجد حركة محرمة او سكن سكونا محرما لم يبطل اعتكافه بذلك بخلاف
ما لو كان كونه فيه كونا محرما كما لو نذر ان لا يكون في بعض جوانبه ولو في بعض الاحوال لكان فيه فان قضية الاصل فيه البطلان الى غير ذلك فان حرمة
الكون في هذه المواضع لا ينافي صحة العمل وان توقف في بعضها على ما مر تحقيقه من ان الامر بالشيء لا يقتضي فساد الضد على الوجه الثالث بان انكار حصول
الامتثال بالخياطة مكابرة تشهد الضرورة بخلافها ويمكن دفعه بان المجيب انما انكر الامتثال على تقدير ان يكون الكون في المكان جزء منها فهو
كالتزام المحال على تقدير ولا غبار عليه اذ تحقق التلازم بينهما او انه مبني على حمل الكون على المعنى الثالث وح فلا تشهد الضرورة على خلاف
ما ادعاه ان لم تشهد عليه ومع الاغماض عن ذلك كله قلنا ان نمنع حجية العرف في مثل هذه المسئلة فانها من المباحث العقلية النظرية فيجوز
تطرق الخطاء فيها الى افهام العوام غاية الامر انه اذا ورد من المولى الحكيم العارف بالحال مثل هذا الخطاب وجب عليه ان ينبه الجاهل في مقام الحاجة على
مورد الخطاب بيانا ان مراده الاتيان بالفعل في غير ذلك المكان كما يجب عليه التنبيه على سائر الشرط المعتبرة عنده مما لا مسرح للعقل فيها واعلم ان
من فروع المسئلة ما لو صلى في الدار المغصوب بل مطلق المكان المغصوب مع العلم بالتحريم وقد مر فيبطل على القول بعدم جواز الاجتماع عقلا او عرفا
لما مر ويصح على القول بجوازه ان لم يدل دليل على خلافه ومنها ما لو صلى في ملبوس مغصوب ولو كان خاتما بل مطلق المحمول نعم يعتبر ههنا
وقوع بعض الافعال فيه كالهوي الى الركوع والسجود والانتصاب منهما بناء على كونها جزء من الصلوة واما لو كان حال استقراره فقط فالقاعدة تقتضي
الصحة على القولين لا سيما اذا كان متسترا بغيره وعلى هذا لو حمل ثوبا مغصوبا حال القيام والقاه عند الركوع ثم حمله فيه والقاه عند الانتصاب منه
والهوي الى سجوده وهكذا صحت صلوته ومنها ما لو صلى على مغصوب من ارض او ثوب او شبههما ويعتبر في البطلان وقوع بعض الفعل الواجب عليه كما
لو وضع رجليه عليه حال القيام الواجب او الركوع او وضع احد المساجد السبعة عليه كما في القيام ولو قام على غيره ووضع اصابع رجليه عليه
او سجد على غيره ووضع اصابع يديه عليه او كان الوضع في غير حال وجوبه فالوجه عدم البطلان ومن لواحق المسئلة ما لو اذن له مالك الدار
في التصرف فيها مط ونهاه عن اكل شيء مط فاكله فيها فعلى ما اخترناه يكون اثما بفعله وعلى القول الاخر لا اثم عليه لتغاير الطبيعتين وقد مر
نظيرها في مسئلة الضد ولو زكى في مكان مغصوب او خمس او تصدق فيه فالوجه صحة عمله لان نقل المال الى الاخذ او تخصيصه به امر معنوي
لا يشتمل على التصرف في المكان والقبض والاقباض وان اشتملا على التصرف فيه لانهما شرط في وقوع ذلك فالنهي عنهما من حيث كونهما غصبا لا يقتضي فساد
المشروط كما نبهنا **فصل** حكي عن القاضي في مثل من توسط ارضا مغصوبة القول بانه مامور بالخروج ومنهي عنه وانه
عاص بفعله وتركه وعزى ذلك ايضا الى جماعة من اصحابنا وذهب قوم الى انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية عليه والحق انه مامور
بالخروج مط او بقصد التخلص وليس منهيا عنه حال كونه مامورا به لكنه عاص به بالنظر الى النهي السابق وكان ما عزى الى الفخر الرازي من
القول بانه مامور بالخروج وحكم المعصية جار عليه يرجع الى ما ذكرناه لنا ان المكلف في الزمن الذي لا يتمكن من الخروج فيما دونه لا يتمكن من
ترك الغصب فيه مط فلا يصح النهي عنه مط اذ التكليف بالمحال قبيح عندنا وان كان ناشيا من قبل المكلف للقطع بكونه سفها نعم ربما يجوز ان يؤمر به
حينئذ على وجه التعجيز والتسخير لكنه خارج عن المتنازع فاذن لا بد من ارتفاع النهي عن الغصب في تلك المدة على بعض الوجوه وليس الا صورة
الخروج اذ لا قائل بغيره ولدلالة العقل والنقل على انه مامور بالخروج وهو يقتضي عدم النهي عنه والا لعاد المحذور من التكليف بالمحال والتكليف بالمحال
نعم يجري عليه حكم المعصية في تلك المدة على تقدير الخروج بالنسبة الى النهي السابق على وقوع السبب اعني الدخول لتمكنه منه وهذا حكم كلي يجري في
جميع ذوات الاسباب التي لا تفارق حصولها حصول اسبابها كالقتل المستند الى الالقاء من الشاهق ومثله ترك الحج عند الاتيان بما يوجبه من
ترك المسير وغير ذلك فان التحقيق في مثل ذلك ان التكليف بالفعل يرتفع عند ارتفاع تمكن المكلف منهما ويبقى حكم المعصية من استحقاق الذم
والعقاب جاريا عليه وكذا الكلام في الامر فان التكليف بالمامور به يرتفع عند الاتيان بالسبب الموجب له ويبقى حكم الامتثال والطاعة من
استحقاق المدح والثواب جاريا عليه حال حصوله هذا وينبغي ان يعلم ان الخروج انما يجب ويتعين اذا انحصر سبيل التخلص من الغصب على الوجه
المشروع حال الغصب فيه كما هو الغالب وعليه يحمل اطلاق كلماتهم واما لو علم بحصول احد الاسباب المبيحة للتصرف في مدة لا تزيد على زمن الخروج
كما لو علم بانتقال العين والمنفعة اليه او الى من يبيح له التصرف او علم بحصول رضى المالك لم يجب عليه الخروج الا ان يتعين عليه لما لك في وجه
ولو تمكن من التخلص بكل منهما لم يتعين عليه الخروج احتج من قال بانه مامور بالخروج ومنهي عنه بانهما دليلان توارد فلا بد من اعمالهما
اذ المانع منهما اما العقل وليس الا لكونه تكليفا بالمحال وهو لا يصلح مانعا لجوازه اذا كان من قبل المكلف واما العرف ولا دلالة له عليه
فان قيل الخروج اخص من الغصب وقد توارد الامر والنهي على العام والخاص فيعتبر عرفا تخصيص احدهما بالاخر على تخصيص النهي بالامر ان
قلنا بانه لا يستفاد في العامين من وجه قلنا لا نسلم ان الخروج مورد الامر من حيث كونه خروجا بل من حيث كونه تخلصا من الغصب وهو اعم
منه من وجه وان انحصر في الخروج اتفاقا فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر لا
يخرج عن كونه عاما في باب التعارض ولو فرض ورود الامر بخصوص الخروج فالظاهر انه من جهة كونه الفرد الغالب وفي هذا الجواب بسؤاله تدرد

بعض المعاصرين وجوه نشأ عن خفية على المحصلين والجواب اما عن الاول فبان التكليف بالمحال قبيح وان كان من قبل المكلف بل هذا التكليف في نفسه قبيح كما نطق به
وجهه بما اسلفناه في البحث المتقدم فلا محيص من اهمال دليل النهي لكونه ظنيا مستندا الى مجرد الظاهر احتج من قال بانه مأمور بالخروج ولا معصية عليه
بما ذكره من استحالة التكليف بالمحال وجوابه ان ذلك انما يقتضي عدم المعصية بنهي مقارن لا عدمها بنهي سابق كما بيّنا فان المكلف منهي قبل الدخول
عن جميع انحاء التصرف في ملك الغير بغير اذنه نهيا مطلقا غايته ان الامر ان انتهى يرتفع عنه على بعض الوجوه بالنسبة الى المدة التي لا يتمكن من الترك فيها
وذلك لا يوجب عدم كونه عاصيا لا يقال لو صح ذلك لزم ان يكون الخروج طاعة وعصيانا وهو قبيح لان الطاعة والعصيان امران متنافيان بالضرورة
فيمتنع استنادهما الى شيء واحد او تواردهما على محل واحد لانا نقول ان اريد ان الطاعة والعصيان متنافيان من حيث نفسيهما فممنوع لان معناهما
موافقة الطلب ومخالفته ولا منافاة بينهما مع تعدد الطلب وان اريد انهما متنافيان من حيث ما اضيفا اليه من الامر والنهي لانهما متنافيان اذا
اجتمعا في الزمان كما هو شأن التضاد وقد بيّنا ان زمن الامر غير زمن النهي وتوضيح المقام ان ترك الغصب مراد من المكلف بجميع انحائه التي يتمكن
من تركها ارادة فعلية مشروطا بقاؤها ببقاء تمكنه منه وحيث انه قبل الدخول يتمكن من ترك الغصب بجميع انحائه دخولا وخروجا فترك الجميع
مراد منه قبل دخوله فاذا دخل فيه ارتفع تمكنه من تركه بجميع انحائه فقدر ما يتوقف التخلص عليه وهو مقدار خروجه مثلا فيمتنع بقاء ارادة
تركه كذلك وقضية ذلك ان لا يكون بعض انحاء تركه حينئذ مطلوبا فيصح ان يتصف بالوجوب لخلوه عن المنافي والعقل والنقل قد تعاضدا على ان الكسر
ذلك لا التصرف بالخروج فيكون للخروج بالقياس الى ما قبل الدخول وما بعده حكمان متضادان احدهما مطلق وهو النهي عن الخروج والاخر
مشروط بالدخول وهو الامر وهما غير مجتمعين فيه ليلزم الجمع بين الضدين بل يتصف بكل في زمان ويلحقه حكمهما من استحقاق العقاب والثواب باعتبار
الحالين ولو كانت مبغوضيته شيء في زمان مضادة لمطلوبيته في زمان اخر لامتنع البداء في حقنا مع وضوح جوازه وانما لا يترتب هنا اثر
الاول لوقوع البداء له بخلاف المقام ولا اشكال بانتفاء الموصوف في الزمن السابق لوجوده في علم العالم ولو بوجهه الذي هو نفسه بوجه ولولا
ذلك لامتنع تحقق الطلب الا مع تحقق المطلوب في الخارج وهو قبيح ثم على المذهب المختار فهل يصح منه الصلاة المندوبة وما بحكمها مومئا حال
الخروج وما بحكمه وجهان من ارتفاع الحرج عن تصرفه في تلك المدة ومن انها كانت مطلوبة العدم قبل الدخول فلا تكون مطلوبة الوجود بعده
والا لزم ان تكون فاسدة بالنسبة الى حال وصحيحة بالنسبة الى حال وهو قبيح لان الصحة والفساد وصفان متضادان يمتنع تعلقهما بمحل واحد
ولو باعتبار زمانين والمعتمد هو الاول والجواب عن الثاني ان تأثير النهي في البطلان ليس كتأثيره في استحقاق العقوبة مشروطا
ببقائه ومع انتفائه ينتفي موجب البطلان فيبقى موجب الصحة بلا معارض نعم قد يتطرق الاشكال الى الصحة باعتبار توقفها على
بعد على الخروج وتحقيق ذلك مقام اخر لا يهمنا ثم لا يذهب عليك انا فرضنا المسئلة في توسط الارض المغصوبة من باب المثال والا فالكلام يجري في نظائره مما لا حصر له كنزع الثوب
المغصوب واخراج الآلة من فرج الزانية ورد المال المغصوب الى مالكه وغير ذلك **فصل اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال**
ثالثها انه يدل في العبادات دون المعاملات وهو خيرة العلامة وعزي الى المحقق ايضا ثم اختلف القائلون بالدلالة فمنهم من اثبتها شرعا
ولغة ومنهم من اثبتها شرعا بالنقل ونفاها لغة واختاره الحاجبي وهو المحكي عن السيد المرتضى وفصّل بعض الافاضل فاثبتها في العبادات
لغة وفي المعاملات شرعا ان تعلق بها بعينها كبيع المنبذة او لصفة لازمة لها كبيع الملامسة والمنابذة ونكاح الشغار ونفاها في غير ذلك مطلقا
وذهب شاذ الى انه يقتضي الصحة ولا بد اولا من تحقيق المعنى المتنازع فيه وتحرير محل النزاع فنقول العبادة قد تطلق ويراد بها المهية المخترعة
في الشرع للتقرب بها وبعبارة اخرى ما يتوقف صحتها على قصد القربة سواء كان فعلا كالصلوة والزكوة والحج والاعتكاف او تركا كالصوم
وقد تطلق على كل ما وقع على وجه التعبد به سواء كان مخترعا في الشرع كالمذكورات او لا كاداء الدين والزيارة ودفن الاموات او المعاملات
الواجبة اذا قصد بها القربة وهي بالمعنى الثاني اعم منها بالمعنى الاول وقد تعرف العبادة بما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء وهذا غير مطرد
لانتقاضه عكسا بالعبادة التي علم انحصار المصلحة فيها في الامتثال بغيرها ونحوه كالطهارة وطردا بالواجبات التي ليست عبادة ولا ينحصر مصلحتها
في شيء كوجوب توجيه الميت الى القبلة والمعاملة قد تطلق ويراد بها العقود المفتقرة الى ايجاب وقبول وهي التي لا يقع صيغها الا من شخصين ولو
بالقوة كالبيع والصلح والاجارة والنكاح وقد تطلق ويراد بها ما يتناول الايقاعات ايضا وهي التي يقع صيغها من شخص واحد كالعتق
والطلاق والمناسب للمقام تفسير العبادة بالمعنى الاول ليستقيم اعتبار الصحة والفساد فيها من غير تعسف والمعاملة بالمعنى الثاني لعدم اختصاص
هذه المباحث بها بالمعنى الاول ثم الصحة والفساد وصفان متقابلان يوصف بهما العبادات تارة والمعاملات اخرى واختلفوا في تحديدهما باعتبار
الاول فالمتكلمون على ان صحة العبادة موافقتها لامر الشارع وينبغي ان يراد بالامر معناه الاعم ليتناول صحة المندوبة ايضا والفقهاء على انها
عبارة عن كونها مسقطة للقضاء **وكان المراد** بها لا اسقاطها منعها من تعلق الخطاب بالقضاء بمعنى انها لولاها لتعلق الامر بالقضاء والا فلا يتوجه
له حال الفعل حتى يسقط وفسادها على الاول مخالفتها لامر الشارع وعلى الثاني عدم اسقاطها للقضاء **وقد اشتهر** بينهم ان هذا الخلاف يتفرع في
صلوة من صلى بظن الطهارة ثم انكشف له الخلاف فانها صحيحة على الاول لحصول الموافقة وفاسدة على الثاني لعدم اسقاطها القضاء **وقد يشكل**
بان التفريع في المقامين ان كانت بالامر الظاهري كانت الصلوة في الفرض المذكور صحيحة على الحدّين اما على الاول فظ واما على الثاني فلاسقاطها

فممنوع ايضا لانهما

والحاصل ان البداء رفع القدرة كالامر برفعان التكليف لكن الاول برفع التكليف واثاره والثاني برفع التكليف دون اثاره وصريح العقل شاهد بين بذلك في حكم البداء النسخ على القول بكونه رفعا للحكم وانتفائه

في دلالة النهي على فساد المنهي عنه

الطهارة ودم

منها

القضا بالنسبة الى ذلك الامر ضرورة انها لا تقتضى على حسبه وان كان المعتبر بالامر الواقعى لم يتصف وصف الصحة عليها المبنى من الحد وهو ظاهر وكذا ان اريد

به فيهما ما يعم القسمين وغاية ما يمكن تكلفه فى المقام ان يحمل الامر فى الاول على الاعم من الامر الظاهرى والواقعى ويعتبر الاسقاط فى الثانى بالنسبة الى

الامر الواقعى فقط هذا وكان منشأ اختلافهم فى ذلك الخلاف محل انظارهم فان الانسب بمقاصد الكلام البحث عن الفعل من حيث حصول الامتثال به ولو فى

الجملة وعدمه والانسب بمقاصد الفقه البحث عنه من حيث تعلق الخطاب بقضائه وعدمه هذا واعترض على الحد الثانى للصحة بانه اخص من المحدود لخروج ما لا

قضاء له كصحيح العيد لان الاسقاط فرع الثبوت ولو فى الجملة وان ريد به ما يتحقق معه السقوط بمعنى عدم الثبوت وان لم يستند اليه اصلا ففيه

مع عدم مساعدة اللفظ عليه فساد حده طردا وعكسا بفساد بهما ولجيب تارة بان المراد بالقضا ما يتناول الاعادة واخرى بان المراد ما اسقط

القضا على تقدير ان يكون له قضاء وكلاهما ضعيف **اما الاول** فلانه مع اشتماله على مخالفة ظاهر الاصطلاح غير مصحح للحد لبقاء الاشكال بصحيح

العيد عند ضيق الوقت وصحيح الصوم المندوب وصحيح النوافل المبتدأة وما يحكمها ولو عول على التاويل المتقدم اتجه الاشكال بفساده المذكورات

واما الثانى فلانه لو تم فسد العد مساعدة اللفظ عليه لا يقصر عرفيا اصل الاشكال فالاولى تحديدهما على طريقتهم بموافقة العبادة للامر

الواقعى او باشتمالها على ما يقتضى الامر اشتمالها عليه والفساد بما يقابله **واما المعاملات** والمراد بها ما يتناول الايقاعات ايضا فصحتها عبارة

عن ترتب الاثر المقصود من جعلها شرعا كتملك العين فى البيع والمنفعة فى الاجارة والبضع فى النكاح ووقوع البينونة فى الطلاق والحرية فى العتق

الى غير ذلك ويقابلها الفساد بمعنى عدم ترتب ذلك عليها والتحقيق ان وضع الصحة والفساد فى العبادات عقلى وفى المعاملات شرعى من احكام الوضع وهو

ظاهر من البيان المتقدم **ثم اعلم** ان الفرق بين المقام والمقام المتقدم هو ان الامر والنهى هل يجتمعان فى شئ واحد اولا اما فى المعاملات فظاهر واما فى العبادات

فهو ان النزاع هنا فيما اذا تعلق الامر والنهى بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم مطلق وهنا فيما اذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا

بمجرد الاطلاق والتقييد بان تعلق الامر بالمطلق والنهى بالمقيد وما ذكره بعض المعاصرين فى بيان الفرق من ان النزاع هناك فيما اذا كان بينهما

عموم من وجه وهنا فيما اذا كان بينهما عموم مطلق فغير مستقيم وقد مر التنبيه عليه **واعلم** ايضا ان من قال باقتضاء النهى فيما مر للفساد

اراد الاقتضاء من جهة النهى كما هو ظاهر عنوانهم ونص بعضهم ومن قال باقتضائه الصحة اراد انه يقتضيها من جهة المادة والمتعلق اعنى الفعل المنهى

عنه كما ينادى به حججه لا من جهة نفس النهى فما اورده بعض المعاصرين على هذا القول من ان النهى حقيقة فى التحريم وليس ذلك عين الصحة ولا

مستلزما لها فناش عن عدم التفطن لذلك **ثم قد يتخيل** ان النزاع فى المقام لا يختص بصيغة النهى بل يجرى فيها وفيما يجرى مجراها كلفظ التحريم

فى قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية وذكر الصيغة فى العنوان وارد على سبيل التمثيل وضعفه ظاهر لان المفهوم من اسناد التحريم الى المذكورات تحريم

وطيهن او الاستمتاع بهن وهو صريح فى فساد العقد عليهن لدلالته على نفى ترتب الاثار على عقدهن فلا يكون من مسئلة الباب نعم لو اسند التحريم

الى العقد فقيل يحرم عقد كذا وكذا كان من مسئلة الباب لكن دلالته على الفساد حينئذ غير واضح وتوجه النزاع المعروف اليه غير ظاهر **اذا عرفت هذا**

فالحق ان النهى فى العبادات يقتضى الفساد عقلا ويلزمه وضعا عرفا ولغة سواء تعلق النهى بها لنفسها او لغيرها لكن يعتبر فى الثانى ترتب الغير

ليكون النهى عنها **واما فى المعاملات** فلا يقتضيه عقلا ولا وضعا مطلقا ويقتضيه بحسب الاطلاق عرفا ان تعلق بها لنفسها من حيث كونها معاملة

مخصوصة لا لجهة غير الفساد فليس قاضيا من النهى ح نفى الاثر فقط او التحريم باعتبار عدم ترتب الاثر فينزل على صورة التشريع بان يقصد مشروعيتها او على

صورة ما لو قصد ان يعامل معها معاملة الصحيحة فيحرم لحرمة ما قصده بها وذلك لان الفاظ المعاملات موضوعة عندنا للصحيحة كالفاظ

العبادات فاذا استظهر من تعلق النهى بمعاملة فسادها تعين ان يراد من لفظها فى ذلك الاستعمال فاسدتها مجازا اذ ان لم يكن جعل الفساد بذلك

النهى ولا ريب ان فاسدتها المشتملة على قصد الالتزام باثار المعاملة الصحيحة فيها اقرب من فاسدتها المجردة عنه فيتعين الحمل عليه وان كان جعل

الفساد بذلك النهى فالتقريب واضح فيرجع مفاد النهى ح الى حرمة تلك المعاملة من حيث التشريع نظرا الى عدم ترتب الاثر الشرعى المقصود بها عليها ثم

لا فرق بين ان تكون الخصوصية ناشئة حقيقة من احد الطرفين كبيع الخمر او الشراء بها او منهما كبيعها بمثلها او من وصف احدهما كبيع المجهول

او من وصفها كبيع المجهول بالمجهول وان تعلق بها لا من حيث كونها معاملة بل من حيث انها متحدة بحقيقة محرمة او لجهة غير الفساد فلا يقتضيه عرفا ايضا

فيتمحض النهى ح للتحريم وما نقل عن الائمة من نقل الاجماع على عدم فساد المعاملة اذا كان النهى عنها لامر خارج ربما يرشد الى ذلك فمن النوع الاول

البيع فى المكان المغصوب ومثله ذبح الحيوان المغصوب او الذبح بالالة المغصوبة او فى المكان المغصوب وهذا بخلاف بيع المغصوب فانه معاملة مخصوصة مثلا باعتبار

كونه والفرق ان النهى متعلق بالثانى باعتبار كونه معاملة مخصوصة اعنى بيعا للمغصوب بخلاف الاول فان النهى لم يتعلق به باعتبار كونه غصبا او تعبا

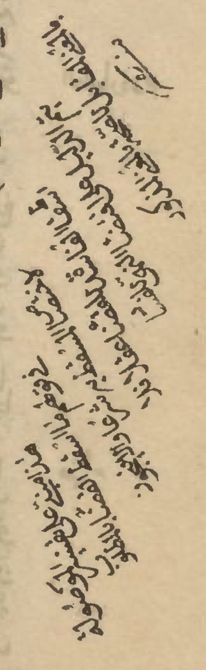
اخرى منشأ النهى عند التحليل فى الاول نفس المقيد وفى الثانى نفس القيد وان اتحدا فى الخارج ولم يتمايزا منه وهذه التفرقة ثابتة عقلا وعرفا

وكذا لو نذر ان لا يبيع الاكفان فان تعلق النهى به ليس لكونه بيعا بل للنذر ومثله العهد واليمين وما اشبه ذلك **ومن النوع الثانى**

البيع وقت النداء فان النهى انما تعلق به للوصلة الى الفريضة والمحافظة على ادائها ولو على سبيل الحكمة لنا على ثبوت الاقتضاء فى العبادات

ان صحتها بكلا المعنيين يتوقف على تعلق الامر بها وتعلقه بها على تقدير النهى عنها ممتنع ضرورة ان كلا من الامر والنهى يستدعى موردا

مغايرا للمورد الاخر على ما مر فى الفصل السابق ولا ريب ان المطلق عين المقيد فى الخارج لاتحادهما فيه والمغايرة الاعتبارية الثابتة بحسب العقل



غير مجدية لما عرفت من ان الطلب انما يتعلق بالطبيعة باعتبار الخارج ولا مغايرة بينهما فيه او نقول مورد الامر والنهي انما هو وجود المهية وايجادها
لا نفسها على ما سبق بيانه وظاهر ان المطلق والمقيد يوجدان في الخارج بوجود وايجاد واحد لا اثنين فيلزم على تقدير الاجتماع توارد الامر والنهي على واحد
شخصي هذا مضافا الى ما مر من قاعدة التحسين والتقبيح فان الحسن والقبح على ما عرفت من الصفات اللاحقة للافعال الخارجية باعتبار كونها خارجية
وهما متضادان والطبيعتان باعتبار الخارج متحدتان فلو صحتا لزم تواردهما على موضوع شخصي وهو محال بل نقول اذا ثبت عدم جواز الاجتماع في
المسألة السابقة مع تغاير الموردين فيها بحسب الذات والحقيقة ثبت عدم جوازه في المقام بطريق اولى اذ لا تغاير بين الطبيعتين هنا الا
بحسب وصفي الاطلاق والتقييد **ثم اقول** لو سلم ان المطلوب والمبغوض في الامر والنهي انما هو الطبيعة من حيث هي فغايته ما يترتب عليه جواز الاجتماع
في المقام المتقدم واما في المقام فلا وتوضيح ذلك انه لما كان تعلقهما في المبحث السابق بطبيعتين متغايرتين من ذاتيهما امكن ان يتوهم جواز الاجتماع
من حيث تغاير كل من المتعلقين في حد نفسه واما في المقام فهما انما يتعلقان بطبيعة واحدة ذهنا وخارجا ضرورة ان المطلق والمقيد متحدان
ذاتا وانما يتغايران بحسب الاطلاق والتقييد فان الماهية التي لا يلاحظ معها شيء من الاعتبارات هي عين تلك المهية اذا اخذت ببعض الاعتبارات
فتوارد الامر والنهي عليهما يوجب تواردهما على موضوع واحد غاية ما في الباب ان يعتبر في لحوق النهي لها لحوق القيد وهذا لا يخل بوحدة الموضوع
والمتعلق ولو استظهرنا من النهي فيها الارشاد الى ترك الفساد العمل بمعونة العرف حصل المقصود ايضا **ولنا على** نفي الاقتضاء في المعاملات عقلا
ان صحتها عبارة عن ترتب آثارها عليها من انتقال الثمن والمثمن في البيع والمنفعة والاجرة في الاجارة وارتفاع الزوجية في الطلاق الى غير ذلك
وظاهر ان ترتب تلك الآثار لا ينافي مبغوضيتها المستفادة من النهي كترتب الضمان على الغصب والدية على القتل والجرح المحرمين والمهر على بعض صور
الزنا وغير ذلك ومنه يظهر نفي الاقتضاء فيها وضعا ايضا **ولنا على** انتفائه عرفا فيما مر ان المفهوم من اطلاق النهي هناك نفي الاثر ولو بالفحوى كما
يرشد اليه التدبر في نظائره كنواهي الطبيب عند صنعة الادوية والمعاجين ونواهي كل ذي حرفة وصناعة فيما يتعلق بحرفته وصناعته فانه يفهم
من تلك النواهي نفي الاثر عند حصول الامر المنهي عنه وبالجملة فالفساد هنا انما يستفاد من اطلاق صيغة النهي من جهة ظهورها في ان الحكمة
الباعثة عليه هي الفساد وان الخصوصية المعتبرة في المعاملة المنهي عنها من موانع صحتها **وقد تقرر** ان ظواهر الالفاظ حجة لا من جهة كون التحريم
الذي هو مفاد النهي مستلزما للفساد لما عرفت من عدم الاستلزام ولهذا لو ثبت التحريم بدليل غير لفظي كالاجماع والعقل لم يحكم بالفساد
وان قلد ظهوره في الفساد اذ الظواهر الغير اللفظية لا دليل على اعتبارها **نعم** لو استكشف بالاجماع عن ورود خطاب لفظي ظاهر فيه اتجه الحكم به
ومما حققنا يتضح وجه اخر في دلالة النهي المتعلق بالعبادات الخاصة على الفساد وهو ظهور تلك النواهي في مانعية الخصوصية وكونها
مفسدة للعبادة **ومنه** يظهر فساد ما قيل من تخصيص دلالة النهي على الفساد في مثل لا تصل في الحرير المحض بصورة العلم لان النهي لا يتوجه الى الجاهل
والغافل فكذلك لازمه وهو الفساد ووجه ضعفه انا لا نثبت الفساد لكونه لازما للتحريم بل لان المستفاد من اطلاق النهي كون المنشأ هو الفساد
لمانعية الخصوصية فلا فرق بين قولنا لا تصل في الحرير ولان الصلوة فيه فاسدة الا في الظهور والصراحة فكما ان دلالة الثاني على الفساد لا تختص
بصورة العلم فكذلك الاول ومن هنا تراهم يحكمون ببطلان المعاملات التي تعلق النهي بها حيث يدل على البطلان وان صدرت حال الجهل بالموضوع
او الحكم وكذا الاوامر التي تقع في هذا المساق فان المفهوم منها الصحة تارة والجزئية او الشرطية اخرى وهذا مما لا يكاد يخفى على من له دربة بالمحاورات
ولنا على انتفائه عرفا ايضا فيما لو كان النهي لا باعتبار كونها معاملة او لا لنفسها ان المفهوم من النهي ح انما هو مجرد التحريم على ما هو الاصل وهو لا
يقتضي نفي الاثر لجواز ترتبه على امر محرم كما مر حجة النافين للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بالصحة واللازم منتف اذ يصح
ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني لكنك لو فعلت تمت وحصل به الملك والجواب المنع من الملازمة بالنسبة الى القسم الاول من المعاملات اذ الظاهر قد
يصرح بخلافه والمنع من بطلان اللازم بالنسبة الى العبادات اذ لزوم المناقضة على تقديره عقلا ظاهر جلي وان انكره بعض المعاصرين متمسكا
بان الاوامر انما تتعلق بالطبائع من حيث هي فلا منافاة عقلا بين مطلوبية الطبيعة من حيث هي كما هو مقتضى الامر وبين مبغوضية المقيد كما هو مقتضى
النهي لتغاير الموردين لكنه اعترف بثبوت الدلالة لغة وعرفا نظرا الى ان اهل العرف يفهمون من تلك النواهي تقييد مطلوبية تلك الطبائع المطلقة بصورة
عدم تقييدها بتلك القيود فيجب تنزيل خطاب الشارع عليه كما هو الشأن في ساير خطاباته **وجوابه واضح** مما قررنا فلا نطيل باعادته وربما يستدل
على جوازه عقلا بان مورد الامر هو البسيط ومورد النهي هو المركب وهما متغايران وهذا فاسد اما اولا فلان مورد النهي انما هو المقيد وهو
ايضا بسيط لان القيد خارج عنه وان اعتبر فيه اذ من الواضح ان النهي عن الصلوة في المكان المغصوب ليس نهيا عن مجموع الصلوة والمكان لان المكان ليس
من فعل المكلف بل عن الصلوة المقيدة بالمكان المغصوب ولو اعتبر التركيب بالنسبة الى الصلوة وتقييدها بالمكان المغصوب فغير مفيد لان التقييد امر اعتباري
مجعول بجعل الصلوة فيمتنع ان يخالف حكمه حكم مثل هذا المركب لجعل المقيد لاتحاده وكذا الكلام في النهي عن الصلوة في الثوب النجس وما اشبه
ذلك واما ثانيا فلانا ان سلمنا ان النهي هنا عن المركب فلا ريب ان النهي عن المركب نهي عن كل جزء من اجزائه في ضمن الكل كما بينا في مبحث المقدمة
فيلزم على تقدير وجوبه توارد الامر والنهي النفسيين في الجزء وهو واضح الفساد كما في صورة العكس حجة المثبتين لها مط بحسب الشرع واللغة امران احدهما
ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الفقه وذلك اجماع منهم على دلالته على الفساد الثاني ان الامر يقتضي الصحة

وبين قولنا لا تصل في الحرير

واعلم انا جعلنا النهي عن صلوة الحائض متعلقا بنفس الطبيعة وجعلنا القيد معتبرا في تعلق النهي بالمرئية فيكون المعنى ان المرئية في حال حيضها مكلفة بترك الطبيعة من حيث هي امتنع الامر بالطبيعة في تلك الحالة اتفاقا وان جعل القيد متعلقا بالصلوة وجعل المنهي عنه الصلوة حال الحيض توجه ايضا النزاع المذكور منه

لدلالته على الاجزاء بكلا معنييه والنهي نقيضه فيلزم ان يقتضي نقيضها وهو الفساد اذ النقيضان مقتضاهما نقيضان والجواب عن الاول ان
الاجماع المذكور غير ثابت سيما بالنسبة الى النهي المتعلق بالمعاملة لا باعتبار كونها معاملة او لا لنفسها وكان لظهور منع حكمه غير الفساد فان امر الخلاف
فيه ظاهر معروف والتزامهم بالفساد في مواضعه لا يوجب ان يكون مستفادا من مجرد النهي لجواز ان يكون لهم عليه مستند اخر من ضرورة او اجماع او
غيرهما وعن الثاني بالمنع من لزوم اختلاف احكام المتضادين اذ قد يشتركان في معنى كالسواد المشارك للبياض في العرضية واللونية والوجود وغير
ذلك واجاب بعض افاضل المعاصرين تبعا لصاحب المعالم بعد تسليم الحجة المذكورة بان نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي
الفساد وفيه نظر لان ذلك نفي للاقتضاء لا اثبات للتناقض في المقتضى كما هو مقتضى تسليم الحجة لانه اذا لم يقتض النهي للصحة فقد اقتضى عدم الاقتضاء
والامر حيث يقتضي الصحة فقد اقتضى الاقتضاء فيحصل التناقض في المقتضى ايضا لانا نقول ليس تناقض المقتضى للمقتضى باقتضاء مغاير والا لتسلسل
والاعتذار بانه تسلسل في الامور الاعتبارية فلا يمنع كما وقع عن البعض في نظائر المقام غير مسموع والتفصيل فيه خارج عن مقاصد الفن على
ان ذلك يتاتى في قضية التسليم فان المتناقضين لا يلزم ان يتناقض مقتضاهما لهذا الباب كيف ولتقديرهما متساويان كان في اقتضاء الاقتضاء احتج المفصلو
بين اللغة والشرع على انتفائها لغة بان فساد الشيء عبارة عن انتفاء احكامه ولا دلالة للفظ النهي عليه والجواب ان ذلك انما يتجه في المعاملات
واما في العبادات فلا لما مر في حجة القول المختار وعلى ثبوته شرعا بوجهين الاول ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون بالنهي على
الفساد والجواب عنه ما مر الثاني انه لو لم يفسد لكان في تركه حكمة موجبة للصحة والتالي باطل لان الحكمتين اما ان يتساويا فيتعارضا ويتساقطا
فيكون فعله على حد تركه فيمتنع النهي عنه لعدم حكمة فيه واما ان يترجح حكمة احدهما فامتناع الاخر اولى لانتفاء حكمته مع ما فيه من تفويت القدر
الزائد من حكمة الاخر وهي حكمة محضة حيث لا معارض لها والجواب ان ذلك انما يتم في العبادات لان صحتها تستلزم تعلق الامر او حكمة الامر فيها
تعارض حكمة النهي فيرجع الى احد الوجوه المذكورة واما في المعاملات فالحكمة الموجبة لترتب اثارها عليها لا تنافي حكمة النهي عنها لجواز ان يترتب
على محرم اثر شرعي هذا ان اريد بالحكمة الجهة الموجبة لثبوت الحكم والاثر وان اريد بها الجهة الموجبة لرجحان الفعل باعتبار ما فيها م والسند ظ
واحتج من اثبت دلالته على فساد المعاملة شرعا فيما اذا تعلق بعينها او لازمها بما يرجع محصله الى وجوه الاول الاجماع ووجهه انا
نرى الطبقات المتقدمين والمتاخرين على فساد المعاملات التي تعلق النهي بها باحد الوجهين مستندين في ذلك الى ورود النهي عنها وليس لهم
مستند سواه اذ لو كان لوقفنا عليه لتعدد وتوقفنا عليه في مثل المقام بعد الفحص يقتضي عادة بالعدم لكثرة الموارد وعموم الحاجة الى اكثرها ودعوى
استنادهم في ذلك الى الاجماع او الضرورة مدفوع بان الكلام في دليل المجمعين ولا ريب انه غير الاجماع وغير الضرورة لتاخرهما عنه في الوجود
وهذه الدلالة ليست لغوية اذ لا يزيد مدلول النهي على التحريم وهو لا يدل على نفي اثار المعاملة بالحكم الثلث فتعين ان تكون شرعية مستندة الى نقل
الشارع له في خصوص المقامين الى ما يتضمن الفساد او يستلزمه والجواب ان اسناد الكل في الحكم بالفساد الى مجرد النهي غير معلوم ان لم يكن خلافه
معلوما واسناد البعض غير مفيد وعدم وجدان المستند في مثل ذلك لا يقتضي عادة بالعدم لجواز كونه دليلا واحدا عاما للموارد لم يصل الينا
وانما يستبعد عدم الوصول اذا تعدد الدليل بحسب تعدد الموارد مع ان الدليل في جملة من الموارد معلوم كقوله تعالى الذين ياكلون الربا الاية و
قوله تعالى لا تاكلوا الربا وقوله صلى في بيع الخمر ان الذي حرم شربها حرم ثمنها وقد ورد في اخبار عديدة ان ثمن الكلب الذي لا يصطاد به وثمن الخمر وثمن
النبيذ وثمن المسكر وثمن الميتة واجر الكاهن والربا ومهر البغي سحت الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع على ان الوجه الثالث وهو الاخبار على ما
نعم دليل عام على المقام قد عثر عليه فكيف يدعي انه لم يعثر في ذلك على دليل لهم الا ان يريد انهم لم يتمسكوا بها في مقام الحكم بالفساد كما
اثبتوه بغيرها وهو كما ترى مع احتمال ان يكون مستندهم اجماع من تقدم عليهم فما ذكره من ان دليل المجمعين غير الاجماع ان اراد دليل
المجمعين ممن وقفنا على قولهم من اصحابنا غير الاجماع فممنوع لجواز ان يستند اجماع الى اجماع اخر وان اراد ان دليل المجمعين في الصدر الاول غير الاجماع
فمسلم لكن ليس لاكثرهم مصنف مبسوط معروف ليستعلم ان مستندهم على الفساد هل هو مجرد النهي او غيره على ان مستندهم لو كان نفس النهي فلا ريب
في انه ظاهر في الفساد مع انا نرى الاصحاب قاطعين به في اكثر موارده فكيف يستند القطع بالحكم الى دليل ظني بل الظاهر انهم تمسكوا في ذلك بظاهر النهي
المعتضد في اكثر موارده بادلة خاصة من نص قاطع او اجماع او ضرورة وظهور النهي في ذلك ليس من جهة كونه منقولا في عرف الشرع اليه لما عرفت
من ان هذه الدلالة ثابتة في نهي الطبيب وغيره من ارباب الصنائع ولا قائل بالنقل في عرفهم ايضا وبالجملة فالنهي الوارد في امثال هذه الموارد ان تعلق
بالماهية المطلقة دل على فسادها وان تعلق بها مقيدة بقيد دل على فساد المقيد فيستفاد منه مانعية القيد من صحتها حيث يتحقق ثبوت الصحة
للطبيعة كما ان المستفاد من الامر بالطبيعة وشبهه نحو وكما يتوهم والصلح خير صحتها ومن الامر بها مقيدا او بالقيد عند فعلها اشتراط الصحة به
مع ان محل الاستلزام بفعل الامر في تلك الموارد الى ما يتضمن او يستلزم الصحة او الشرطية بل الظاهر ان المستفاد من الامر والنهي عرفا في مثل ذلك ليس
هو الا الارشاد الى فعل ما هو الصحيح وترك ما هو الفاسد نظير اوامر الطبيب ونواهيه في صنع الادوية والمعاجين وان تعلقا بمن له اهلية
الايجاب والتحريم في حقه كالمملوك وقد يعترض على الدليل المذكور بان كلام الفقهاء في النهي عن المعاملات مضطرب لانهم قد يستندون بالنهي
على الفساد وقد يصرحون بان النهي عن المعاملة لا يقتضي فسادها واجاب عنه الفاضل المذكور بان المصرح بالنفي ان كان ممن يذهب في المسئلة

للنهي عنه وفي فعله حكمة موجبة

الى نفي

الى نفي الاقتضاء له مط فصرح به في بعض جزئياتها غير قادح كما لا يقدح تصريحه بالنفي في اصل المسئلة وان كان غيره كان ذلك قرينة
واضحة على مصيره الى التفصيل في ذلك وانه يقتضي الفساد عنده في بعض الموارد دون بعض والذي يظهر بالتتبع في موارد الاثبات انه يثبت
الاقتضاء حيث يتعلق النهي بعين المعاملة او بصفة لازمة لها او بنفيه في غير ذلك وقد يجمع بين كلماتهم بانهم يستدلون بالنهي على الفساد
حيث يكون دليل الصحة مقصورا على مورد الحل كما في البيع لقوله تعالى واحل الله البيع واما حيث لا يكون مقصورا عليه فيمنع من دلالته فيه
على الفساد كذبح الغاصب لعموم ما دل على حلية المذكى لقوله تعالى وكلوا مما ذكر اسم الله عليه وكوطي الحائض لدخوله تحت عموم ما دل على لزوم
تمام المهر بالوطي كقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فنصف ما فرضتم وضعفه ظ لان دليل صحة البيع لا ينحصر في دليل حليته بل يتناوله
عموم الامر بالوفاء بالعقود وكل غيره من سائر العقود **ولا يذهب عليك** ان التنزيل الاول ضعيف لانا نراهم يحكمون بفساد معاملات كثيرة
تعلق النهي بها باعتبار قيود غير لازمة كبيع المجهول او البيع بالمجهول او بيع غير المقبوض وبيع الصرف بدون القبض وبيع الابق بدون الضميمة
وبيع الثمرة قبل بدو الصلاح على التفصيل المقرر في محله الى غير ذلك فلو تعسف بان تلك القيود لازمة لتلك المقيدات اذا اخذت من حيث كونها مقيدات
لتوجه عليه بان الحال في الوصف الغير اللازم ايض كذلك فان البيع وقت النداء اذا اخذ من حيث كونه مقيدا بوقت النداء كان الوقت لازما
له **ومن هنا** يظهر ان التفصيل المذكور مما لا محصل له لانه ان اعتبر لزوم الوصف بالنسبة الى مهية المعاملة فظاهر انه غير متحقق في الامثلة التي
ذكرناها من بيع المنابذة والملامسة ونكاح الشغار ولا في غيرها وان اعتبر لزومه بالنسبة الى الصنف والشخص منها لزم ان يكون جميع الاوصاف كذلك
للزومها للصنف المتصف بها بل الاقرب تنزيل كلماتهم على ما اخترناه من التفصيل **وتوضيحه** ان النهي المتعلق بالشيء يستتبع حكمة داعية
اليه وحكمة الفساد هي الحكمة الظاهرة من النواهي المتعلقة بالمعاملات عند خلوها عن قرينة تدل على ان فيها حكمة غير الفساد كنواهي الطبيب و
اليه يرجع ما اخترناه من التفصيل وحيث يستظهر من قرينة مقالية او شهادة حال ان حكمة النهي امر اخر غير الفساد فلا يستظهر الفساد عرفا كالنهي
عن البيع وقت النداء وعن بيع الامة قبل الاستبراء فان الظ منه في الاول بعد القرينة ان الحكمة الداعية اليه التهيأ لصلوة الجمعة وعدم التشاغل
عنها بالبيع وفي الثاني الاحتياط لئلا يتبايع امهات الاولاد ودح فلا يظهر منه الفساد اذ يكفي في حسن النهي ترتب الحكمة المذكورة عليه فينتفي
ظهور النهي في الفساد فيتبع عموم ما دل على صحة البيع سليما عن المعارض وان شئت توضيح ذلك فلاحظ قول السيد الطبيب لعبده لا تصنع هذا
المعجون في وقت كذا فان لي في ذلك الوقت حاجة فانه لا يفهم منه عرفا انه لو صنعه في ذلك الوقت لم يترتب عليه اثاره بخلاف ما لو قال
لا تصنعه في وقت كذا من غير اشعار بالعلة فانه يفهم منه عرفا ان صنعه في ذلك الوقت يخل بترتب اثره عليه وانما اعتبرنا سيادة الطبيب على
المخاطب لئلا يفرق بين نواهيه ونواهي الشارع بان الطبيب ليس له اهلية التكليف والتحريم فيتعين نواهيه للارشاد والدلالة على الفساد بخلاف
الشارع الثاني ان هذه المسئلة من قبيل المسائل اللغوية يكفي فيها نقل الواحد فضلا عن المتعدد اذ لا فرق في الطريق بين الاوضاع الحادثة
والقديمة فيكتفي بنقل القائلين بكون النهي منقولا في عرف الشارع الى ما يتضمن الفساد او يستلزمه وان لم يبلغ حد الاجماع ولا يعارضه نقل
الثاني لتقدم المثبت مضافا الى ما حكاه السيد في المقام من الاجماع **وقد مر** والجواب ان التعويل على النقل مقصور على المباحث اللغوية التي لا
سبيل لنا الى استعلام الحال فيها بالبحث والتفحص لانقطاع مداركها عنا وتحققها عند النقلة وهو الاجماع لا يساعد على جوازه في غير ذلك بل
الظ ان الاجماع منعقد في غيره على عدم جواز التعويل فيه على النقل ولولا ذلك لاكتفى علماء الاصول في مباحث الالفاظ بقول غيرهم فيها فلم
يكثر بينهم الاقوال ولم يحتاجوا الى تجشم الاستدلال ولا خفاء ان المقام من القسم الاخير فان مدرك الناقل على ما اعترف به انما هو فهم
الفقهاء منه الفساد وقد عرفت ان ذلك لا يساعد على مطلوبه ومنه يظهر ضعف ما نقل في المقام من الاجماع الثالث ظاهر جملة من الاخبار
منها ما رواه زرارة في الصحيح عن ابي جعفر ع قال سألته ع عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما
قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابرهيم النخعي واصحابهم يقولون ان اصل النكاح فاسد فلا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص
الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز وفي رواية اخرى بعد ان ذكر حكمه ع بصحة نكاح العبد مع لحوق الاجازة قال قلت لابي جعفر فانه في اصل
النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر ع انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تعالى عليه
من نكاح في عدة وشبهه ووجه الدلالة ان الروايتين دلتا على ان نكاح العبد الغير المأذون انما لم يفسد مع لحوق الاجازة لانه لم يعص الله فيه
وانما عصى سيده فيدل على ان عصيان الله في النكاح الذي من قسم المعاملة يوجب الفساد فان قيل كيف اثبت على العبد عصيان السيد عند عدم
الاذن اعم من المنع وهو الموجب للعصيان وايض عصيان السيد يستلزم عصيان الله تعالى حيث اوجب على العبد طاعته فكيف اثبت احدهما ونفى الاخر قلنا **اما
الاول** فمدفوع بانه يمكن تقييد العصيان بصورة المنع من النكاح فالمعنى انما عصى سيده على تقدير منعه منه ويمكن تركه على الاطلاق بتنزيل الوقائع
منزلة المنع من حيث ان سيرة الموالي جارية على عدم الرضا باقدام العبد على مثل هذا الامر بدون الاذن **واما الثاني** فقد اجيب عنه تارة بتنزيل
عصيانه تعالى على معنى انه لم يعص الله وانما حيث لم يعص السيد واقعا مع لحوق اجازته وتنزيل عصيان السيد على عصيانه في الظاهر قبل وقوع الاجازة
واخرى بان المراد بالمعصية المنفية المعصية الخاصة وهي المعصية الموجبة للفساد فلا ينافي استلزام معصية السيد لمعصيته تعالى ولحقنا الفاضل

لان ما دل على جواز التعويل على النقل

عصيانه

المذكور وهذا الوجه واستشهد عليه بقوله عم في الرواية الثانية ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تع عليه من نكاح في عدة وشبهه **ومنها**

معتبر منصور بن حازم عن ابي عبد الله في مملوك تزوج بغير اذن سيده اعاص لله فقال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام قل له ان لا يفعل

الا باذن مولاه **ومنها** ما ورد في من طلق ثلثا في مجلس انه ليس بشيء من خالف كتاب الله رد الى كتاب الله وبمضمونه اخبار معتبرة في بعضها من خالف

كتاب الله والسنة وفي بعضها كل شيء خالف كتاب الله والسنة وفي بعضها فهو رد الى كتاب الله ووجه الدلالة انها تضمنت قاعدة كلية وهي وجوب رد ردالى كتاب الله والسنة

كل شيء خالف الكتاب والسنة اليه اي رده باطلا الى ما يقتضيه الكتاب والسنة من البطلان والمعاملة المحرمة مخالفة لاحدهما فيجب ردها باطلا

اليه ولولا ان النهي موجب للفساد لما كان الرد موجبا له **والجواب** اما عن الروايتين الاوليين فبان الظاهر من العصيان فيهما بقرينة المقام الاتيان بما

لم يمضه ولم يرض بصحته فالمعنى ان العبد لم يات بنكاح لم يمضه الله ولم يرض بصحته على تقدير الاجازة وانما اتى بنكاح لم يمضه السيد ولم يرض بصحته

على تقدير عدم الاجازة ووجه اطلاق العصيان على ذلك وقوع التعبير عنه غالبا بالنهي **ومما يدل** على ما قررناه حكمه بعصيان العبد للسيد المحمول

على صورة المنع مع ان الظاهر اختصاص المنع بالنكاح الصحيح دون الفاسد وهو غير حاصل حال المنع ويؤكده قوله عم فاذا اجازه فهو له جائز فان المراد

اذا رضي بصحته فهو له صحيح على ان الرواية الثانية ضعيفة والاولى صالحة للتنزيل على الزام المخالفين فان الحكم بن عتيبة على ما صرح به في الرجال

عامي والظاهر ان ابرهيم النخعي مثله في الرواية ايضا اشعار بذلك وكيف كان فلا دلالة في الروايتين على ان النهي عن المعاملة يوجب الفساد مع التنزل

بحملها على التفصيل الذي ذكره لبيس باولى من حملها على تفصيلنا المختار وعلى التقديرين لا اشعار فيهما بالنقل **واما عن الرواية الثالثة**

فبانها مما لا اشعار لها بالمقصود لعدم ذكرها في الادلة وقع سهوا من القلم واما عن الروايات الاخيرة فبان الظاهر من المخالفة فيها المخالفة في الحكم الوضعي

وان كان مستفادا من ظاهر الامر والنهي عرفا كما قررنا بقرينة ما ذكر فيها من الاستشهاد كالطلاق بدون الاشهاد وتطابق المطلقة ولو سلم ان المراد بها مطلق

المخالفة فليس في رد ما خالف الحكم التكليفي اليهما ما يوجب الفساد اذ لم يثبت بعد دلالتهما عليه فيكون ثمرة الرد عند المخالفة في الحكم التكليفي

اجراء حكم المعصية عليه من الفسق والتعزير والالزام بالتوبة ودعوى ان المعنى رده باطلا اليهما على الاطلاق في محل المنع مع ان المستدل لا يقول به و

حمله على التفصيل الذي ذكره بعيد اذ لا شاهد عليه هذا والمعتمد في الجواب هو الاول **واحتج** من قال بدلالته على الصحة بان المنهي عنه لو لم يكن

صحيحا لم يكن شرعيا والتالي باطل لانا نعلم ان المنهي عنه في صوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك

والدعاء وايضا لو لم يصح لكان ممتنعا فلا يكون في النهي عنه فائدة **والجواب اما اولا** فبالنقض بمثل قوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله

دعي الصلوة ايام اقرائك فان المنهي عنه فيهما لا يقع صحيحا اجماعا **واما ثانيا** فبالحل بان نكاب الثاني يل ما في النهي يتجرد عن معنى الطلب ويحمل

على نفي الحقيقة فيكون معنى لا تنكحوا لا انكاح ومعنى دعي الصلوة لا صلوة لك في تلك الايام وهكذا **واما في المنهي عنه** يحمل النكاح والصلوة

على ايقاع صورتهما بقصد المشروعية لانه اقرب الى الحقيقة من الحمل على مطلق الصورة وذلك لان الظاهر اعتبار مخالفته للعقل ومعاقبته بما هو

اقوى منه في المفهوم **ثم لا يخفى** ان التمثيل بالنهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة تمثيل بما هو خارج عن محل البحث وقد تقدم الكلام فيهما بما لا مزيد

عليه **ويمكن** ان يجاب عن الوجه الثاني ايضا بان المنهي عنه يجوز ان يكون ممتنعا بهذا المنع والحجر منع الممتنع بغيره وقد سبق الكلام فيه **تنبيهات**

الاول قد عرفت مما حققنا عدم الفرق بين المنهي عنه لنفسه او لجزئه او لقيده المحمول كالوصف او غيره ومنهم من ذهب الى ان المنهي عنه لوصفه يرجع

حكم النهي فيه الى الوصف دون الموصوف فحكم في الربا المنهي عنه لوصف الزيادة انه لو طرح الزيادة عاد عقد الربا صحيحا **واحتج** بانه لولا ذلك لود

لناقض التصريح بالصحة ولا تناقض ولوجب ان لا يعتبر بذبح ملك الغير والجواب عنهما يظهر مما مر فلا حاجة الى اعادة الكلام فيه **الثاني**

كما قد يتعلق النهي بنفس العبادة وقد مر الكلام فيه كذلك قد يتعلق بجزئها باحد الاعتبارات المتقدمة كقراءة احدى العزائم في الصلوة او القراءة

الجهرية في موضع الاخفات وبالعكس ولا ريب في اقتضائه الفساد في الجزء عقلا ولغة لان جزء العبادة عبادة لا محالة فيجري فيه ما يجري

فيها وقضيته فساد المركب لان عدم مطلوبية الجزء يستلزم عدم مطلوبية الكل لانه في الحقيقة نفس الاجزاء نعم يمكن حصول الامتثال بالاتيان

على تقدير قيام دليل عليه فيستكشف به عند التحقيق عن بدلية المركب الثاني عن المركب الاول ولو على تقدير المخالفة في الجزء وكذا لو تعلق بشرطها

وكانت عبادة سواء تعلق النهي بنفسه باحد الاعتبارات المتقدمة كالطهارة بالماء المغصوب او بجزئه كغسل اليد في الوضوء منكوسا

لان ذلك يوجب فساد الشرط بالبيان المتقدم وفساده يوجب فساد المشروط لو لم يتخلفه غيره **واما اذا** لم يكن الشرط عبادة فالنهي عنه لا توجب فساد

المشروط عقلا لامكان التوصل بالمحرم الى الفعل الواجب نعم يقتضيه عرفا حيث يقتضيه في المعاملات على التفصيل السابق لان الشرطية من الامور الجعلية

والوضعية فيكون على حد المعاملات في ذلك وعلى هذا فلو ورد النهي عن التستر بشيء في الصلوة كالحرير وجلد الميتة دل على الفساد بخلاف

ما لو ندر ان لا يستتر فستر به فيها وكذا لو نهاه عنه من يجب عليه طاعته وقد يتعلق النهي بامر خارج عن العبادة وح فان لم يكن النهي عنه بثوب

للعبادة كالنظر الى الاجنبية في الصلوة فلا اشكال في عدم اقتضائه الفساد وان كان للعبادة كالتكفير المنهي عنه للصلوة فهو لا يقتضي الفساد

عقلا لتعدد المتعلق لكن يستفاد منه الفساد عند الاطلاق عرفا نظرا الى استفادة المانعية منه ما لم يظهر ارادة مجرد التحريم كما لو نذر ان لا

يلتفت فيها يمينا او شمالا او لا يفرقع اصابعه ونحو ذلك فان النهي الناشي من النذر تحريمي لا غير فلا يفيد الفساد هذا وقس على النهي حال

الامر

في المنطوق والمفهوم

الامر الثالث ما مر في النهي المتعلق بالمعاملات من دلالته على نفي ترتب الاثر المقصود وعدمها يجري في النهي المتعلق بغيرها من الامور التي لها اثار شرعية كالتطهير والتذكية ونظايرهما فان النهي عن استعمال الماء المتنجس يفيد عرفا عدم وقوع اثر التطهير به والنهي عن الذبح بغير الحديد حالة الاختيار يفيد عدم وقوع التذكية به والنهي عن التطهير بالماء المغصوب والتذكية بالالة المغصوبة او ما ندر ان لا يعتبر في تذكيته بجوارحه لا يفيد عدم ترتب اثر الطهارة والتذكية عليه الى غير ذلك وكذا الكلام في الامر كل ذلك يعرف بالمقايسة الى ما سبق القول في المنطوق والمفهوم **فصل المنطوق ما دل عليه اللفظ وكان حكما لمذكور والمراد باللفظ والمذكور ما يتناول المقدر** والمنوي ولا والمفهوم ما دل عليه اللفظ وكان حكما لغير مذكور وهذا التحديد مستفاد من كلام بعضهم كالعضد وغيره والمشهور بينهم ان المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه لا في محل النطق والظاهر ان الظرف في المقامين متعلق بدل وان المراد بكون الدلالة في محل النطق ان تكون ناشئة من اللفظ ابتداء اي بلا واسطة المعنى المستعمل فيه ومن كونها لا في محل النطق ان تكون ناشئة بواسطة المعنى المستعمل فيه فان قولنا ان جاءك زيد فاكرمه يدل على تعليق وجوب الاكرام على المجيء لكن يدل على التعليق الاول بلا واسطة وعلى التعليق الثاني بواسطة دلالته على التعليق الاول وهذا والعضد بعد ان ذكر الحد الاول فسره بقوله اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله وذكر الاخر وفسره بقوله بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله ومنه يظهر ان الظرف في المقامين خبر لكان حذفت مع اسمها وتقدير الكلام ما دل عليه اللفظ وكان موضوعه في محل النطق او لا في محله ولا يخفى بعده **والاظهر** انه تفسير باعتبار اللازم فان الحكم اذا كان لمذكور كان الحكم مدلولا عليه في محل النطق وان كان لغير مذكور لم يكن كذلك **قال بعض المعاصرين** وفي الحد تسامح لان المراد الفرق على كون موضوع الحكم مذكورا وعدمه فلا يتم جعل قوله في محل النطق حالا عن الموضوع الا بارتكاب نوع من الاستخدام ثم قال ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المعنى المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور وهذا محصل كلامه ويشكل بان الضمير المجرور في الحد لا يصلح للاستخدام اللازم وقوع الموصول بلا عائد فتراه انما يتعدى على الضمير باعتبار المعنى الذي استعمل فيه وكذا الحال في ضمير الحال فانه انما يرجع الى ذي الحال باعتبار المعنى الذي استعمل فيه لا غير وبالجملة فالاستخدام انما يتاتى في الضماير التي يصح وضع المرجع موضعها وذلك يتعذر في مثل ما مر ثم تسميته بجعل الظرف حالا من الموصول بمعنى الموضوع استخداما اما لشبهه به او باعتبار لزومه في ضمير الحال وفيه ان الموصول بمعنى الموضوع مما لا عامل له فيلزم خلو الحال عن العامل وهو باطل **ثم ما ذكره** من الخروج عن المعنى المصطلح بناء على تفسير الموصول بالموضوع فمما لا خفاء فيه اذ ليس المنطوق والمفهوم في مصطلحهم من اسماء الموضوع واما ما ذكره من لزوم الاستخدام على هذا التقدير فغير واضح بل يتعين رجوع الضمير ح الى الموصول باعتبار المعنى الذي اريد منه نعم لو اريد بالموضوع اللفظ اتجه اعتبار الاستخدام في الضمير المجرور لكنه مع ما يلزمه من كون لفظ الحد يستلزم بقاء الموصول بلا عائد كما مر ثم هذه الحدود ظاهرة الانطباق على قول من يجعلهما من صفات المدلول واما من يجعلهما من صفات الدلالة كالحاجبي فيتعين عليه ان يتوسع في الدلالة او يجعل ما مصدرية والضمير المجرور راجعا الى المدلول عليه بالدلالة ويمكن ارجاعه الى المنطوق والمفهوم بطريق الاستخدام الا انه بظاهره ربما يوجب الدور **ثم اقول** وفي الحدود المذكورة اشكالات ينبغي التنبيه عليها منها ان كلا من الحدين الاولين بل الاخيرين ايضا على توجيه البعض منقوض بمثل قول القائل اكرم خدام العالم حيث يدل على اكرامهم بطريق الاولوية فان مثل هذا يعد مفهوما على ما يقتضيه طريقتهم مع ان ما ثبت له الحكم وهو العالم مذكور ولا يتوهم لعل المراد ان يكون ما ثبت له الحكم غير مذكور له والعالم في المثال المذكور مذكور بوصف الحكم لا لاثبات الحكم له بل لما اضيف اليه فلا يلزم خروجه عن حد المفهوم والاخر في حد المنطوق لانا نقول لا سبيل الى ذلك لعدم مساعدة ظاهر اللفظ عليه مع انه يوجب ورود النقض على الحد بمثل دلالة الايتين على اقل الحمل طردا وعكسا لان الحمل غير مذكور فيه لما اقله بل الوجه في الجواب ان ما ثبت له الحكم اعني الوجوب انما هو اكرام العالم كما ان ما ثبت له الحكم في قولك ان جاءك زيد عدم مجيء زيد لا زيد ولا ريب ان اكرام العالم غير مذكور وانما المذكور اكرام الخادم فلا اشكال ومنها انها منقوضة بدلالة الايتين على اقل الحمل لان الموضوع فيه مدلول الاقل دون الحمل وهو غير مذكور ولو تكلف بجعل المفهوم مدلول قولنا الحمل اقله كذا منعنا اعتباره في المقام والا لخرج مفهوم اية التافيف عن حده اذ لجعل الابوان موضوعا وقيل الابوان يحرم شتمهما وضربهما وما التزم به بعضهم من ان مدلول الاية ان اخذ لهذا الاعتبار كان منطوقا كما انه ان اخذ بالاعتبار الاخر كان مفهوما فتعسف ركيك لظهور ان عرفهم لا يساعد عليه وكذا الحال في مفهوم الشرط فانه يصح ان يؤتى في المثال المتقدم منه زيد ان لم يجئك فلا يجب اكرامه فيكون موضوع الحكم مذكورا الى غير ذلك بل التحقيق ان العبرة في ذلك بالمعنى المنسبق الى الفهم من الكلام واليه ينظر ظاهر الحد وبه يضمحل الوهم المذكور ومنها ان الحدين الاولين بل الاخيرين ايضا على توجيه البعض منقوضان بمفهوم الحصر المستفاد من انما اذا اريد بها قصر الموصوف على الصفة فان موضوع حكم المفهوم وهو الموصوف مذكور وكذا اذا اريد بها قصر الصفة على الموصوف في مثل قولك انما غير زيد اكرمت ومنها ان الحدين الاخيرين على ما عرفت لا يصلحان الا بالتوجيه الذي ذكرناه وعلى تقديره ينتقضان بامورها انهما ينتقضان بالمنطوق المدلول عليه بدلالة الاشارة لان اللفظ لا يدل عليه ابتداء ومنها انهما منقوضان بمفهوم الحصر المستفاد من انما ونحوها فانها تدل بالوضع في الاثبات على اثبات الحكم للمذكور ونفيه عن غيره

وعلى تعليق عدم الوجوب على عدم المجيء

ولو تدرح مع ذلك ضمير اخر يرجع الى الموصول او ذي الحال لزم الجمع بين الاستخدام والاضمار مع امكان الانتفاء بالاضمار بتقدير لفظ المرجع مضافا الى المضمر المتقدم على قوله المدلول

لاثبات الحكم

اورفع ماعدا عنه وفي النفي بالعكس فيكون الدلالتان ابتدائية وفي محل النطق ويمكن الجواب عنه بان انما البست موضوعة لافادة نفي الحكم عن غير المذكور
او اثباته لما سواه كيف وهو معنى اسمي جلي وهي حرف لا تستقل بالمفهومية بل موضوعة لمعنى نسبي وهو قصر ما بعدها على ما يليها ماخوذ باعتبار
كونه آلة لتعرف حالهما فدلالتها على نفي الحكم عن غير المذكور واثباته له مثلا بالالتزام فيكون الدلالة عليه لا في محل النطق ومنها ان حد المفهوم
منقوض بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده على القول به ونحو ذلك مع ان شيئا منها لا يسمى مفهوما اصطلاحا ويمكن دفعه بان المعتبر
في المفهوم والمنطوق ان يكون ما مدلول اللفظ اولا لنه بقرينة ان المقسم عندهم احدهما ولا نم ان اقتضاء الامر لما ذكر بعيد من دلالة اللفظ بل من دلالة
العقل وهذا في الثاني واضح وفي الاول يتوقف على كون دلالة اللفظ على اللازم البين بالمعنى الاعم غير لفظية ومنها ان حد المفهوم لا ينطبق على شيء
من مصاديقه لانها مركبة مما دل عليه اللفظ في محل النطق ومما دل عليه اللفظ في محل النطق ومما دل عليه لا في محله والمركب من الشيئين ليس
باحدهما ويمكن الجواب عنه بان المراد بما دل عليه اللفظ في حده ما دل عليه في الجملة ولو على بعضه فيكفي خروج بعض المدلول عن محل النطق ولا
يخفى بعده او ان المراد ما دل عليه باعتبار التركيب للفظ لا يدل على شيء من ابعاضه بهذا الاعتبار في محل النطق ومنها ان حد المفهوم يصدق على
لوازم المفردات ودلالتها عليها كالاسد بالنسبة الى الشجاعة او دلالته عليها مع انها لا تسمى مفهوما في الاصطلاح ويمكن الجواب عنه بان المراد
بالموصولة في حد المدلول المركب ويجعل الضمير راجعا اليه فقد اتضح مما ذكرنا ان الحدود المذكورة كلها مدخولة بل لا يكاد يلائم لما يحد بها
فالوجه في المقام ان يجعل الحدود المذكورة حدودا لفظية تقريبية ويرجع في معرفتهما الى العرف المفهوم بانه مدلول خبري او انشائي غير مذكور لازم
لمدلول خبري وانشائي مذكور مع اختلافهما في الحكم نفيا واثباتا او اتفاقهما فيه مع ظهور الاولوية والمنطوق بما عداه الكان غريبا وقد يعزى الى البعض
انه جعل ما عدا المنطوق الصريح من المفهوم وهو على اطلاقه غير جيد **فصل قسموا المنطوق الى صريح وغير صريح فالصريح ما دل**
عليه اللفظ بالدلالة الوضعية المطابقية والحقوا به المدلول التضمني وليس على ما ينبغي وغير الصريح ينقسم الى ما دل عليه اللفظ بدلالة اقتضاء
او ايماء او اشارة لان ما يدل عليه اللفظ اما ان يكون مقصودا للمتكلم في الخطاب اولا والثاني هو المدلول عليه بدلالة الاشارة كدلالة الايتين
على اقل الحمل فان احديهما مسوقة لبيان حق الوالدة والاخرى لبيان اكثر مدة الفصال ويلزم منهما تعين اقل الحمل وان كان الاول فهو على قسمين الاول
ان يتوقف صدق الكلام او صحته عليه وهذا هو المدلول عليه بدلالة الاقتضاء فالصدق نحو رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان صدق الكلام يتوقف
على تقدير المواخذة ونحوها والصحة قد تكون عقلية كما في قوله تعالى واسئل القرية فانه لو لم يقدر الاهل لم يصح الكلام عقلا وهذا مبني
على تقدير عدم التجوز في لفظ القرية وقد تكون شرعية كقولك اعتق عبدك عني على الف فان خصصنا العتق بالملك يوجب تقدير الملك اي مملكا
على الف **الثاني** ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن علة له لاستبعد اقترانه به فيحمل على التعليل وان لم يصرح به وهذا هو المدلول عليه بدلالة الايماء
كما لو قال السائل واقعت اهلي في نهار شهر رمضان فقال عليه السلام له كفر فان اقتران قوله كفر بقول السائل يقتضي ان يكون المراد كون الوقاع المسئول
عنه علة لوجوب الكفارة **ولا يذهب عليك** انه ينبغي تنزيل ما ذكروه في هذا النوع على التمثيل لا التخصيص لعدم انحصاره فالضابط ان يفهم
نفا لا هو ما دل عليه اللفظ لاقترانه بما يستبعد معه عدم ارادته **واعلم** ان القراين التي توجب صرف اللفظ عن معناه الحقيقي الى المعنى المجازي
قد توجب ذلك لتوقف صدق الكلام عليه كالنفي في قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون فانه محمول على النهي مجازا والقرينة عليه لزوم الكذب على
تقدير حمله على النفي او صحته كقولك حيني باسد يرمي فان الاسد الحقيقي لا يصح اسناد الرمي اليه اولا قترانه بما لولا لكان مستبعدا من شهادة
حال او ضميمة مقال كقولك رايت اسدا في الحمام فان التقييد بكونه في الحمام يبعد كونه اسدا حقيقيا وكذا اذا كان في المقام ما يبعد ذلك
ولا خفاء ان قرينة المجاز لا تخلو عن احد هذه الاقسام فلا تحتاج الى حكم هذه الدلالات فيكون دلالته على الاول من دلالة اقتضائية وعلى
الاخيرة دلالة ايمائية وزعم بعض المعاصرين ان دلالة المجاز الذي يكون بقرينة غير العقل داخلة في المنطوق الصريح او لا بد من ذكر قسم اخر يشملها
وذلك لما استظهر من مثالهم للدلالة الاقتضائية من اختصاصها بالمجاز في الاعراب وما يكون بقرينة العقل وهذا فاسد من وجوه **اما اولا**
فلان ادخال المجاز في المنطوق الصريح غير سديد لانه ليس بمدلول مطابقي على ما هو المعروف بينهم في تعريف المطابقة مع ان الفاضل صرح هنا باعتبار
الوضع كما فعلنا ولم نقف على من ينكر ذلك منهم وذلك يبين كون الاصطلاح جاريا عليه **واما ثانيا** فلان جعل القسمة غير شاملة لمثل هذا
القسم مع انه من مظانها واظهرها مما لا يقبله الذوق السليم فانه من دعوى خفاء مثل هذا الامر البين على انظار المحققين **واما ثالثا**
فلان عنايتهم لبعض الاقسام المذكورة تشمل باطلاقها المجاز بانواعها فلا وجه لتخصيصه بالمجاز في الاعراب والمجاز الذي بقرينة العقل بمجرد ذكرهم
مثالا اومثالين من بابه مع ان المثال الذي ذكروه للذي بقرينة العقل من باب المجاز في الاعراب ايضا وهذا ظاهر **فصل اختلفوا في ان التقييد**
بالشرط هل يقتضي نفي الحكم عند انتفائه اولا فذهب الى كل فريق والاكثرون على الاول ولنبين اولا معنى الشرط
ليتضح مورد البحث **فنقول** الشرط في اللغة الزام الشيء والتزامه صرح به غير واحد منهم ومنه الشروط التي تقع في العقود واما الشرط بمعنى العلامة
فالظاهر انه بالتحريك كما نص عليه بعضهم ومنه اشتراط الساعة وليس بالتسكين على ما زعم واما عرفا فقد يطلق ويراد به مصطلح اهل المعقول وقد
مر تحقيقه في بحث المقدمة وقد يطلق ويراد به السبب صرح به بعضهم وقد يطلق ويراد به الجملة المصدرة باحد ادوات الشرط كان واخواتها وهذا

فانما قلت مثلا في المقامين بعد قوله لان انما قد تاتي للافادة نفي ما عدا الحكم المذكور عن المذكور نحو انما زيد عالم منه سلمه

العموم مبدأ والخصوص

[illegible]

اقسام المنطوق

في بيان مفهوم الشرط

[illegible]

هو المراد في المقام ونحو جرى عليه مصطلح علماء العربية ثم منهم من حرر النزاع في الامر المقيد بالشرط **ومنهم** من حرره في الحكم المقيد به ومنهم
من جعله في التعليق به والظاهر انه لا فرق في المقام فان الاخيرين متوافقان وتخصيص الاول له بالامر ناظر الى وقوع بحثه عنه في مبحث الامر
والظاهر ان النزاع في المقام لا يختص بالتعليق بكلمة ان وتحرير جماعة لموضع النزاع في التعليق بها ليس نصا في التخصيص لامكان التنزيل على التمثيل
فيطابق تحرير غيرهم له في التعليق على الشرط وح فهل يختص النزاع بادوات الشرط لغير ان ولو واذا اذا استعملت في الشرط او يجري فيها وفيما يتضمن
معنى الشرط من الظروف المبنية او يجري فيها وفيما يشعر به كالفاء الداخلة على خبر الموصول والموصوف حيث انها مشعرة باعتبار معنى الشرط بين الجملتين
على ما هو الظاهر او كالموصول والموصوف حيث يدخل الفاء على خبرهما بناء على ما ذكره اهل العربية من تضمنهما ح معنى الشرط وجوه ثم من المثبتين من نص على
ان الدلالة المذكورة ثابتة بالوضع ومنهم من اثبتها بالنظر الى دليل الحكمة واطلق الباقون والظاهر من مثبتيها بالوضع ثبوتها عندهم بطريق
الالتزام وذهب بعض الافاضل الى ثبوتها بالتضمن ثم الظاهر من اكثر المثبتين القول بدلالته على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط مط والظاهر من
النافين نفي دلالته على ذلك مط **والتحقيق** انه يدل بالالتزام على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط بالوضع في الجملة وبالاطلاق مط **لنا**
ان المتبادر من التقييد بان واخواتها تعليق الجزاء على الشرط بمعنى افادة ان التالي لازم الحصول لحصول الاول ومرجعه الى ان للشرط علقة بالجزاء
تقتضي بها عدم انفكاكه عنه وحيث تنحصر هذه العلقة اعني علقة اللزوم في علقة العلية بانواعها الثلثة صح ان يكون الشرط سببا للجزاء
اما سببا عقليا كقوله اذا اراد الله شيئا كان او وضعيا نحو ان ظاهرت فكفر وان يكون مسببا عنه مساويا له نحو ان كان النهار موجودا كانت
الشمس طالعة وان يكونا معلولين لعلة واحدة كذلك نحو ان كان النهار موجودا كان العالم مضيئا فادوات الشرط في هذه الموارد ونظائرها
انما تستعمل لافادة كون الجزاء لازم الحصول للشرط واما ان الشرط سبب للجزاء او مسبب عنه او مشارك له في العلة فمستفاد من اعتبار امور خارجة
ولا اختصاص لها باحدها نعم حيث يكون الجزاء انشاء لا يصح ان يعتبر الشرط فيه مسببا عن الجزاء لظهور ان المعنى لا يستقيم فيتعين ان يكون شرطا
اي سببا له نحو ان ظاهرت فكفر فان الظهار سبب وضعي لوجوب الكفارة ومطلوبيتها او ملزوما للشرط بان يكونا معلولين لعلة واحدة
نحو اذا شاهدت موضع كذا فقل كذا اذا كان السبب الوضعي للطلب ما هو لازم المشاهدة كالقرب المخصوص دون نفسها لكن حيث ان الظاهر من
اللزوم عند الاطلاق هو اللزوم بدون الواسطة يتبادر منه عند الاطلاق كون الشرط شرطا والجزاء مشروطا بل نقول الظاهر من اعتبار المقدم
ملزوما والتالي لازما ان يكون الملزوم شرطا بالمعنى المتقدم واللازم مشروطا له مط ومنشاؤه ان صفة اللازمية لازمة للمشروط دون
الشرط فانه قد لا يكون لازما فلها مزيد اختصاص به وبهذا ينصرف مطلقها اليه فهذا هو السر في تبادر شرطية الشرط للجزاء عند الاطلاق مطلقا
لا لكون ادواته موضوعة لذلك اذ المفهوم منها في الموارد المذكورة ليس الا معنى واحد هو كون الجزاء لازما للشرط واذا ثبت ان قضية اطلاق التعليق
شرطية المقدم للتالي لا سيما اذا كان انشاء فنقول كما ان الظاهر من التعليق شرطية المقدم كذلك الظاهر من اطلاق الشرطية كون المذكور شرطا على التعيين
لا على البدلية كما يرشد اليه تولد حصول المجيء شرط لوجوب الاكرام وسببا له في هذا المثال اذا كان المفهوم من اطلاقه كون المذكور شرطا على
التعيين فلا جرم يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط فظهر ان دلالة التعليق بالشرط على انتفاء التالي على
تقدير انتفاء المقدم في الجملة مستندة الى الوضع لان ذلك قضية التعليق وعلى انتفائه عند انتفائه مط مستندة الى ظهور التعليق في شرطية
المقدم وظهور الشرطية في الشرطية التعيينية فقول القائل ان جاءك زيد فاكرمه وان اكرمك فاكرمه مخالف للظهور دون الوضع وانما نحو اكرم
زيدا ان جاءك وان لم يجئك فالظاهر انه مخالف للوضع اذ لا تعليق فيه حقيقة **فان قلت** تنزيل الخطابات العرفية على هذه التدقيقات
الخفية غير بعيد لقصور اكثر الافهام عن الوصول اليها فكيف يبتني محاورات اهل العرف عليها **قلت** لا ينفك الافهام عن امثال هذه الدقائق بطريق
الاجمال عما يشترك فيه العالم وغيره وانما يمتاز العالم بالوصول الى تفاصيل تلك الدقائق والتمكن من بيانها الا ترى ان كثيرا من وجوه البلاغة المودعة
في علم البيان مطالب دقيقة خفية ومع ذلك فهي ماخوذة من اعتبار اهل العرف لها في محاوراتهم ومن مراعاتهم لها في مجاري استعمالاتهم فهم
يتنبهون لتلك النكات لكن بطريق الاجمال ولهذا لو كلفوا ببيانها لعجزوا عنه وكذا الحال في جملة من مباحث العلم فانهم يحكمون بعدم
اقتضاء الامر بالشيء بطلان ضده وبعدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد الى غير ذلك مع ان تفاصيل الكلام فيها مما قد عجز عنه اساطين
العلماء عن الوصول اليها ومن هنا يظهر ان من يجعل تفاصيل فكره تابعة للجملات وجد انه اقرب الى الصواب ممن يجعل التفاصيل ولا يلتفت الى
الجملات ويجعلها تابعة للتفاصيل ثم لا فرق فيما ذكر بين التعليق بان والتعليق بغيرها كلو واذا الا ان التعليق بلو يختص في الماضي بالشرط
والجزاء الممتنع حصولهما كما ان التعليق بان يختص بالشرط والجزاء المشكوك حصولهما والتعليق باذا يختص بالشرط والجزاء المعلوم حصولهما
ولعل ما اشتهر بينهم من ان ان للشرط المشكوك حصوله واذا للشرط المعلوم حصوله فلعله ليس على ما ينبغي لانه وان استلزم ما ذكرنا في اذا لكنه
لا يستلزمه في ان وافادة هذه الادوات لتلك الصفات في مدخولها ليست باعتبار كونها مستعملة فيها بل باعتبار اختصاصها بها من قبيل افادة لفظ
الامر علو رتبة الامر والدعاء انحطاط رتبة الداعي وقد مر التنبيه عليه وهل هذه الدلالة ناشئة في المقام من الوضع او من غلبة الاستعمال وجهان
اظهرهما **الاول** لا سيما في غير ان وخصوصا في لو وهو قضية اطلاق كلماتهم فلو يدل على ما دل عليه التعليق بسائر الادوات من كون التالي لازم

الحصول على تقدير حصول الاول بدلالة استعمالية مع الدلالة على ان الواقع انتفائهما بدلالة اختصاصية ولا اختصاص لها وضعا بكون الاول سببا
للثاني ولا مسببا عنه وان كان عند الاطلاق ينصرف الى السببية كما عرفت في قولك لو جئتني لاكرمتك فانه لا يفهم منه ان المجيء كان على تقدير حصوله سببا
للاكرام لكنه لم يحصل المجيء فيحصل الاكرام اي فيترتب عليه حصول الاكرام وكثيرا ما يصرح بهذا الاستدراك تاكيدا لهذا الظهور كما في لو جائني
زيد لاكرمته لكنه لم يجئني اي لم يجئني فاكرمه ومثله قوله ولو دام الدولات كانوا كغيرهم رعايا ولكن ما لهن دوام اي ما لهن دوام فيكونوا رعايا
كغيرهم واما قوله ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر فالظاهر انه ليس مما يكون الثاني فيه مسببا عن الاول كما زعمه التفتازاني لان طيران
ذي حافر لا يصلح سببا لطيران فرسه بل من باب الاستلزام حيث ادعى ان فرسه قد استجمعت لكل صفة كمالية تكون لذي حافر فاخذ هذه الدعوى مسلمة
وفرع عليها الشرطية المذكورة نظرا الى ان الطيران على تقدير حصوله من تلك الصفات فلم يطر ذو حافر قبلها فلم يطر هي حتى قولك لو بلغنا موضع
كذا لبلغنا الكوفة لكن لم نبلغه اي لم نبلغه فنبلغها فليس المقصود من نفي المقدم في هذه الموارد انتاج نفي التالي على ما سبق الى بعض الاوهام فاستشكل
بان استثناء نقيض المقدم في القياس الشرطي لا يوجب نفي التالي على ما تقرر في محله بل المراد ما عرفت من الدلالة على ان الشرط لم يحصل فيحصل الجزاء
اي لم يحصل ليترتب عليه حصول الجزاء ومرجعه الى نفي الشرط المتعقب لحصول الجزاء المنفي لا الاستدلال بانتفاء الشرط على انتفاء الجزاء او الدلالة
على ان نفي الجزاء متفرع على نفي الشرط خاصة وحيثما وقع استدراك نفي المقدم وتفريع عدم الجزاء عليه فلا بد فيه من تاويل كدعوى انحصار السبب في الشرط
نعم اذا تركبت لو مع لا افادت سببية وجود شرطها لانتفاء الجزاء بحيث لا يحتمل غيرها كما في قوله **لولا علي لهلك عمر** فانه انما يدل على ان وجود علي
سبب لعدم هلاك عمر ومن هنا يقوى قول البصريين حيث قالوا لولا كلمة برأسها وليست لو الداخلة على لا كما ذهب اليه الكسائي فجعل الاسم الواقع بعدها
فاعلا لفعل محذوف وهذا مما يساعد عليه التحقيق والمشهور بين الجمهور ان لو لامتناع الثاني لامتناع الاول **واعترض** عليهم الحاجبي بان الاول
سبب والثاني مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بخلاف العكس فعكس الامر وجعلها لامتناع الاول لامتناع الثاني لان
عدم المسبب يقتضي عدم جميع اسبابه واستشهد عليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حيث سيق ليستدل بامتناع الفساد على تعدد الالهة
دون العكس ووافقه على ذلك جماعة ممن تاخر عنه الا ان منهم من التزم بدعوى واستدل له نظرا منه الى ان الشرط المبحوث عنه هنا لا يختص بان يكون سببا
بل قد يكون مسببا عن التالي او مشاركا له في العلة **واورد** عليهم التفتازاني بان الجمهور لم يقصدوا انها للاستدلال بامتناع الاول
على امتناع الثاني ليرد عليه ما ذكر بل ارادوا انها للدلالة على ان انتفاء الثاني انما هو بسبب انتفاء الاول من غير التفات الى ان علة العلم بانتفاء
الجزاء ما هي هذا محصل كلامه ونحن نقول ليس غرض الحاجبي ان الجمهور جعلوا لو ليستدل بامتناع شرطها على امتناع جوابها وان الامر على العكس كما زعمه
التفتازاني بل غرضه انهم يجعلونها لامتناع الجزاء لامتناع الشرط وليس كذلك بل الامر بالعكس وليس في توجيه التفتازاني ما يوجب دفع ذلك
الايراد من غير الحصر وهو مردود **اما اولا** فلعدم مساعدة ظاهر كلامهم عليه **واما ثانيا** فبان الاشكال الوارد على كلام
القوم وارد على اعتبار هذا الحصر اذ لا نسلم ان الجزاء انما امتنع لامتناع الشرط كيف وعدم المسبب يستند الى عدم جميع اسبابه وعدم سبب مخصوص
نعم يتجه ذلك اذا كان السبب منحصرا في الشرط **ومنه قوله تعالى** ولو شاء لهداكم اجمعين لكن كثيرا ما يرد على خلافه بل المفهوم منها ان لعدم الاول
مدخلية في عدم الثاني سواء استقل كما اذا انحصر فيه او لا كما اذا انضم اليه عدم سائر الاسباب الاخرى ان قولك لو كان زيد كريما لاكرمني
لا يقتضي حصر سبب الاكرام في كونه كريما ولهذا يصح ان تردفه بقولك ولو كان عالما لاكرمني ونحو ذلك من غير تجوز **ولهذا** اظهر ضعف الاعتراض
المذكور ايضا لان مبناه على ان يكون المراد ان لو تقتضي سببية عدم الاول لعدم الثاني سببية تامة وكلامهم غير صريح في ارادة ذلك مع
انك قد عرفت انها لا تفيد السببية وضعا وتفيد السببية التعيينية اطلاقا ويمكن تنزيل كلام الجمهور عليه هذا كله بعد المساعدة على طريقة
القوم والا فالتحقيق ما اشرنا اليه من ان لو لا تدل الا على ان الجزاء الممتنع كان لازم الحصول على تقدير حصول الشرط الممتنع من غير اختصاص له بكون
الاول سببا للثاني او بالعكس فان المفهوم من قول القائل لو جائني زيد لاكرمته ان الاكرام الممتنع كان لازم الحصول على تقدير حصول المجيء الممتنع
ظهورها في سببية الاول للثاني في مثل ذلك سببية تعيينية انما هو بواسطة الاطلاق وخصوصية المورد هذا **واما ما اختاره** الحاجبي من انها
لامتناع الاول لامتناع الثاني فهو بظاهره واضح الفساد للقطع بان قولك لو جائني زيد لاكرمته ليس لافادة ان المجيء امتنع لامتناع الاكرام او الاستدلال
على امتناع المجيء بامتناع الاكرام كيف والمجيء سبب للاكرام متقدم عليه متقدم على عدمه فيمتنع ان يستند اليه والاستدلال به انما يصح حيث يعلم عدم الاكرام
او يبرهن عليه وكثيرا ما ياتي بالكلام المذكور مجردا عن الماحيث لا علم بطرفي التعليق او بالجواب لو اكتفي في بنائه بوقوعه في الجملة الشرطية
بعد الشرط واقع فيها ايضا فلا حاجة الى الاستدلال عليه بما ابتنائه في المعلومية وقد يوجه كلامه بان قوله هي لامتناع الاول لامتناع الثاني
معناه انها يدل على انتفاء الشرط على انتفاء الجزاء وهو مع كونه خروجا عن ظاهر كلامه غير مصحح له لظهور عدم استقامة الدعوى على اطلاقها بل في اغلب موارد
استعمالها لوضوح ان ليس المقصود بقولك لو جائني زيد لاكرمته ان يدل انتفاء الجزاء على انتفاء الشرط واما ما استشهد به من الاية فقد
التزم التفتازاني بما اوردنا فيها واجاب بانها واردة على مصطلح ارباب المعقول في ادوات الشرط فانها عندهم لمجرد التلازم فتدل على
لزوم الجزاء للشرط من غير قصد الى القطع بانتفائهما ولهذا صح عندهم استثناء عين المقدم لاثبات عين التالي فهي تستعمل عندهم للدلالة على

ان العلم بانتفا الثاني علة للعلم بانتفا الاول ضرورة انتفا الملزوم عند انتفا اللازم من غير انعكاس الى ان علة انتفا الجزا في الخارج ما هي ثم ان
لكن الاستعمال على قاعدة اللغة هو الشايع المستفيض وتبعه في ذلك بعض المعاصرين اقول ليس الامر كما قال بل المعقول في ادوات الشرط من حيث افادتها للتعليق
اصطلاح جديد بل استعمالها لاتيم لها باعتبار جارية على حسب اوضاعها الاصلية نعم كثيرا ما يا تون بها ذا الغير الشرط والجزا المعلومين ولو لغير الشرط
والجزا المتعينين وهذا ايضا شايع في عرف غيرهم كالفقها وبالجملة فهم من حيث التعليق لا يقصدون بها الا تعليق الجزاء على الشرط كما هو مدلولها في
الاصل فهم يريدون بقولهم لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ان وجود النهار لازم لطلوع الشمس فيستدلون بعدم الثاني على عدم الاول وبوجود
الاول على وجود الثاني وليس غرضهم ان العلم بوجود النهار يستلزم العلم بطلوع الشمس كما يتوهم لوضوح ان لا ملازمة بين العلمين اذ كثيرا ما يعلم
وجود المقدم او عدم التالي ويشكو وجود التالي او عدم المقدم لعدم العلم باللزوم ولهذا تمس الحاجة الى اثبات الملازمة فكيف يستقيم اعتبار
التعليق بين العلمين واما كون الغرض الداعي الى ايرادها الاستدلال بها فليس فيه ما يوجب الخروج عن معناها الاصلي لان الواضع لم يعتبر
في وضعها ان لا يكون الغرض من ايرادها ذلك كما في القضايا الحملية التي توخذ في الاقيسة فان المقصود من ايرادها فيها الاستدلال بها على نتايجها
ولا يوجب ذلك خروجها عن معانيها الاصلية والسر فيه ان ذلك من المقاصد المتعلقة بمعانيها من غير ان يستعمل لفظها فيها فظهران كون الاية
مسوقة لاثبات امتناع الشرط وهو تعدد الالهة لامتناع الجزا وهو الفساد لا ينافي كون لو فيها مستعملة في معناها الاصلي من الدلالة على ان الجزا
الممتنع لازم الحصول لوجود الشرط الممتنع كيف وعليه مبنى ما اريد افادته بالاية فاستعمالها فيها موافق لوضعها الاصلي في افادة التعليق و
الامتناع واستعمالها في مثل هذا المقام شايع لغة وعرفا تقول في رد من قال لك زيد عني انه لو كان غنيا لما صنع كذا وفي رد من قال عمرو في
البلد انه لو كان في البلد لجا الينا الى غير ذلك واعلم ان لو قد تخرج عن موردها الاصلي فيوتي بها تارة حيث لا يمتنع الشرط والجزا وقد
مر واخرى حيث لا يمتنع الجزا فقط وذلك حيثما يكون الشرط في الظاهر مقتضيا لنقيض الجزا فيوتي به تاكيدا لدوام حصوله نحو نعم العبد صهيب
لو لم يخف الله لم يعصه فان عدم العصيان اذا كان لازما على تقدير عدم الخوف فعلى تقدير الخوف يكون ثابتا بطريق اولى فيلزم منه دوام
عدم العصيان واستمراره وليكن ذلك مستفادا من استعمال لو فيه على ما يظهر من التفتازاني انه ليس معنى لو فيه الا التقدير واما ما يتوهم من ان لو فيها
جارية على اصلها وان المنفي في الجزا ليس عدم العصيان المطلق بل المقيد منه بعدم الخوف فكما ان عدم الخوف ممتنع كان عدم العصيان به ممتنع فضعيف
لان الجزا المقيد بالشرط مطلق وليس في اللفظ ما يوجب تقييده مع ما فيه من البعد وقد الترم به الحاجبي حيث يكون الجزا مثبتا لا انه لا يقتضي
العموم كما في قولك لو اهنتني لاكرمتك بخلاف المنفي كما في المثال المذكور وبضعفه ان الجزا المنفي كما يقتضي العموم وتخصيصه خروج عن الظاهر كذلك الجزاء
المثبت يقتضي الاطلاق وتقييده خروج عن الظاهر اذ ليس التقييد بنفس التقييد الذي اشتمل عليه الشرطية والا لزم تقدمه على نفسه بل بتقييد
اخر يقدر اعتباره ولا يعارضه لزوم التجوز في لو لما فيه من البعد عن مظان الاستعمال بخلاف التجوز فيها وما يتوهم من ان التقييد او التخصيص خير
من المجاز فليس على اطلاقه ثم اعلم ان النفي في المفهوم يتعلق بعين ما تعلق به الاثبات في المنطوق وبالعكس فيفيد عموم السلب حيث يتعلق الاثبات
بالجنس او الفرد المنتشر وسلب العموم حيث يتعلق الاثبات بالجميع وكذا اذا تعلق بالجنس باعتبار فرد لا بشرط سوا كان مهملا في الواقع او لا ويفيد
عموم الاثبات حيث يتعلق النفي بالكل وفي غير ذلك لا يفيد هذا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول للقوم في المقام تمسكات والذي يصلح
منها للذكر امور منها ما تمسك به العلامة من ان الشرط ليس علة لوجود الجزاء ولا مستلزما له فلو لم يستلزم عدمه العدم لخرج عن كونه شرطا
والا لجاز ان يكون كل شي شرطا لكل شي هذا كلامه ولا يخفى انه خلط بين الشرط بالمعنى المبحوث عنه في المقام وبين الشرط بالمعنى الذي سبق في بحث
المقدمة وقد عرفت ان الشرط المبحوث عنه هنا يستلزم وجوده وجود الجزاء لا امتناع وجود الملزوم بدون اللازم وهذا لا يستقيم عليه ومنها
ما تمسك به في المعالم من ان قولنا ان جاءك زيد فاكرمه يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اكرامه مجيئه والمتبادر منه انتفاء الاكرام عند انتفاء
المجي فيكون الاول ايضا كذلك واورد عليه بعض المعاصرين بان المتبادر من ادوات الشرط وهو سببية الشرط دون شرطيته سواء اشتهرت بالمعنى
المقابل للسبب او بما يتناوله فتفسيرها بالشرط ناشئ عن الخلط بين المعنيين هذا محصل كلامه وجوابه ان لفظ الشرط كما يطلق على المعنيين
المذكورين كذلك يطلق على السبب او لعلة كما نص عليه بعضهم فيمكن حمله عليه في كلامه دفعا للخلط المذكور نعم يتجه على ما حققناه ان تواتر
المقصود اثبات الدلالة والتبادر في المقامين باعتبار الاطلاق فمسلم والا فمنع على ما مر ومنه يظهر ضعف التبادر المدعى في الايراد ايضا لكن
في الدليل المذكور شي وهو انه يجوز ان يكون ما ذكره في قوله الشرط في اكرامه مجيئه مستفادا من حمل المجي على الشرط حيث انه يفيد الحصر لما
سبق من انه لولاه للزم الاخبار بالخاص عن العام وظاهر ان هذه النكتة غير متحققة عند التعبير باداة الشرط فلا يلزم ان يشابهه في الدلالة فالاولى
ان يقال انه يجري مجرى قولنا مجي زيد شرط في وجوب اكرامه فان المفهوم منه ايضا ما ذكر على ما يشهد به الاعتبار الصحيح ومنها انه لو لم يكن مفادا
التعليق ذلك لكان لغوا ويمتنع على الحكيم واورد بعض المعاصرين في دفعه ان ذلك انما يقتضي في مدة ما دون خصوصية هذا المقام
والشاهد عليه انه لا ينفي احتماله مع ان الغالب وجوده مضافا الى ان هذا الاينا سب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية على ما هو
المعهود من القائلين بالحجية كما يظهر من استنادهم الى التبادر وفهم اهل اللسان اذ لا منع في بعض الموارد مع ان المقصود في مثل المقام اثبات الحقيقة

المقيد

[illegible]

ليصح التمسك به م

عند عدم قيام دليل على الخلاف ولو كان المقصود اثبات الدلالة باعتبار العقل لم يكن لذلك اختصاص بمفهوم الشرط ولا بالمفاهيم ولا تنتفي
تأصيل اصل مستقل له على ان الفائدة انما تتضح اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ومع ذلك يرجع النزاع ح الى تجويز اللغو على الحكيم وعدمه ولو وجد
مثل هذا الفرض وهو مما لا يقبل النزاع ودعوى ان اللفظ اذا لم يتصور له الا فائدة معينة فالاستقراء يقتضي ان يكون موضوعا بازائها
ممنوع غاية الامر ان تكون مرادة منه اما كونه موضوعا لها فلا وما قيل من ان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة اخرى ظهورا مساويا
او ازيد فمدفوع بان ذلك لا يثبت الدلالة اللفظية اما العقلية الناشئة من القرائن الخارجية فلا كلام ان احدا لا ينكر ذلك لكنه لا يوجب ثبوت
قاعدة كلية تخص المقام كما هو شأن قواعد الفن فالذي يناسبها ح اثبات اظهريتها لا انها اذا كانت اظهر كانت حجة هذا ملخص كلامه ومواضع النظر فيه
غير خفية نعم يتجه على الدليل ما اورده اولا من ان الفائدة في التعليق لا تنحصر في افادة المفهوم فالاولى ان يضاف الى ذلك دعوى ظهور الفائدة المذكورة
في التعليق من بين الفوائد المحتملة في التعليق حيث لا شاهد على التعيين فيتم الاحتجاج فان حجية ظواهر الالفاظ مما لا ريب فيه ولا يعتبر بها اثر
الشارع ان لم يستند الى نفس الوضع فمناسبة القول بالحجية ويوافق الدلالة اللفظية ويلائم تأصيل قاعدة كلية كما في المقام بقرينة الحكمة وليس مرجع
النزاع ح الى جواز صدور اللغو عن الحكيم وعدمه فان النزاع في الحكم لا يستلزم النزاع في مدركه لامكان الغفلة عنه او عدم الالتفات اليه وقد
يتخيل ان هذا الدليل على تقدير صحته يدل على نفي الجزاء عند انتفاء الشرط مطلقا اذ كما ان الغاء الاشتراط يحصل على تقدير موافقة المسكوت عنه بجميع
افراده للمنطوق كذلك يحصل على تقدير الموافقة في الجملة بالنسبة الى البعض الموافق وضعفه ظ اذ يكفي في صون الاشتراط عن الالغاء مخالفة المسكوت عنه
للمنطوق في الجملة فان الفائدة المترتبة على القيد يعتبر بالقياس الى عدم القيد لا بالقياس الى قيد آخر ومنها الاخبار منها ما رواه عبيد بن زرارة قال
سألت الصادق ع عن قوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال ما ابينها من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه يعني فلا يجب عليه صومه كما هو مقتضى
الانتفاء عند انتفاء الشرط فالتعبير عنه بصيغة النهي توسع وهو في مثل المقام متداول ويمكن ابقاؤه على ظاهره فيكون تفسيرا للمفهوم مع ملاحظة
ما ثبت في الشرع من حرمة التشريع وايضا عنه ع في تفسير قوله تع فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه قال لو سكت لم يسلم احد
الا تعجل لكنه قال ومن تأخر فلا اثم عليه وقد يستدل برواية حسن بن زياد قال سألته عن رجل طلق امرأته ثلثا فتزوجت بالمتعة اتحل لزوجها الاول تعجل
قال لا يحل له حتى تنكح زوجا غيره لانه تع يقول فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق ولا دلالة
فيها على اعتبار المفهوم لجواز ان يكون المقصود ان ذكر الطلاق عقيب النكاح مسندا الى الزوج قرينة واضحة على ان النكاح المحلل هو الدائم دون المتعة
وبما في صحيحة جميل عن ابي عبد الله ع قال قال له رجل جعلت فداك ان الله تع قال ادعوني استجب لكم وانا ندعوا فلا يستجاب لنا قال لانكم لا توفون بعهده
وانه تع يقول اوفوا بعهدي اوف بعهدكم والله لو وفيتم لله سبحانه لوفى لكم ولا دلالة فيها على ذلك ايضا فان المستفاد منها ان ما وعد الله به عباده
من اجابة دعائهم معلق بوفائهم بعهده فلا وعد بالاجابة على تقدير عدم الوفاء به وهذا المعنى يستفاد من ضم احد المنطوقين الى الآخر من غير
حاجة الى اعتبار المفهوم وقد يستدل ايضا بروايات اخر مما لا دلالة لها على ذلك تركنا التعرض لها مخافة الاطناب واحتج من نفى الدلالة المذكورة
بطريق التضمن انه لا ملازمة عقلا ولا عرفا بين ثبوت شيء عند ثبوت شيء آخر كما هو مفاد المنطوق وبين انتفائه عند انتفائه كما هو مفاد المفهوم
وقد ثبت بالتبادر وغيره دلالة الشرط على كل من الامرين فيتعين ان يكون موضوعا للدلالة عليهما فيكون دلالته على كل منهما بالتضمن والجواب
ان مفاد الشرط في المنطوق ليس مجرد ثبوت شيء عند ثبوت شيء آخر بل تعليق ثبوت شيء على ثبوت شيء آخر فيستلزم الانتفاء عند الانتفاء عقلا
وعرفا مع ان التعليق بالشرط لو دل على نفي الحكم عند انتفاء الشرط بالتضمن لكان دلالته عليه بالمنطوق لا بالمفهوم وهو مجمع على فساده ولجاز الغاء
المنطوق واعتبار المفهوم خاصة عند قيام القرينة كما يجيء العكس لتساوي نسبة الجزئية اليهما وبطلانه واضح حجة المخالف امران الاول ان ادوات الشرط
انما تقتضي شرطية الشرط ولا يلزم من انتفائه انتفاء المشروط لجواز قيام شرط آخر مقامه الثاني لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق
عليه لكان قوله تع ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا مقتضيا لعدم تحريم الاكراه على تقدير عدم ارادتهن التحصن وانه باطل اتفاقا
واجيب عن الاول بانه ان علم وجود ما يقوم مقامه لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط ح مفهوم احدهما وهو لا ينتفي الا بانتفائهما وان لم
يعلم له بدل كما هو مفروض البحث اختص الحكم به ولزم من عدمه عدمه وفيه نظر لان الشرط على تقدير العلم بما يقوم مقامه هو ما صدق عليه مفهوم
احدهما لا نفس هذا المفهوم ضرورة ان شرط الصلوة مثلا فعل الوضوء او الغسل وشرط قبول شهادة العدل انضمام شهادة عدل آخر او يمين
اليه لا ذلك دون مفهوم احدهما اعني هذا المعنى الاعتباري الذي هو من المعقولات الثانية وقد مر في بحث الواجب المخير ما ينبه على ذلك
بل الجواب ما اشرنا اليه سابقا من ان المتبادر من تعليق شيء على شيء شرطا عند الاطلاق ان يكون شرطا على التعيين وهذا الظهور لا يختص بالمقام الا
ترى ان المتبادر من قولك هذا واجب ومندوب انه كذلك على التعيين مع ان الكل حقيقة في البدلي ايضا على ما هو التحقيق هذا اذا اريد المنع من اطلاق
المفهوم وان اريد المنع منه مط فالجواب عنه واضح اذ لا خفاء في ان زوال الشرط يستلزم زوال المشروط في الجملة وعن الثاني بوجوه مرجعها الى
وجهين الاول ان قضية الشرط عدم تحريم الاكراه على تقدير عدم ارادتهن التحصن وهو لا يستلزم الاباحة لانتفاء الموضوع الذي
هو محل الحكم لانهن اذا لم يردن التحصن وهو التعفف فقد اردن البغاء وعلى تقدير ارادتهن له يمتنع اكراههن عليه لا يقال لا نسلم الملازمة

[illegible]

لجواز

في تقييد الحكم بالوصف

يجوز ان يفعلن فلا يردن شيئا منهما لا انا نقول الاكراه يستلزم التنبيه المستلزم لاحد الامرين الثاني ان المقصود ظهور التعليق بالشرط في انتفاء الحكم عند انتفائه وذلك لا ينافي قيام قرينة على عدم ارادته كما في المقام حيث قام الاجماع فيه على تحريم الاكراه مطلقا واما النكتة في التعبير عنه بلفظ التعليق فلعلها الحث على الانتهاء عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة مع قصورهن فالمولى احق بارادتها او ان الاية نزلت فيمن اكره فتياته على البغاء وهن يردن التحصن او نحو ذلك **فصل الكلام في ان تقييد الحكم بالوصف هل يقتضي ثبوت الحكم في محل الوصف وعدمه في غير مقام** الاول ولو بتر حتى انه يصح ان يتمسك في نفيه عنه بالاصل ان كان مخالفا له وانما الكلام في انه هل يقتضي انتفائه عند انتفائه وهو المعبر عنه بمفهوم الوصف اولا فاثبته جماعة وعزى ذلك الى ظاهر الشيخ وحكي عن الشهيد انه رجحه في الذكرى ونفاه جماعة وهو المنقول عن السيد والمحقق والعلامة وفصل شاذ من اهل الخلاف فاثبته في صور ثلث هي ما اذا كان ذكر الوصف للبيان او التعليم او كان ما عداه الصفة داخلا فيما له الصفة كما لو قال احكم بشاهدين والشاهد الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به ونفاه فيما عداها وهو مع شذوذه ضعيف لا ينبغي ان يلتفت اليه ولتحرير محل البحث فنقول الظاهر من كلمات القوم اختصاص النزاع في المقام بالوصف الصريح لكن بعض المعاصرين ادرج فيه غير الصريح وكانه نظر الى ما حكي عن ابي عبيدة في حديث امتلاء البطن بالشعر كما يظهر من تمثيله وهو لا يقتضي مطلوبه ثم الظاهر انه لا فرق في المقام بين ان يكون الموصوف مذكورا كقولك اكرم الرجل العالم او لا كقولك اكرم العالم كما يرشد اليه احتجاجهم بمقالة ابي عبيدة وان كان ظاهر احتجاجهم بلزوم العراء عن الفائدة انما يساعد على الاول وقد انتصر بعضهم في تحرير محل النزاع عليه نعم يعتبر ان يكون الوصف اخص من الموصوف وجودا ولو من وجه اذ لو ساواه لم يبق مورد للمفهوم وكذا اذا كان اعم على ما يظهر من مثلهم على اشكال فيه وفي سابقه لاحتمال ان لا يساعد عليه بعض ادلة المثبتين فيلزم في مثل قولك اشتهي العسل الحلو انه يدل بمفهومه على اشتهاء الرمان الحامض كما قال بعضهم ان قولنا في الغنم السائمة زكوة يدل على عدم الزكوة في معلوفة غير الغنم ايضا **اذا تقرر** هذا فالحق عندنا ان التقييد بالوصف لا اشعار فيه في نفسه بانتفاء الحكم عن غير محله نعم كثيرا ما يعتضد ذلك بعاضد خارجي من قرينة مقال او شهادة حال فيتجه التعويل عليه حينئذ كما لو وقع التقييد في جواب من سئل عن مطلق الموصوف كما لو قال السائل هل في الغنم زكوة فاجاب بان في السائمة منها زكوة واقتصر عليه فانه يدل على نفيه عن غيرها ونحو ذلك وحيث ان مثل ذلك خارج عن محل البحث فالمختار اذن ما ذهب اليه النافون **لنا** انه لو افتضى لكان باحدى الثلث لظهور انه لا تقتضيه بمعنى مانفاق المثبتين بدليل انهم يجعلونه من المفهوم الذي هو من اقسام الدلالة اللفظية وهي منفية اما بالنسبة الى المطابقة والتضمن فظاهر مع انه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق على ما مر لا بالمفهوم وهو منتف على مساق وامّا بالنسبة الى الالتزام فلعدم ظهور اللزوم بينهما لا عقلا ولا عرفا **ولنا ايضا** القطع بان قول القائل اشتر لي عبدا حبشيا لا يدل على عدم امره بشراء عبد رومي ابيض وقوله اجتنب رمانة حامضة لا يدل على عدم امره باتيان رمانة حلوة ابيض وقوله اشتر لي معزا ابيض لا يدل على عدم امره باتيان رمانة حلوة بشراء معز اسود ابيض الى غير ذلك مما لا يحصر له احتج الخصم بانه لو ثبت الحكم مع الوصف بدونه لعري التقييد به عن الفائدة ولكان بمنزلة قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب ولا يستواذ نام لا يبصر وبان ابا عبيدة قال في قوله صلّى الله عليه وآله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه وقال في قوله مطل الغني ظلم انه يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم ورد من حمل الشعر في قوله لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا على مطلق الهجاء او هجاء الرسول بانه لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى اذ قليله وكثيره سواء فاثبت المفهوم لما هو في تقدير الصفة حيث ان الامتلاء من الشعر في قوة الشعر الكثير فكيف اذا صرح به وهو من اهل اللسان بل من ائمة اللغة فيجب التعويل على قوله مع ان قوله معتضد بموافقة جماعة من العارفين باللغة له والمسئلة لغوية يكتفى فيها بنقل الواحد فكيف اذا تعدد **والجواب** اما عن الاول فبمنع الملازمة في المقامين **اما في الاول** فلان الفائدة لا تنحصر فيما ذكر لا وضعا ولا ظهورا بل كما يؤتى بالوصف لذلك كذلك يؤتى به للاهتمام ببيان حكم محل الوصف كما في قوله تعالى وحافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ولاحتياج السامع اليه او لدفع توهم عدم تناول الحكم له او لعلم المخاطب بحكم غير محل الوصف اما لوضوحه او لسبق بيانه او لعدم المصلحة في بيان حكم غير محل الوصف او للكشف عما اريد بالموصوف والتوضيح له حتى انه حكي عن الاخفش ان وضع الصفة للتوضيح فقط وهذا بظاهره وان لم يكن مرضيا عندنا الا انا لا نلتزم باختصاصها بالتوضيح لعدم مساعدة العرف عليه مع ما في احتمال النقل من البعد الموجب لعدم الاعتماد على مقالته ومذهبه سيما في موضع الخلاف الا انه يشتمل على ما هو المقصود من عدم اختصاصه بما ذكره الخصم **واما في الثاني** فلان منشأ استهجان الوصف في المثالين عراء عنهما عن الفائدة حتى انه لو فرض لهما فائدة بحيث يعتد بها الطبع منعنا واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان الاستهجان هنا انما هو لوضوح اصل الحكم بل ليس على ما ينبغي لان الحكم المذكور كثيرا ما يؤتى به مجردا عن الوصف في مواضع يليق بها من غير استهجان **واما عن الثاني** فبان فهم ذلك في الامثلة المذكورة لا يوجب ان يكون مستندا الى ظهور مطلق التقييد بالوصفية بل يجوز ان يكون مستندا الى ظهور في خصوص تلك الموارد فانا لا ننكر ذلك في بعض الموارد اذا كان ظاهر فوائده واجلاها سلمنا لكن المسئلة اجتهادية وليس حجيتنا المعول فيها على حجيتها الغير مع تمكننا من الاجتهاد بمراجعة العرف اذ دعوى حصول النقل فيه مع ما فيها من البعد مما لا يصدر عن احد على ان النقل المذكور مخالف لما نقل عن غيره

مفهوم الغاية

من اختصاصه بالتوضيح فبتعاضدهما فيتساقطان وكما زعمه بعض المعاصرين من ان ما نقل عن الاخفش يعارض ما نقل عن ابي عبيدة ولما نجد في انهما منا
من ظهوره في التقييد والاحتراز فيتساقطان ويبقى المفهوم من عدم الدلالة فليس بشيء اذ يكفي في سقوط قول الاخفش معارضته لقول ابي عبيدة لانه
ايضا من ائمة اللغة فيبقى ما نجده من الظهور على تقدير ثبوته سالما من المعارض ثم لو سلم ان النقل المذكور عن الاخفش غير ثابت كما ادعاه بعضهم فقول غير
من المعتبرين باللغة والعرف بعد الاباء لانه ثابت يصلح للمعارضة ويرجح قول المثبت على النافي في مثل المقام بعد مساعدة الظن في ليس على الاطلاق ولا ريب
عند التعارض على النفي يؤيده ويقويه مما لا يصلح ذلك المعارضة واعلم انه قد اشتهر بينهم ان تعليق الحكم على الوصف يشعر بعلية المبدأ فلو رام الخصم
ان يتمسك به على دعواه بعد توجيهه بما ذكرناه في مفهوم الشرط كان يقول اذا ثبت ان التعليق عليه ظاهر في علية المبدأ وهي ظاهرة في العلة التعيينية
كان اللازم منه عدم الحكم عند عدم الوصف لامتناع المعلول بدون العلة لدفعناه اولا بان اشعار التعليق بالعلية غير مطرد بل في بعض الموارد
فان في قولك اشتر عبدا اسود او تشتري عبدا اسود مما لا دلالة له على ان علة وقوع الشراء او الامر به سواده الى غير ذلك وثانيا بان الظواهر العرفية
الثابتة في بعض الموارد ليست بحيث يلزم اطرادها في جميع الموارد والمقامات بل قد يتخلف فالعلية المستفادة من التقييد بالوصف على تقدير اشعاره
بها لا يظهر لها في العلة التعيينية بل العلية في الجملة تذنيب لو قلنا بمفهوم الوصف فهل يحمله على خلاف المنطوق في الكلية والجزئية
او وجهان ذهب بعضهم الى الاول حيث قال لقولنا كل غنم سائمة فيها الزكوة مفهوم ليس كل غنم معلوفة كذلك وهو في قوة السلب الجزئي وقولنا
بعض السائمة فيها الزكوة مفهومه لا شيء من المعلوفة كذلك وذهب بعضهم الى الثاني حيث قال مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره
ويشرب منه انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه كذلك وكان الاقرب هو الاول وحيث ابطلنا اصل الدلالة فلا يجدي في تعيين احدهما مما البحث فيه كثير فائدة

فصل اختلفوا في ان التقييد بالغاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها او لا فذهب الاكثرون الى الاول وجماعة الى الثاني
والمراد بالغاية هنا غير الغاية في قول النحاة الى لانتهاء الغاية فان المراد بها هناك المسافة على ما صرح به بعضهم وهو الموافق لكلام نجم الائمة وغير الغاية
في قولهم هل يدخل الغاية في المغيا او لا فان المراد بالغاية هنا ما دخل عليه اداة الغاية كالكوفة في قولك سرت الى الكوفة والليل في قولك صمت
الى الليل ووجه تسميته غاية كونه نهاية اما بداية او نهاية على الخلاف المذكور ويمكن ان يحمل الغاية في قولهم الى لانتهاء الغاية على هذا المعنى
بان يكون المعنى انها للافادة كون الغاية اي مدخولها غاية ونهاية وانما المراد بها هنا النهاية وهي عند التحقيق امر اعتباري ينتزع من المعنى من حيث ينقطع
استمراره فهي في قولك صم الى الليل امر اعتباري بين الصوم والليل بناء على خروج الغاية فليس الليل الصوم كان منطبقا عليه وان قبل الليل
كان منطبقا عليه نظير السطح المشترك بين الجسمين فدخل ما بعد الاداة في محل النزاع على القول بعدم دخول الغاية في المغيا او عند قيام قرينة عليه
انه يصح عليه انه ما بعد الغاية بالمعنى المذكور ويخرج عنه على القول الاخر او اذا قام قرينة زائدة على خروجه ويدخل فيه ما بعده وحمل الغاية في
المقام على المعنى الثاني غير سديد لانه يوجب خروج ما بعد الاداة عن محل النزاع مع ان النزاع متوجه اليه ايضا بناء على عدم الدخول ولو لقيام
قرينة عليه كما يشهد به حججهم فما يظهر من بعض المعاصرين من ان النزاع هنا فيما بعد الغاية كما بعد الليل في مثل صم الى الليل ونزاع النحاة في نفس
الغاية كالليل في المثال فتوهم بعيد يتضح ضعفه مما قررنا وكذا ما يتوهم من ان المراد بما بعد الغاية هنا هو المذكور بعد الاداة فقط كالليل
في المثال المذكور فيكون المراد بالغاية اداتها العكس جعل النزاع على القول بدخول الاية وكذا ما ذكره العضدي من ان الكلام في الاخر بمعنى الغاية
بعينه لا فيما بعده ففي قوله الى المرافق المرافق اخر وليس النزاع في دخول ما بعد المرافق فانه ناش عن الخلط بين المعنيين بل بين النزاعين كما يظهر
من اخر كلامه فان النحاة يبحثون عن محل النهاية لا عما بعده والبحث هنا عما بعدها لا عن محلها كيف والبحث عن المحل بحث عن المفهوم بل عن المنطوق
وتحقيق المقام وتوضيحه انهم تنازعوا فيما تقيد بالغاية في المقامين الاول في ان الغاية اعني ما دخلت عليه اداة الغاية كالى وحتى هل
داخلة في المغيا يعني في حكمه المذكور مطلقا فيكون معنى قولنا صمت الى الليل وقرأت القرآن الى سورة كذا دخول الليل فيما حكم بصومه والسورة المذكورة
فيما حكم بقرائته او لا مطلقا فيكون المراد فيما مر وقوع الصوم فيما قبل الليل والقرائة فيما قبل تلك السورة من غير دلالة على ثبوتهما فيهما او يفصل
في ما بين ما اذا اتحد المغيا بالغاية ففي الاول والثاني بالفك او بين ما اذا اختلف الغاية والمغيا جنسا كما في المثال الاول وبين ما اذا اتحد
منه كما في المثال الثاني فيختار الثاني في الاول والاول في الثاني او يتوقف لتعارض الاستعمال اقوال اظهرها القول الثاني من انها لا تقتضي
الدخول مطلقا بل يدل على التبادر وصحة السلب فان السير في الكوفة ليس سيرا الى الكوفة قطعا وكذا الصوم في الليل ليس صوما الى الليل قطعا و
تبادر الدخول في مثل قولك قرأت الكتاب من اوله الى اخره واشتريت من هذا الطرف الى هذا الطرف بناء على تفسير الاخر والطرف فيهما بالجزء الاخير
بواسطة القرينة وهي شهرة استعمالها في مثل ذلك للافادة الاستيعاب ولو فسرا بالنهاية كما هو الظاهر فلا اشكال لذلك حتى اذا كان يعني
الى كما في قوله تعالى حتى يطهرن حتى تفيء الى امر الله حتى يرجع الينا موسى حتى اتيهم نصرنا الى غير ذلك والدليل بان كل فرقة من الفرق الباقية غير
المتوقفة تمسك على مذهبه بامثلة تساعد بظاهرها على دعويه ويلزم بالتاويل فيما عداها واما مستند المتوقف فواضح وهو تعارض
الاستعمال وحكى بعضهم عن الفخر الرازي انه ابطل القول بالتوقف باستلزامه اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه وانه غير جائز للزوم خلو
الوضع عن الفائدة وهذا الكلام بظاهره ظاهر الفساد لان التوقف لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل ينافيه واشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه

بان يكون المعنى (margin)

بان المراد ان المعلول في جملته (margin)

الموجب (margin)

لاصير

لاضير فيه ودعوى انتفاء الفائدة ممنوعة هذا ثم ان كثيرا منهم تكلموا في مدخول الى بما عرفت وسكتوا عن مدخول من الابتدائية مع انه يمتنع فيه
في دخوله في الحكم المذكور تارة وخروجه عنه اخرى ففي مثل قوله قرأت القرآن من اوله الى آخره ظاهر في الدخول وفي مثل قولك اشتريت
من دار زيد الى دار عمرو ظاهر في عدم الدخول والحق انها في الاصل لا يقتضي الدخول وقد تستعمل فيه مجازا كما مر فان السير في البصرة ليس سيرا من البصرة
قطعا والثاني فيما هو المتداول في كتب الاصول من ان التقييد بالغاية اي النهاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها اولا ولا فرق في هذا
النزاع بين القول بدخول الغاية في المغيا وعدمه كما عرفت **ولنحرر** اولا محل النزاع **فاعلم** ان النزاع بخصوصه هنا في مقامين **الاول** ان التقييد
بالغاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها مطلقا بحيث يكون المفهوم من قولنا صم الى الليل انه لا امر بالصيام بعدها مطلقا ولو بامر آخر اولا
يقتضي ذلك **الثاني** ان التقييد بها هل يقتضي المخالفة بالنسبة الى الحكم المذكور بحيث يكون المفهوم في المثال المذكور انقطاع الصوم المامور
به بذلك الامر عند مجيء الليل ولا يقتضي ذلك حتى انه يجوز ان يكون الصوم المطلوب بذلك الخطاب مستمرا بعد الليل ايضا من غير شهادة في اللفظ على
خلافه **فنقول** ان كان النزاع في المقام الاول كما هو ظاهر كلماتهم بل صريح بعضها **فالحق** فيه مع من نفى الدلالة وان كان في المقام الثاني
فالحق فيه مع من اثبتها فلنا في المقامين دعويان نفي الدلالة في المقام الاول واثباتها في المقام **الثاني** لنا على اولهما ان قول القائل
صم الى الليل انما يقتضي عرفا ولغة تعلق طلبه بالصوم المغيا بالليل وظاهر ان هذا لا ينافي تعلق امر آخر بصوم الليل الى الفجر مثلا بطلب آخر مستقل
فان مرجع الامرين الى طلب كل من الصومين المحدودين بالغاية المذكورة وهذا كما ترى لا يستدعي خروجا عما يقتضيه ظاهر الامر ولا عما
يقتضيه ظاهر الغاية وينبغي حمل مبالغة السيد رحمه الله في نفي الفرق بين مفهوم الغاية ومفهوم الصفة على هذا التقدير كما يرشد اليه ظاهر كلامه
ولنا على الثانية ان المفهوم من قول القائل صم الى الليل انقطاع الصوم المامور به بذلك الخطاب ببلوغ الغاية من اول الليل او آخره على الخلاف
السابق اذ لو فرض بقاؤه بعدها لم يكن ما فرض غاية غاية اذ غاية الشيء ما ينتهي عنده الشيء وهو خلاف ظاهر المنطوق وتحقيق ذلك ان توابع
الفعل من متعلقاته وهي قيود له لولا مادته **فمعنى** صم الى الليل طلب امساك مقيد بكون غايته الليل فلو فرض ان المطلوب انما هو امساك زائد
عليه لم يكن الامساك الى الليل مطلوبا بنفسه وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ فلا بد اما من حمل الامر على الطلب الغيري وهو عندنا وان كان حقيقة
الا انه خلاف الظاهر من الاطلاق او حمل الليل على الجزء المتاخر عنه او معنى آخر حيث يصح او ارتكاب التجوز في الى بحملها بمعنى بلوغ الفعل المطلوب
الى الليل سواء انقطع عنده اولا وكيف كان فهو يستدعي مخالفة اصل من تقدير او تجوز وخروج عن الظاهر فقول القائل سر الى البصرة ومنها الى
الكوفة ومنها الى مكة ان جعل كل سير تكليفا برأسه فلا اشكال ولا تعين فيه لاحد الوجوه المذكورة واما لو ورد مثل ذلك في الاخبار كما لو قيل
سرت الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى مكة فالظاهر ان ذلك اخبارات متعددة اذ ليس المقصود في كل واحد منها الاخبار بمطلق السير بل بجملة مخصوصة
تعلق الغرض ببيانها منفردة كالتي بين البصرة والكوفة والتي بين الكوفة ومكة فيكون تعيينا لكل من الابتداء والانتهاء فيهما على الحقيقة ولا بد
ح من تقدير الفعل وارتكاب التقييد ولا يلزم التجوز لجواز ان يراد ذلك من غير لفظ الفعل بل نقول هذا المعنى هو المفهوم في نظائر الخبر المذكور
حيث لا تعلق للغرض فيه غالبا بالاخبار عن مطلق السير بل عن جملة منه ولهذا لا يفهم من قول القائل سرت الى البصرة واقمت بها كذا عدم تجاوز
سيره عنها ومن هنا يظهر ان المفهوم منه ذلك فقد ليس على حد انه هذا وانما لم نتعرض للوجه الثاني في مفهوم الوصف مع جريانه فيه لبعد الجدوى
فيه فان اختصاص وجوب زكوة السائمة بها وعدم تعديه الى غيرها بمكان من الوضوح كما لو ورد امر بالصوم الى سقوط القرص وورد امر آخر به الى سقوط الحمرة
فيحكم بينهما بالتعارض للعلم بعدم تعدد التكليف ويكون التحديد لامر متعدد فيه كاوقات الصلوة فيحكم بالتعارض بين ما دل على ان وقت المغرب
يمتد الى ذهاب الحمرة وبين ما دل على امتداده الى ثلث الليل او نصفه الى غير ذلك **ومن هنا** يتبين الوجه في عدم التعرض له في مفهوم اللقب ونظائره
احتج النافون بمثل ما مر من انه لو دل لكانت باحدى الثلث وهي منتفية اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلانتفاء اللزوم هنا عقلا
وعرفا وبانه يستعمل تارة مع البقاء واخرى مع الانتفاء فيكون للقدر المشترك لئلا يلزم المجاز او الاشتراك والجواب ان النفي ان كان بالنسبة الى المقام
الاول فنسلمه كما مر والا فالوجهان مردودان بما ذكرناه انفا وسابقا **ثم انهم** خصوا البحث في المقام بالى وعمما بمعناها مع ان نظيره آت في من الابتدائية
ايضا من انها هل تقتضي مخالفة ما قبلها لما بعدها اولا والحق انها تقتضي ذلك في المقام الثاني دون الاول ووجهه ظاهر مما مر **فصل**
ومن المفاهيم مفهوم الاستثناء وانما والحصر اما مفهوم الاستثناء فمما لا كلام في ثبوته في الجملة وهو من النفي اثبات ومن
الاثبات نفي فهو في مثل كل شيء هالك الا وجهه هالك ولا كلام في مثل قولنا لا اله الا الله الله موجود بناء على تقدير الخبر والله له بناء على عدم الحاجة الى
تقديره كما عليه كثير من المحققين واليه ينظر كلام التفتازاني حيث جعل المفهوم فيه الله اله واعتراض المحشي الشيرازي عليه بان فيه دلالة على ذهوله
عن كون الخبر فيه عاما مقدرا فيه دلالة على ذهوله عما ذكرناه من القول بعدم الحاجة الى تقدير الخبر واكتفى بعض المعاصرين من كون الاستثناء
بنكرها او الا واستظهر ان تكون الدلالة فيها بالمنطوق لا بالمفهوم وكانه ناظر الى لفظ الحد حيث ان من له الحكم مذكور وقد عرفت ان حدودهم
المذكورة ماولة او غير مستقيمة وان التحقيق في ذلك ان يتكل على العرف ولا ريب ان عرفهم انما يساعد على تسميته مفهوما لا منطوقا حتى انهم نقلوا
الخلاف في القصر المفهوم من انما والحصر وان بعضهم عده منطوقا ولم نظفر منهم بنقل مثله في المقام وبالجملة فما وقفنا عليه من كلماتهم متفقة

منه ره

كالمشي والمشي

نفسه ما الا وينفي بنب عليه ثمرة المهمة اندراو بناء في وجوبها في غيرها بخطاب آخر واما في المقام فالثمرة ثابتة غالبا حيث يعلم عدم تعدد التكليف منه

مفهوم حصر و استثناء

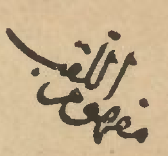
المحشي ره

على تسميته مفهوما فعدم مساعدة حدود هم عليه انما يوجب القدح فيها لا في تسميته مفهوما واما مفهوم انما المكسورة فقد انكره بعضهم والمشهور
ثبوته وهو المختار فيفيد مع تاكيد الحكم المذكور نفيه عما عداه ويعتبر تاخر المقصور عليه عن المقصور غالبا وقد يتقدم اذا كان التقديم مفيدا للحصر
كما في قولك انما زيدا ضربت والمستند على ذلك التبادر واحتجاجهم عليه بانه لا فرق بين انما الهكم الله وبين لا اله لكم الا الله راجع الى ما ذكرنا
اذ المقصود نفي الفرق بينهما باعتبار مؤديهما في العرف فلا يرد عليه ما اورده العضدي من ان دليلهم هذا تقرير للمدعي بعبارة اوضح فيتوجه المنع
عليه ايضا واحتجوا ايضا بوجوه اخر منها حديث انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق حيث يتبادر منهما عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء
لغير المعتق واورد عليه ايضا بان الحصر فيهما مفهوم من عموم الاعمال والولاء لا من انما لانه اذا كان كل عمل بالنية فلا عمل بدونها واذا
كان كل ولاء للمعتق فلا ولاء لغيره ولا مشاركا معه والا لزم ان لا يكون له بعض الولاء وهو ما للغير لامتناع قيام عرض واحد بموضوعين
فيشلم الكلية فلان قيل هذا تغاير بالاضافة لا تغاير بالوجود واجيب بانه من قبيل ما يقال ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال
وان احتمل الشركة وذلك لما عرفت من ان ملكية غير ملكية وليت شعري هذا ملخص كلامه وما اورده على الحديث الثاني مبني على حمل اللام في الولاء
على الاستغراق ولا يخفى بعده بل الصواب ان يحمل فيه على الجنس كما هو الظاهر من المفرد المعرف عند عدم العهد وبوجه الايراد بان الحصر مستفاد
من اللام المفيدة للاختصاص فان اختصاص جنس الولاء بالمعتق يستلزم ان لا يكون ولاء لغيره لا استقلالا ولا اشتراكا كما في قولك المال لزيد
ومنها ان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكون توارد هما على الحكم المذكور للزوم التناقض ولا لنفي المذكور واثبات ما عداه للاجماع
على بطلانه فيتعين ان يكون للاثبات بالنسبة الى المذكور والنفي بالنسبة الى ما عداه وهو المقصود ورد بان ان لا تدخل على الفعل وانها تاتي
لتاكيد النفي كما تاتي لتاكيد الاثبات وان ما لا تنفي الا ما دخلت عليه وان لا تدخل عليها ومنها انها متضمنة معنى ما والا لقول
المفسرين معنى انما حرم عليكم الميتة بالنصب ما حرم عليكم الا الميتة ولقول النحاة انما لاثبات ما بعدها ونفي ما عداه ولانه يصح انفصال الضمير معها
كقولك انما يقوم انا مع ان الانفصال لا يصح على ما صرح به النحاة الا مع تعذر الاتصال وحصروا وجوه التعذر في صور كلها منتفية هنا سوى تعذر
الفصل فيه لغرض وهو ان المعنى لا يقوم الا انا احتج الخصم بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وبين انما زيد قائم الا في اشتمال الثاني على زيادة ما
ولغو يتنزلة المعدوم والجواب المنع من ذلك بل انما هي كلمة بحيالها موضوعة لافادة القصر واما انما المفتوحة فقد توهم بعضهم انها للقصر
ايضا وهو ضعيف بل الحق انها مركبة من ان وما الزائدة وليس مفادها الا التاكيد لشهادة التبادر وقد نص عليه بعض المحققين واما
الحصر فالمراد به القصر المستفاد من تاخير الموضوع عن الوصف حملا له على الوصف نحو صديقي زيد والعالم عمرو حيث لا عهد وقد يطلق مفهوم الحصر
على ما يعم الاقسام المذكورة وغيرها فقد اختلفوا في اثباته ونفيه وربما يظهر من تمثيلهم بما ذكر اختصاص البحث في الوصف المحلى باللام والمعرف
بالاضافة ومنهم من عمم البحث في تقديم كل ما حقه التاخير والحق انه يحمل الوصف المحلى او المحمول عليه في التخصيص مطلقا واما ما سواه فان ظهور
له فيه على الاطلاق بل يختلف باختلاف الموارد والمقامات لنا على المقام الاول وجوه منها التبادر فان المفهوم من قول القائل زيد
الصديق والصديق زيد عند عدم العهد قصر وصف الصداقة على زيد ولا ريب في صحة التعويل على مثل هذا الظهور ومنها ما ذكره
العلامة التفتازاني في المسند المعرف ومحصله ان اللام ان حملت على الاستغراق فوجه الحصر ظاهر لانه بمنزلة قولنا كل صديق زيد على طريقة
انت الرجل كل الرجل وان حملت على الجنس كان مفاد الحمل اتحاد زيد مع جنس الصديق في الخارج لامتناع حمل احد المتباينين في الخارج على الاخر
فيلزم ان لا يصدق جنس الصديق الا حيث يصدق زيد وهو المقصود ثم اورد عليه سؤالا حاصله ان ما ذكرته جار في اسم الجنس المنكر المحمول ايضا ولا يفيد
القصر واجاب عنه بان المحمول ليس نفس الجنس بل فرد من افراده ثم نظر فيه بان المحمول على ما هو طريقة الحمل نفس المفهوم دون الفرد فلا
يتم الفرق وكلامه هنا جيد وبه يظهر فساد تعليله بناء على الوجه الثاني فالقصر وارد والحمل مشترك وهو ان الحمل والصدق انما يستدعيان فدلّه
الاتحاد في الوجود لا في المفهوم كيف وقضيتهما التغاير فيه ولو بحسب الاعتبار واما الوجه الاول فقد وافقه المحقق الشريف عليه وتبعهما
فيه بعض المعاصرين ولم نظفر من غيرهم بكلام فيه ونحن نقول حمل اللام في المثال المذكور على استغراق الافراد مما لا يساعد عليه الذوق
لبعده عن ظاهر المقام والاستعمال اذ ليس المفهوم منه ان كل صديق زيد كما زعموه وكذا ليس اللام ولا لفظ كل في قولهم انت الرجل كل الرجل لاستغراق
الافراد اذ ليس المعنى زيد كل فرد من افراد الرجل لظهور ما فيه من الاستبشاع مع عدم مساعدة صوغ الكلام عليه اذ لو اريد ذلك لكان اللازم
تنكير الرجل بل التحقيق ان لفظة كل فيه بمعنى التمام وهي التي يؤتى بها لا لاستغراق الابعاض حيث يشتمل مدخولها عليها وذلك لانه قد اخذ
حقيقة الرجل فيه مقيدة باعتبار الخارج فاعتبرت من حيث تمام تحققها وتحصلها فيه بقرينة الاشارة اليها باللام فان الاشارة تستدعي
تعين المشار اليه ولا تعين للمهية الخارجية عند عدم العهد الا بهذا الاعتبار وعلى هذا فقولك انت الرجل يدل على ان مخاطبك قد استكمل
هذه الحقيقة الخارجية وحاز تمامها ويلزم منه القصر نظرا الى انه اذا حاز الكل لم يبق لغيره حظ منها والا لم يكن حائزا للكل بل للبعض وارداف
بكل الرجل تاكيد لهذا المعنى وتصريح به وعلى هذا القياس قولنا زيد الصديق بدليل صحة تاكيده بكل الصديق من غير خصوصية مخالفة في المعنى
الا في الوضوح وهذا وجه ثالث تحقيقي وبه يظهر سر التبادر المدعى في الوجه الاول ومنها ان المقصود بالحمل عند تعريف المحمول باللام

لوان

لوكان مجرد الاتحاد في الوجود لضاع تعريف المحمول لان هذا المعنى مما يفيده المحمول المنكر ايضا فلا بد ان يكون المقصود به الاتحاد في الحقيقة او
المفهوم ولو ادعاء وبالجملة فتعريف المحمول قرينة على ان المقصود به الحمل الذاتي اعني حمل هو هو دون الحمل المتعارف ويلزم منه القصر فان الشيء لا
يتجاوز عن نفسه مع الدلالة على ان الموضوع ليس له حقيقة سوى حقيقة المحمول فيكون فيه من المبالغة ما لا يخفى **ومنها** ان المعرف اذا وقع محكوما
عليه ولم يتغير في المحكوم به لزم الاخبار بالخاص عن العام والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة اذ التقدير عدم اختصاص الوصف المحكوم به بمدلول ما
بطلان التالي فلان ما يثبت للشيء يثبت لجميع جزئياته فيلزم ثبوت زيد لعمرو وبكر وغيرهما لثبوته للمفهوم الثابت لهم وفيه نظر لان ما ذكر
في بطلان التالي انما يتجه اذا كانت القضية كلية وهي ممنوعة اذ ليس في اللفظ ما يوجبها **واحتجاج** بعض المعاصرين عليها بانه اذا لم يكن تعريف
حقيقة الجنس لكان مفيدا وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم فائدة في الحمل على العهد الذهني فيحمل على الاستغراق مردود بانا لا نسلم
عدم الفائدة على تقدير الحمل على العهد الذهني اذ مفاده اتحاد المحكوم به بفرد من افراد المحكوم عليه كذا اذا حمل على الاهمال نعم ربما يكون
من جهة التركيب حيث ان العهد الذهني في معنى النكرة فربما منع الاعتبار عنه بالمعرفة الصرفة او نختار حمل اللام على الجنس ولا يلزم من اتحاده مع الفرد
باعتبار الخارج كما هو قضية الحمل المتعارف الحصر لجواز اتحاده ايضا مع غيره من الافراد مضافا الى ما عرفت من استبعاد الحمل على الاستغراق لا
احتج الخصم بانه لو كان العالم زيد مفيدا للحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم مفيدا له ايضا وانهم لا يقولون به اما الملازمة فلاشتراك
المسند فيهما ثم تمسكوا على افادته للحصر في صورة التقديم بان العالم لا يصلح للجنس لانه ماهية كلية ولا يمكن الاخبار عنه بانه زيد الجزئي ولا للعهد
اذ التقدير انتفائه فيتعين الحمل على الاستغراق فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا بعينه آت في صورة التاخير
ايضا وايضا لو كان الاول مفيدا للحصر دون الثاني لكان التقديم والتاخير معتبرا في مفهوم الكلمة والتالي باطل اما الملازمة فان الفرض تساوي
المركبين الا في التقديم والتاخير فلو اختلفا في افادة الحصر لكان من جهة ما يختلفان فيه لا امتناع ان يختلفا من جهة ما يتساويان فيه
واما بطلان التالي فلان التقديم والتاخير انما يغير الهيئة التركيبية دون مدلول المفردات **واجيب عن الاول** بان الوصف اذا وقع
محكوما عليه كان معناه الذات الموصوفة بالوصف العنواني واذا وقع محكوما به كان معناه ذات موصوفة به وهو عارض للاول لا اتحاد مع
ذات الموصوف يقتضي الحصر بخلاف الاتحاد مع عارض له فانه لا يقتضي ذلك لكثرة معروض اخر له فيه **واعترض** عليه التفتازاني بانه انما يتجه في الوصف
المنكر دون المعرف فان معناه الذات الموصوفة به فردا او جنسا فلا يتم الفرق وفي رسالة المحشي للشرح بان هذا انما يرد اذا كانت اللام موصولة واما
اذا كانت للتعريف فلا فرق بين حمل المعرف به وحمل المنكر في كون المحمول هو المفهوم والذات وهذا التفصيل مردود بانه لا فرق في المقام بين وبين م
الوصف المنكر وغيره من المحلى بلام الموصول وغيرها في ان المفهوم منه عند الحمل هو المفهوم **وتحقيق المقام** وتنقيح المرام انه قد اشتهر في مسئلة الوضع
والحمل بين اهل العلوم لا سيما المنطقيين منهم قاعدتان **احديهما** ان المراد بالموضوع الفرد او الافراد وبالمحمول المفهوم اي المفهوم الكلي **والثانية**
ان المراد بالموضوع الذات وبالمحمول الوصف فظن جماعة في القاعدة الاولى ان الفرد اعني الجزئي الحقيقي لا يقع محمولا البتة بل ادعى المحقق الشريف
عليه الضرورة حيث احال الامر فيه الى مراجعة الفطرة السليمة وظن بعضهم في القاعدة الثانية كالفخر الرازي على ما نسب اليه ان الاسم في مثل هذا المنطلق
زيد يتعين للابتداء لدلالته على الذات والصفة للخبرية لدلالتها على امر نسبي اي معنى قائم بغيره في الخارج كما يظهر من مقابلته بالذات لانه يدل
على الحدث المنسوب الى الغير كما نقول به في الفعل لظهور انه لا ان قواعد الافعال من المشتقات لا تتضمن نسبة وكلاهما فاسد **اما الاول** فلان
ضرورة الوجدان قاضية بانه كما يجوز ان يقع زيد بعض الانسان بجعل زيد موضوعا كذا يجوز ان يقع بعض الانسان زيد بجعله محمولا من غير تاويل
والسر في ذلك ان قضية الحمل على ما صرحوا به انما هو اثبات المحمول للموضوع بمعنى افادة ان الامرين المتغايرين في الذهن حقيقة او اعتبارا متحدان
في الخارج وظاهر ان هذا المعنى لا يقتضي ان يكون شيء من الطرفين كليا فيجوز ان يكونا كليين وجزئيين ومختلفين كما في قولك الانسان حيوان انا طوق
اذا اريد بهما نفس الحقيقتين وقولك هذا هو الذي اكرمك امس فان المراد بالموصولة الشخص المعهود ولا ريب انه محمول بهذا الاعتبار القضايا
المتعارفة في العلوم والمتداولة على السنة اهلها بل الغالبة في محاورات اهل العرف ايضا هي التي يكون موضوعاتها الفرد او الافراد ومحمولاتها
المفاهيم الكلية وعلى هذا ينزل قاعدتهم الاولى لا غير لا نفي جواز وقوع الجزئي محمولا يوجب كونه كليا لصدقه على الكثيرين من موضوعاتها
ان يحمل عليها مثلا يصدق زيد على بعض الانسان وبعض الحيوان وبعض الكاتب وغير ذلك فينتقض به الحد لانا نقول الكثرة الماخوذة في تعريف
هي الكثرة باعتبار الافراد حقيقية كانت او تقديرية او فرضية وبعبارة اخرى هي الكثرة بحسب طرف الصدق لا الكثرة بمجرد المفهوم ومثل الاشكال
واما الثاني فلان منشائه عدم تحقيق معنى الذات والوصف في كلامهم **وتحقيق القول فيه** ان الذات كما تطلق عندهم على الحقيقة المتاصلة
في الخارج ومنه الذاتي الذي يقابله العرضي والوصف على المعنى الغير المتاصل فيه ومرادفه العرضي كذلك تطلق الذات على المفهوم المستقل اللحاظ
اي الملحوظ على الاستقلال والوصف على المعنى الملحوظ تبعا ولاحقا للغير من غير فرق بين ان يكون المفهوم والمعنى ذاتا او صفة وهذا هو الذي
ينبغي ان يكون مقصودهم في المقام دون المعنى الاول لظهور بطلانه وانتقاضه نقضا بالموضوع في قولك كل كاتب انسان افراد الكاتب وهي وان
كانت في الخارج عرضية لافراد الانسان لكنها لوحظت في القضية مستقلة اي غير لاحقة لغيرها ومفهوم الانسان وان كانت حقيقة مستقلة في الخارج

منافاة فيه الا انه لوحظ باعتبار كونه ثابتا لغيره لاحقا له ولو قلنا بان النسبة الحكمية قائمة بالمحمول متعلقة بالموضوع كما صرح به بعضهم كان
ذلك اوضح كما لا يخفى واذا عرفت هذا ظهر لك ان التفصيل في المقام بين ما اذا كان الوصف المحمول معرفا وعدمه كما فعله المعترض او بين ما اذا
كان لام الموصول وعدمه كما فعله المورد غير متجه على القاعدتين نعم يتجه على ما ذكرناه في القاعدة الاولى التفصيل بين المعهود وغيره لكن البحث هنا
على تقدير عدم العهد كما عرفت ثم اقول ان الجواب المذكور يشتمل على الفرق بين الوصف المعرف اذا كان محكوما عليه وبينه اذا كان محكوما
به من وجهين الاول ان مدلوله في الاول الذات موصوفة بالتعريف وفي الثاني ذات موصوفة بالتنكير وهذا الفرق قد وقع بما ذكره التفتازاني
من ان الوصف اذا كان محلى باللام كما هو محل البحث كان مدلوله في الصورتين الذات الموصوفة والثاني مدلول الوصف على تقدير ان يكون محكوما
عليه معروض وعلى تقدير ان يكون محكوما به عارض وظاهر كلام التفتازاني ان مدلول الوصف المعرف معروض وان كان محكوما به وظ
كلام المورد التزام ذلك فيه حيث يكون اللام للموصول وكلاهما مردود بما ذكرناه اتفاقا لفرقه الثاني متجه على اطلاقه نعم يرد على المجيب ان
فرقه بين صورتي اتحاد الشيء مع الوصف باعتبار كونه معروضا وبين اتحاده معه باعتبار كونه عارضا بان الاول يفيد الحصر دون الثاني تحكم
صرف بل مجازفة ظاهرة اذ لا مدخل لوصف المعروضية والعارضية في ذلك بل الكلام على ما تضمنه الدليل المذكور من حمل الوصف على الاستغراق
وهو لا يختص باحدهما ويرد على المستدل اولا ان الاخبار عن الجنس اعني العالم بانه زيد بالحمل المتعارف مما لا غبار عليه لان المهملة في قوة
الجزئية فكانه قيل بعض العالم زيد وانما يكذب بالحمل الذاتي ولو سلم فهو لا يجري في العكس لانه اخبار عن زيد بما يصدق عليه فلا يتعين حمله على
الاستغراق وثانيا ان دعوى عدم مصيرهم الى القول بالحصر في العكس ممنوعة كيف وقد صرح بافادته له جماعة من علماء الاصول واطبق عليه
علماء البيان على ما هو الظ فالدليل المذكور انما يصلح ردا على من فصل بين المقامين لا على ما اخترناه من القول بالاثبات المطلق ثم لا يذهب
عليك ان الدليل الذي ذكره المستدل على النفي من قبل المثبتين ظاهر الوهن ويمكن معرفة ما فيه مما اوردنا على بعض الادلة السابقة وقد
اجيب عن الثاني بانه ان اريد بتغيير مفهوم هذا القائم منه اعني صيرورة العارض اعني ذات موصوفة معروضا اعني الذات الموصوفة فلا نسلم
بطلانه لان ذلك من لوازم العكس وان اريد غير هذا التغيير فلا نسلم لزومه اقول قد عرفت ان مجرد الاختلاف في العارضية والمعروضية
لا يكفي في افادة الحصر فمنعه لزوم غيره فيها غير مسموع بل الوجه في الجواب منع الملازمة ان اريد التغيير في مدلول المفردات والمنع من بطلان
التالي ان اريد التغيير في معنى المركب وذلك لجواز ان يكون الواضع قد وضع الهيئة الحاصلة من التقديم والتأخير لافادة ذلك او يكون ذلك التركيب
هي النكتة الظاهرة من وضع الكلام على خلاف مقتضى اصله وطبعه كيف لا وقد اشتهر في العبارة والالسنة ان تقديم ما حقه التأخير لافادة
الحصر وهذه القاعدة على اطلاقها وان لم تكن ثابتة عندنا لان فوائد التقديم لا تنحصر في الحصر ودعوى اظهريته من بينها مط لا تنفع من بعد
الا ان ثبوتها في الجملة مما لا ينبغي التامل فيه على ان الدليل المذكور على تقدير صحته انما يقتضي نفي القول بالتفصيل وقد عرفت ان المختار
عندنا هو الاثبات المطلق واعلم ان من مثبتي هذه الدلالة اعني الدلالة على الحصر الذي هو معنى زائد على ثبوت المحمول للموضوع من يجعلها
من باب المنطوق وليس بشيء لان عرفهم وحدودهم لا تساعد عليه تنبيهات الاول ذكر علماء المعاني ان الفصل بين المسند والمسند اليه
بضمير الفصل يفيد الحصر نحو زيد هو القائم وكفى ان تشهد عليهم الثاني حكي عن عبد القاهر ان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي
يفيد الحصر ان ولي حرف النفي نحو ما انا ضربت زيدا قال ولهذا يمتنع ما انا ضربت زيدا ولا غيري للتناقض والظ انه يريد به الحصر الاضافي
من قصر الافراد او قصر القلب لا الحصر الحقيقي لوضوح عدم مساعدة اللفظ عليه فصل ومن المفاهيم مفهوم اللقب وهو نفي الحكم



عما لم يتناوله الاسم ومفهوم العدد وهو نفي الحكم عما زاد عليه او نقص عنه ومفهوم الزمان والمكان وهو نفي الحكم عما وقع خارجا عنهما
وقد اختلفوا في اثبات هذه المفاهيم ونفيها وحيث ان النزاع في كل واحد منها دائر بين النفي الجزئي والاثبات الكلي فالمختار عندي
ما ذهب اليه النافون لنا اما اجمالا فلانها لو دلت لكانت واحدة من الثلث وهي ظاهرة الانتفاء بشهادة العرف واما تفصيلا فعلى نفيه
في اللقب انه لو ثبت لكان قول القائل زيد موجود وعمرو عالم وعيسى رسول الله دالا على نفي الوجود والعلم عنه تعالى وعلى نفي الرسالة
عن سائر الانبياء فيلزم به كفر قائله وفساده ضروري وعلى نفيه في العدد ان قولنا لمن صام ثلاثة ايام من كل شهر كذا لا يدل على نفيه على
تقدير الزيادة او النقيصة وعلى نفيه في الزمان والمكان ان قولنا للمتصدق في يوم الجمعة او في المسجد كذا من الفضل لا يدل على نفيه في يوم اخر
كيوم عرفة او مكان اخر كاحد المشاهد المشرفة احتج المثبتون لمفهوم اللقب بان التخصيص بالذكر يستدعي مخصصا وليس الا نفي الحكم عن غير
المذكور ولو بضميمة اصالة عدمه وبان قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية يدل على رمي المخاطب واخته بالزنا ومن هنا التزم بعضهم
بوجوب الحد عليه والجواب اما عن الاول فبان التخصيص بالذكر انما يستدعي فائدة يترتب على ذكر المذكور واما غير المذكور فيكفي في تركه عدم
اشتماله على فائدة مقصودة اذ ليس اللقب قيدا زائدا في الكلام حتى يكون ذكره محوجا الى فائدة زائدة على فائدة الكلام واما عن الثاني
فنمنع ثبوت الدلالة فيه مط بل يختص بموارد التعريض ومعه يخرج عن محل البحث اذ الكلام في اثبات الدلالة عند التجرد عن القرائن احتج
القائلون بمفهوم العدد بما رووه من قوله ص لازيدن على السبعين بعد ما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم حيث فهم

انما زاد

ان ما زاد على السبعين حكمه بخلاف السبعين وذلك مفهوم العدد واما انه لم يفهم ان حكم ما دون السبعين ايضا بخلافه فلانتفاء ما حكي عن القائلين
بمفهوم العدد من انهم يقولون به في جانب النقيصة ايضا لانتفاء شرطه وهو عدم الاولوية كما سيأتي والجواب فيمنع صحة الحديث وان الظاهر ذكر
السبعين للمبالغة والمراد نفي الغفران بالاستغفار الكثير سلمنا لكن ليس فيما نقلوا عنه دلالة على دلالة الاية على حصول الغفران بما زاد
على عدم دلالتها على نفيه فيه وهو خارج عن محل النزاع واما مفهوم الزمان والمكان فيعرف الكلام فيهما بمقايسته بما مر **واعلم** ان ما ذكرنا
مبني على تقدير ان يكون القول بالنفي جزئيا والقول بالاثبات كليا بمعنى ان يكون المفهوم هو الظاهر منها ما لم يقم قرينة على خلافه كما هو
من محل النزاع وقد اشرنا اليه واما الاثبات الجزئي بمعونة القرائن او بواسطتها فمما لا ريب فيه فان قولك زيد جائني في جواب من قال جائني
زيد او عمرو يفيد الحصر وكذا قوله الزوج ثلثين لونا كذا فان المفهوم منه ان العدد المذكور تمام الواجب او المندوب لا سيما اذا وقع في مقام البيان
ولهذا يحكم بانه يعارض لما دل فيه على ما زاد عليه او نقص عنه واما الحكم بعدم جواز الزائد على عدد الحد فليس بالمفهوم بل العموم ما دل على منع الايذاء
بغير حق واما ان عدد الحد لا يزيد على ذلك فلما مر في مثال الزوج من ان المفهوم في مثله عرفا كونه تمام العدد واما عدم جواز الاكتفاء بما دونه فلعدم
حصول تمام العدد وقس على ذلك الحال في الشهادة ونظائرها **تنبيه يشتمل على امور الاول** ذكر الحاجبي وغيره ان لمفهوم المخالف باقسامه
شرطا **الاول** ان لا يكون المسكوت عنه اولى بالحكم او مساويا للمذكور فيه والا دل على ثبوت الحكم فيه من باب مفهوم الموافقة **الثاني** ان لا يكون
خارجا مخرج المعتاد نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم فان المعتاد كونهن في الحجور فقيد به لذلك ولتنزيلهن منزلة الاولاد لا لمخالفة حكم اللواتي ليس في
الحجور لحكمهن ومثل ايضا بقوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به حيث ان الخلع لا يكون غالبا الا عند الخوف فلا
يدل على عدم جواز الخلع عند عدم الخوف **الثالث** ان لا يكون جوابا لسؤال عن المذكور كما لو سئل هل في الغنم السائمة زكوة ونحو ذلك
الرابع ان لا يكون هناك ما يوجب السكوت عن غير المذكور من جهالة او خوف فتنة او نحو ذلك **الثاني** ذكر بعضهم ان فائدة المفهوم انما تظهر اذا كان
الحكم فيه مخالفا للاصل **واما اذا** كان موافقا له كما في الامثلة التي استشهد بها فالحكم انما يثبت فيها بالاصل ودعوى الحجية ح انما نشأت من
الغفلة عن ذلك لكون حكم المفهوم مذكورا في العقد من جهة الاصل ولا يخفى ما فيه اذ المفهوم الذي نقول بحجيته لا فرق فيه بين ان يكون موافقا
للاصل او مخالفا له مع ان الثمرة تظهر في الموافق عند التعارض **الثالث** لا ينحصر المفهوم في الموارد التي ذكرناها بل قد يوجد في موارد غيرها
فمنها لفظ البعض فان قولك اكلت بعض الرمان يدل على عدم اكل الجميع وقولك لا يحل اكل بعض اللحم يدل على حلية اكل بعضها وقول المنطقيين
لا منافاة بين صدق الجزئية والكلية مبني على عرفهم حيث ان طريقتهم الجمود على الدلائل الاصلية وعدم الاعتداد بالظواهر العرفية ومنها ليس كل
اذا استعمل في السلب الكلي فان قولك ليس كل كلام مفيدا وليس كل صدق حسنا يدل على ان بعض الكلام مفيد وبعض الصدق حسن ونحو وقوعه
مستعملا في خلاف ذلك لا ينافي الظهور كما في قوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور حيث انه للسلب الكلي وقس على ذلك ما يناظره **القول في العام والخاص**
فصل اعلم ان للقوم في العام حدودا كثيرة لا يسلم كلها او جلها عن المناقشة او الخلل المحوج الى ارتكاب التعسف
او التمحل والتعرض لها بكثرتها وكثرة ما يرد عليها يوجب التطويل الباعث على الملل فلنقتصر على ذكر حد واحد منها بما يرد عليه ثم نشير الى بعض
الحدود مع بعض ما يرد عليه في تضاعيف الكلام وفي ضمن الحد المختار **فنقول** قيل العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له **واعترض على**
عكسه اولا بالمشترك اذا استغرق جميع افراد احد معانيه اذ لا يتناول الافراد بمعنى اخر وهو يصلح لها **قلت** وكذا الكلام بالنسبة الى المعنى الحقيقي
والمجازي وجه النظر ان بعضهم زاد قوله باعتبار وضع واحد محافظة على دخول ذلك ويمكن دفعه بان المراد استغراقه لجميع ما يصلح له على الوجه
الذي يصلح له وهذا لا يتحقق فيما ذكر الا باعتبار واحد المعاني على ما هو التحقيق لكنه لا يخلو من بعد وثانيا بالجمع المعرف فان عمومه باعتبار تناوله
لكل فرد ولا يصلح له لفظ الجمع نعم ينعكس عند من يجعل عمومه باعتبار الجماعات لكنه خلاف التحقيق وهذا الاعتراض مبني على اعتبار الحيثية
في الحد والا فكون عمومه باعتبار الافراد لا ينافي صدق الحد عليه باعتبار كونه مستغرقا للجماعات ايضا **نعم** ربما يشكل ذلك فيما لو انحصر الامر في
الثلثة واما اذا كانت الافراد اربعة او خمسة فيمكن ان يعتبر الصلوح بالنسبة الى كل ثلثة فان تناوله لتلك الاحاد يوجب تناوله للجماعات المؤتلفة
منها **هذا اذا قلنا** بان اقل الجمع ثلثة والا فالاشكال انما يتجه في الاثنين والتوجيه انما يحتاج اليه في الثلاثة **وقد يتفصى** عن اشكال الجمع
بوجهين **الاول** ان اللام يبطل معنى الجمعية فيصدق ان الجمع يستغرق جميع جزئيات مفهومه بعد اللام **وفيه تعسف** لان لفظ الجمع لا يصلح للمفرد
لا قبل دخول اللام ولا بعده ولفظ الحد انما يقتضي ذلك نعم لو تأول بمعنى ما يصلح هو او ما قام مقامه استقام عكسه بهذا التكلف لكن يبقى الكلام
ح في طرده **الثاني** ان المراد جميع جزئيات مدلول اللفظ او ما اشتمل عليه اللفظ حقيقة كالرجال او حكما كالنساء فانها بمنزلة الجمع للفظ امرأة والمرئة
لا يقال هذا منقوض بمثل عشرة حيث انه يشمل الجميع الاحاد التي هي من جزئيات مفهوم الواحد الذي تضمنه العشرة **لانا نقول** ليس العشرة
بمنزلة الجمع للفظ مرادف للفظ الواحد بدليل عدم صحة اطلاقه على ما يزيد عليه او ينقص عنه والاحسن ان يقال لا يستغرق عشرة جميع افراد الواحد
كما اعتبر في الحد بل بعضها فيخرج ولا يخفى ان هذا الوجه ايضا متعسف لعدم مساعدة ظاهر الحد عليه **واعلم** ان الاشكال بالجمع لا يختص بالمعرف منه باللام
بل يجري في المضاف منه ايضا ويمكن التفصي عنه ايضا باحد التعسفات المذكورة وعلى طرده تارة بالمشترك اذا استعمل في جميع معانيه حقيقة على القول بجوازه

في العام والخاص

وانما المنافي وجه ... [illegible]

وانه قلنا ربما يذكر اذ ليس في الحد تصريح بتعلق ما يصلح لكل اثنين وانما نظر الى موضعه التوجيه على الاربعة والخمسة على القول الاول وعلى الثلثة على القول الثاني لحصول التعدد من غير تعسف فالثلاثة بما زاد على الاول وفي الاربعة بما زاد على الثاني فتحقق مصداقا على اقوال منتشرة اذا استعمل لتمام وهذا

وهذا انما يتجه على قول غير الشافعي لا لتزامه بعموم المشترك في جميع معانيه حيث قسم العام الى قسمين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ويمكن دفعه
بان التعريف مبني على القول بالمنع كما هو التحقيق وقد استراح عنه لك من اعتبر صلوحه له بحسب وضع واحد كما مر والاخرى بنحو عشرة ومائة من المركبات
لا استغراقها لما يصلح له من اجزائه ومثله ضرب زيد عمرا من الجمل لانه يستغرق ما يصلح له من معاني مفرداته واجيب بان ما يصلح له عشرة جميع العشرات الا ما
يتضمنها من الاحاد وهو لا يستغرقها وان الجملة لا تصلح لمعاني مفرداته واعترض عليه بان مبنى الاعتراض على ان المراد بصلوحه للجميع اعم من ان يكون
لجميع جزئيات مفهومه او اجزائه ولو خص بالاول لم يتناول مثل الرجال والمسلمين او بالثاني لم يتناول مثل الرجل ولا رجال واذا اريد الاعم صدق
على الامثلة المذكورة ولم يندفع به الجواب المذكور والجواب ان لفظ الحد نص في كون المستغرق نفس ما يصلح له اللفظ لا اجزاءه اذ اللفظ لا يصلح
لها وتقدير لفظ الاجزاء والجزئيات مفسد له اذ لا اشعار له به فتعين تخصيصه بالمعنى الاول ولا ريب ان لفظ العشرة انما يستغرق ما لا يصلح
له من الوحدات دون مجموع العشرات وهو ظاهر ودون مجموع الوحدات اذ لا يصدق عليه ان اللفظ يستغرقه كما لا يصدق ان لفظ الواحد ولفظ زيد يستغرق معناه
ومثله الكلام في سائر المركبات نعم يبقى الاشكال بمثل الرجال والمسلمين ويمكن دفعه بما مر من التعسف والمختار في حده ان يقال هو ما استغرق
جميع جزئيات مفهومه وضعا والمراد بالموضوع ما يتناول المفرد والمركب فيدخل نحو كل رجل اذ يصدق عليه انه يستغرق جميع جزئيات مفهوم
الرجل المشتمل عليه مفهوم كل رجل ويدخل فيه ايضا نحو الرجل لاستغراقه جميع جزئيات مفهوم الرجل المشتمل عليه مفهوم الجمع المعرف وكذا النكرة
المنفية ويمكن تخصيص الموضوع بالمفرد نظرا الى ان العموم هنا ليس صفة للكل بل للجزء المعين اعني الرجل المضاف اليه الكل والنكرة المنفية وهذا اقرب
الى الاعتبار والمراد بالمفهوم ما يعم المفهوم المعتبر مطلقا والمعتبر مقيدا فيدخل الجمع المعرف لتناوله جزئيات مفهومه المطلق اعني المجرد عن اعتبار التقييد
بوصف الجمعية وان اعتبر مقيدا بغيره كالوصف فيدخل نحو علماء البلد من الجموع المضافة وشبهها لتناولها جزئيات مفهومها المقيد وهي داخلة
في الحد السابق ايضا لان العموم في الجمع المضاف انما يطرأ عليه مال التناول السابق بعد طرو الاضافة والعبرة في عموم المقيد بتناوله لجميع ما يصلح له
مفهومه المقيد دون المطلق ومثله الجمع المعرف باللام المقيد بوصف وشبهه كالعلماء الطوال بناء على ما هو التحقيق عند ناس من ان دخول اللام
عليه بعد اعتبار التقييد فيه وكذا النكرة الموصوفة في سياق النفي وشبهه كقولك ما من رجل عالم في الدار فان حرف النفي انما سلطه على رجل بعد
اخذه واعتباره مقيدا بالوصف وحرف النفي هنا واداة التعريف فيما سبق وان تقدما على التقييد لفظا لكنهما متأخران عنه حكما وتعلقا لكن
كلماتهم لا تساعد على دخول غير الجمع المضاف لانهم جعلوا التقييد بالوصف من باب التخصيص فيشكل عليهم الفرق في ذلك ويدخل ايضا نحو لا
رجلان ولا رجال ولا يقدح عدم تناوله لنفي الفرد الواحد والفردين مع انهما من افراد مفهومه على ما مر لان المنفي فيهما ليس مفهوم الرجل المطلق
بل المقيد بكونه في ضمن فردين وما زاد ولا ريب ان المقيد بذلك لا يتناول المقيد بفرد واحد وفردين وكذا يدخل فيه الجمع المعرف بلام العهد
كما لو قلت اكرم العلماء واردت به جماعة معهودة فان اللام فيه للاشارة الى مدلول مدخولها على حد سائر موارده هاهنا مدلول الجمع افراد متعينة
باعتبار العهد بها وحيث ان الاشارة مسبوقة بملاحظة المشار اليه المتعين بوصف تعينه كان تعلقها بالجمع متأخرا عن اعتبار مدلوله
متعينا بتعهد العهد فهو على حد المقيد بالاضافة والوصف في طرو العموم عليه بعد التقييد لكن نص على خروجه عنه جماعة منهم الحاجبي
حيث حده بما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فاحترز بقوله مطلقا عن المعهود فانه يدل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه
مع قيد خصصه بالمعهودين ومعنى قوله ضربة دفعة واحترز به عن النكرة في الاثبات لانها تستغرق افرادها لكن لا دفعة بل على
البدل وانت اذا احطت بما ذكرناه وقفت على ما فيه لانه لا يخ اما ان يريد بالامر المشترك المدلول المطلق او الاعم منه ومن المقيد فعلى
الاول يلزم خروج الجمع المضاف عنه وقد اطبقوا على دخوله وكذا الجمع المضاف والموصول المقيد صلته بقيد كعلماء البلد ومن اكرمك فلا
في الدار وعلى الثاني يلزم دخول مثل الجمع المعهود لتناوله جميع مسميات مدلوله المقيد وقولنا وضعا احتراز عن اللفظ المستغرق
لجميع جزئيات مفهومه مجازا كالمفرد المستعمل في العموم مجازا عند من يرى جوازه فان القصد لا يتعلق بالبحث عنه في جملة من المباحث الاتية
وانما ينبغي تعميم العام على حسب ما يحتاج اليه مع احتمال دخوله لامكان تعميم بعض المباحث بالنسبة اليه وممن صرح باعتبار القيد المذكور
بعض المتأخرين حيث عرفه باللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته فاحترز بقيد الموضوع للدلالة على الاستغراق عن المثنى
والجمع المنكر واسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دلت كذا ذكره بعض المعاصرين ويشكل بمثل النكرة في سياق النفي فانها تفيد الاستغراق
ولم توضع للدلالة عليه على ما هو التحقيق اذ كما ان لفظ العشرة موضوع للمجموع المستلزم لاستغراق الاحاد لا لاستغراقها كذلك حرف النفي موضوع
واسم الجنس مثلا موضوع للجنس لا للاستغراق وانما يستفاد من ورود النفي على الجنس نظرا الى ان الجنس لا يرتفع مع وجود الفرد ولهذا نجد دلالتها
على العموم ثابتة في سائر اللغات بل الوجه ان يراد بالوضع في تعريفنا المختار ما يعم الوضع للعموم نفسه ككل رجل ونظائره او المعنى المستلزم
كالنكرة المنفية على ما نراه من ان وضع اداة النفي للنفي والنكرة للفرد المنتشر مثلا في معنى وضع المجموع لنفي الفرد المنتشر الذي هو سر كلي
ومثله الكلام في الجمع المعرف والمضاف والموصول بناء على ما حققناه فان وضع اللام للاشارة وتضمن الموصول لها ووضع الاضافة لافادة
التعيين يستلزم ارادة جميع الافراد حيث لا يتعين البعض واعلم ان الحد الذي ذكرناه ينطبق على العام الافرادي والعام المجموعي لان كلا منهما

يستغرقان

يستغرق فان جزئيات المفهوم الذي اشتملا عليه وان كان الاستغراق في احدهما من حيث الافراد وفي الاخر من حيث المجموع وعلى قياسه الكلام في
باقي الحدود وكان ينطبق على العام الشمولي كالجمع المعرف والموصولات وانواع البدلي كمن واي في الاستفهام وقد يستشكل بان ينطبق حده
على ذلك يوجب دخول النكرة فيه ايضا لانها يستغرق افراد مفهومها على البدلية ويدفعه واضح لان النكرة لا تستغرق افراد مفهومها وضعا
بل بقرينة الحكمة بخلاف ادوات الاستفهام فانها تستغرق افراد مفهومها ومدخولها وضعا بيان ذلك ان النكرة موضوعة للطبيعة المقيدة
باحد التشخصات الفردية لا بشرط اي من غير تعيين لتقييدها باحدها بالخصوص فهي بحسب وضعها صالحة لان تؤخذ مرددة بين الجميع بان لا يعتبر تعيين
البعض بحسب الواقع وان امتنع تعقله في اطلاقها فليس لها في نفسها دلالة على العموم والشمول بخلاف من واي فان مدلولهما طلب تعيين الفرد المتصف
بالوصف المذكور من بين جميع افراد مفهومهما فيكون مدلولهما مستغرقا لجميع الافراد على سبيل التردد في تعيين الفرد المقيد منهما بالوصف ولهذا
يصح الاستثناء منهما من غير تكلف على ما قيل تقول من جائني او ايكم جائني الا زيدا عن الافراد التي تردد بينها في السؤال ويمكن ان يعتبر
عمومهما بالنسبة الى افرادهما المقيدة بالوصف المذكور حيث يتعدد الافراد فلهذا يتعين الحاقهما بالجمع وبهذا يظهر وجه الفرق بينهما وبين
النكرة **واعلم** انه قد يطلق العام على اللفظ المستغرق لجميع افراد مفهومه ولو بقرينة حكمة كما يقال ان ماء في قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء
طهورا للعموم الشمولي لوروده في مقام الامتنان ورجل في قولك جئني برجل للعموم البدلي دفعا للترجيح من غير مرجح **ثم اعلم** ان عموم العام قد يكون حقيقيا
نحو انه بكل شيء عليم وقد يكون عرفيا نحو جمع الامير الصاغة فان المراد جميع صاغة بلده لا صاغة الدنيا كذا قرره جماعة **والتحقيق** ان العموم
في المثال ايضا حقيقي لشموله لجميع صاغة بلده كما لو قيل جمع صاغة بلده او الصاغة الموجودين في بلده غاية الامر ان قرينة الحال اغنى عن ذكر القيد ولو صرح
به كما لو قيل اكرم العلماء فانه لا يراد به جميع افراد العالم من الموجودين حال الخطاب وقبله وبعده بل ولا جميع الموجودين حال الخطاب بل خصوص الذين
يمكن المخاطب من اكرامهم **فان قلت** تقييد الامر بالتمكن يغني عن تقييد متعلقه به فيخرج تنزيله على عموم كما هو قضية الاصل قلت تعلق
الامر اللفظي بما لا يتحقق الشرط بالنسبة اليه مع علم الامر والمامور به كما في المثال المذكور ونظائره بعيد جدا بل جمع على فساد الامر به كما في محله
فيتعين تقييد المتعلق بالافراد التي يتمكن المامور من اكرامهم مضافا الى فساد عدة العرف في متعاهم الاستعمال عليه ولا يقدح ذلك في عموم اللفظ لان العبرة
في عموم المقيد بتناوله لجميع افراد مفهوم المقيد كما ان العبرة في عموم المطلق بتناوله لجميع افراد مفهوم المطلق نعم لو فرق بين العامين بان الاول مطلق
او مقيد بمذكور والثاني مقيد بما يفهم عرفا من قرينة الحال ويجعل التسمية دائرة مدار ذلك فلا مشاحة الا ان عباراتهم قاصرة عن افادة ذلك
والاولى ان يفسر العام الحقيقي بما يتناول جميع افراده كالمثال المتقدم **والعرفي** بما يتناول اكثر افراده بحيث لا يعتد بالخارج عرفا لندرته كما
في نحو جمع الامير صاغة بلده فانه يصدق هذا القول على اطلاقه عرفا عند جمعه للاكثر وان ترك النادر ومبناه عند التحقيق على التسامح في الاطلاق
كما تراهم يتسامحون في اطلاق موضوعات المساحات والاوزان الخاصة على ما نقص منها او زاد بيسير من غير تقييد وهذه المسامحة غير معتبرة في الخطابات
الشرعية بل المراد فيها في المواضع الثلثة ونظائرها هي التحقيق لا لان الظواهر العرفية غير معتبرة فيها كيف وهو الاصل المحكم حيث لا دليل على خلافه
بل لان تسامحهم في مثل ذلك مقصور على موارد التسامح وليست الخطابات الشرعية عندهم من جملتها **ولهذا** تراهم ينزلون تلك الالفاظ على معانيها
اذا وردت في تلك الخطابات ونظائرها كالوصايا والاقارير وعلى هذا فالعام العرفي خارج عن العام الاصولي لعدم صدق حده عليه **واعلم ايضا**
ان العام كما ينقسم باعتبار الدلالة الى المجموعي والافرادي كذلك ينقسم باعتبار تعلق الحكم به الى القسمين ايضا فالعام المجموعي باعتبار الدلالة قد يكون افراديا
باعتبار الحكم كقولك كل الناس يعرفون هذا الشيء فان لفظ كل مشترك بين المعنيين فاذا اضيف الى معرف باللام تعين كونه مجموعيا ومعناه
مجموع ما اضيف اليه كما انه اذا اضيف الى منكر كان الظاهر منه كونه افراديا ومعناه كل واحد مما يصدق عليه مدخوله على البدلية فيفيد تعلق الحكم
بجميع مصاديقه البدلية فيفيد تعلق الحكم على وجه الشمول وقد يأتي بمعنى المجموع نحو جئني بكل شاة اي بتمام احد افرادها وهو خارج عن العام

في انه هل للعموم صيغة مخصوصة ام لا

فصل اختلفوا في انه هل للعموم صيغة تخصه او لا فذهب جماعة الى الاول وهو المحكي عن المحقق والشيخ والعلامة وعزاه
بعضهم الى الاكثر وذهب قوم الى الثاني وتوقف بعضهم **ثم اختلف النافون** فمنهم من جعلها مشتركة بينه وبين الخصوص وحكى عن السيد
موافقتهم على ذلك لغة مع مصيره الى انها نقلت في عرف الشرع الى العموم خاصة ومنهم من جعلها حقيقة في الخصوص ومجازا في العموم **ثم محل**
النزاع بالفاظه المخصوصة اعني اسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجمع المعرف والمضاف ومفرديهما والنكرة في سياق النفي او يجري في مطلق الفاظه
حتى انه يدخل فيه مثل لفظ كل واجمع وتوابعه والذي نص عليه العضدي هو الاول والذي صرح به في المعالم هو الثاني وتبعا عليه كلمات بعض الاصحاب
وهو المعتمد **ثم لو كان** النزاع بين النفي الكلي والاثبات الجزئي كما هو الحق فلا اشكال وان كان بين النفي والاثبات الكليين كما نص عليه العضدي فيشكل
بان كثيرا من الصيغ المتنازع فيها كالمفرد والجمع بقسميهما ياتي للعهد وهو عندهم ليس من العام كما اشرنا اليه والتزام كونها مجازا فيه بعيد عن
انظار المحققين اللهم الا ان يقال ليس النزاع على هذا التقدير في تلك الصيغ مطلقا بل اذا تجردت عن قرينة العهد كما صرح به العضدي في الجمع
المعرف ونص عليه بعض الناظرين في كلامه في جملة من البواقي فمرجع النزاع على هذا التقدير الى ان هذه الالفاظ عند عدم العهد هل تختص بالعموم
كما هو مذهب المحققين او تشترك بينه وبين الخصوص كما هو قول البعض او تختص بالخصوص كما هو قول بعض الخوارج فلا ينافي ذلك كونها حقيقة في معهود

عند العهد كما عزاه بعضهم اليهم هذا لكن كان عليهم ان يذكر المفرد المعرف والمضاف في هذا النزاع وافراده بالبحث لوقوع النزاع فيه بين الفقهاء
بان للعموم لفظا يخصه ولهذا افردنا البحث عنه في فصل مستقل ثم التحقيق ان النزاع ان كان في اختصاص هذه الالفاظ بالعموم من حيث
وضع الواضع اياها للخصوص والعموم فالحق هو القول بالاثبات الجزئي لثبوته في مثل كل رجل بدليل التبادر والنقل على ما سبق التنبيه عليه وان
كان في اختصاصها به ولو من حيث لفظها او من حيث وضعه للمعنى يستلزمه عند التجرد عن القرائن الخارجية المنافية للعموم فالحق هو القول
باثبات الكلي لكن في غير المفرد المعرف والمضاف كما سيأتي وهذا المعنى انسب بالنزاع المحرر في المقام وينبغي تنزيل كلماتهم عليه حيث ان
الغير المقيد بالعهد ونحوه لا ينافي عموم اللفظ عندنا مطلقا كما حققنا سابقا فلا حاجة الى اعتباره مطلقا كما ارتكب في الحد نعم ينبغي التقييد بما	وردنج
يخرج به المعهود في نوع او فرد بين لعدم صدق العموم على ذلك اذا تقرر هذا فلنا على المذهب المختار مضافا الى نص اللغويين عليه في بعض الالفاظ
تبادر العموم منها عرفا فان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم منه العموم حتى انه لو ضرب واحدا عد مخالفا وكذا اذا قال اكرم العلماء او
علماء البلد او كل عالم او احسن الى من زارني او من اكرمني اكرمه او مهما اكرمت زيدا اكرمه تبادر العموم ولهذا لو نول الاكرام والاحسان الى بعضهم او في
بعض ازمنة اكرامه عد عاصيا واذا ثبت العموم في هذه الالفاظ عرفا ثبت لغة لاصالة عدم النقل ومما يؤيد ما ذكرناه انه في كثير من
الموارد التي استعملت فيها الصيغ المذكورة قد استدل بها اهل اللسان على العموم فمنها قصة ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا فجاءه فقال يا محمد اليس عبد عيسى وموسى والملائكة فلولا انه فهم منه العموم لما
قال ذلك لانه من اهل اللسان ويؤكد ذلك تقريره عليه السلام اياه على العموم حيث لم يجبه بمنعه بل باختصاص ما بغير ذوي العقول ومنها رده تع
قول اليهود وما انزل الله على بشر من شيء على قوله من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ومنها الاتفاق على ان كلمة التوحيد مفيدة له وهو مبني
على كون النكرة في سياق النفي دالة على العموم وعلى ان قول القائل من دخل داري فله كذا يوجب استحقاق الجعالة لكل داخل وعلى وقوع الحنث	علي م
فيما اذا حلف ان لا يضرب احدا اذا ضرب واحدا وكذا اذا نذر ما له لغيره لدلالة على التعميم الاحصر له وقد يستدل ايضا بوجهين الاول انها لو كانت مشتركة
لكان تاكيد الجمع المعرف بكل واجمعين مؤكدا للالتباس والتالي باطل اما الملازمة فلتكرر اللفظ الدال عليه فان تكرر الدال يوجب تاكيد المدلول
وكان المراد بتاكيد الالتباس تاكيده في الكلام وتقويته بتعدد موارده حيث كان قبل ذكر التاكيد في المؤكد فقط وبعده فيهما فيتم الملازمة لا
تاكد الالتباس في المؤكد فيرد ما قيل من ان تاكيد المبهم بمثله لا يوجب تاكيد ابهامه والتباسه هذا ظ واما بطلان التالي فلانا نعلم ضرورة ان
المقصود من التاكيد انما هو تكثير الايضاح وازالة الاشتباه ويمكن دفعه بان قرينة التاكيد الناشئة من ارادة العموم في موارد استعمالها عند ذكر التاكيد
قائمة هنا على ارادة العموم فلا محذور والثاني ان العموم معنى ظاهر تمس الحاجة الى التعبير عنه فيجب وضع لفظ بازائه مراعاة للحكمة وفيه نظر لان
ذلك لا يجدي الاشتراك على انا لا نسلم وجوب الوضع لكل ما تمس الحاجة الى التعبير عنه لامكان التادية في البعض بطريق المجاز حجة القائل
بالاشتراك لغة امران الاول ان تلك الالفاظ تستعمل في العموم تارة وفي الخصوص اخرى والاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب منع الاصل المذكور اولا كما مر
تحقيقه ومنع الدليل الموجب للخروج عنه على تقدير تسليمه ثانيا كما عرفت من قضية عدم التبادر وغيره الثاني انها لو كانت للعموم لعلم اما بالعقل ولا مدخل له
فيه واما بالنقل والاحاد منه لا يوجب العلم ولو كان متواترا لما وقع الخلاف فيه وهذا الدليل مع ظهور فساده من جهات شتى قد سبق ذكره بجوابه حجة
السيد على كونها منقولة في عرف الشرع الى العموم فقط نظير ما مر في بحث الامر من ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يحملون تلك الالفاظ على العموم ويستدلون	المستند
بها والكلام فيها كما مر حجة من جعلها حقيقة في الخصوص فقط امران الاول ان ارادة الخصوص ولو في ضمن العموم معلومة بخلاف العموم لاحتمال ان يكون
المراد به الخصوص فقط وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن اولى من جعله حقيقة في المحتمل الثاني انه قد اشتهر التخصيص وشاع حتى قيل ما من عام الا وقد خص
الحاقا للقليل بالعدم مبالغة والظ يقتضي كونه حقيقة في الاشهر الاغلب تقليلا للمجاز واجيب عن الاول اولا بانه اثبات للغة بالترجيح
والاستحسان وهو باطل وثانيا بانه معارض بكون الحمل على العموم احوط لاحتمال ان يكون مرادا فيوجب الحمل على الخصوص الاخلال ببعض
مقصوده وهذا لا يطرد اذ قد يكون الحمل على الخصوص احوط وعن الثاني بان مجرد الشهرة لا يوجب الحقيقة سيما اذا كان مبناها على ذكر قرينة التخصيص
وحصوله بعد ما قام الدليل على كونها حقيقة في العموم فقط تمهيد مقال لتوضيح حال الحق ان اسم الجنس كرجل مجردا عن اللواحق موضوع للمهية
من حيث هي وعليه المحققون وقيل بل موضوع للفرد المنتشر وهو مردود بشهادة التبادر على خلافه مع ان هذا القائل يخص النزاع على ما حكاه
السكاكي بغير المصادر المجردة عن اللام والتنوين ومن الظاهر عدم مساعدة الوجدان على الفرق ولا فرق في ذلك بين وقوعه مستعملا مع اللواحق
من اللام والتنوين وادوات التثنية والجمع وبدونها وزعم الفاضل المعاصر انه مع اللواحق موضوع باوضاع نوعية بازاء معانيها
المعهودة ثم اورد على نفسه سؤالا حاصله ان اسم الجنس انما يستعمل مع اللواحق وهو مع موضوع باوضاع نوعية وبدونها لا يصح
الاستعمال فلا حاجة الى القول بانه موضوع للمهية من حيث هي واجاب عنه اولا بان المهية من حيث هي مفهوم مستقل يحتاج الى
لفظ في التفهيم وثانيا بانه يستعمل مجردا عن اللواحق في الاسماء المعدودة ولا يرد بهمل وثالثا بان من اللواحق ما لا يفيد معنى جديدا
في معنى مدخوله كما في تنوين التمكن كقولك رجل جائني لا امرأة هذا محصل كلامه وفي الوجوه التي اجاب بها نظر اما في الاول فلان مستقر

الخاصة

الحاجة الى ما ذكر ولا يوجب وضع المجرد كيف وهو لا يقع في صحيح الاستعمال الذي يتعلق به مقاصد العقلاء والحاجة انما تدعو الى وضع ما يقع فيه وأما
في الثاني فلان الاسماء المعدودة ليست باسماء الاجناس من حيث كونها اسماء معدودة لانها غير مستعملة في معانيها الوضعية بل هي حكايات عن
الالفاظ المستعملة فيها فمعنى اسماء الاجناس ولا نسلم ان المسمى اعني الالفاظ المحكية تتجرد عن اللواحق مع ان الاسماء المعدودة لا يقع في صحيح الاستعمال
مجردة عن اللواحق ولو تعذر بناء على عدم خلو المحكي عنها وضعا فلا يتم بها المقصود ولو اراد تجردها عنها لفظا فغير مفيد كما في صورة الوقف في غير الاسماء
المتمكنة لانها تستعمل بحسب اوضاعها النوعية بناء على ثبوتها كما يقول به ولهذا يستقيم بها مفاد تلك الاوضاع وأما في الثالث فلان للخصم ان
يقول بان اسم الجنس مع تنوين التمكن موضوع للمهية من حيث هي وانه عند التجرد عنها وعن سائر اللواحق ليس موضوعا للمعنى بدليل عدم صحة الاستعمال كذلك فلا
يثبت ما قصده المجيب وبالجملة فالسؤال المذكور مما لا محيص للقائل المذكور عنه الا ان يمنع الوضع النوعي بالنسبة الى المنون بتنوين التمكن وهو بعيد جدا على
هذا القول كما لا يخفى ومع ذلك فلا يجديه الا الجواب الاخير او يتمسك بان الاوضاع النوعية اللاحقة لاسم الجنس مع اللواحق تتوقف على وضعه مجردا
وفيه ان كون تلك الاوضاع باسرها نوعية مما لا داعي اليه حتى يرتكب له هذا الوضع الذي لا يقع الاستعمال الصحيح على حسبه بل يمكن ان يجعل الكل شخصيا
ولا يبالي نوعية وأما على القول المختار فالسؤال المذكور واضح الاندفاع فان قولنا في رجل مثلا انه مجردا عن اللواحق اسم جنس وموضوع للمهية من حيث هي
ليس معناه انه يكون كذلك بشرط التجرد عن اللواحق بل معناه ان اللفظ المذكور بمجرده اي من غير اعتبار ضميمة معه موضوع للمهية من حيث هي وانه بهذا
الاعتبار يسمى اسم جنس وظاهر ان ذلك لا ينافي ان اللواحق اذ لا ريب ان اللفظ المجرد بهذا المعنى مما يصح استعماله فيتم ما ذكرناه من دعوى التبادر هذا
ثم ربما يقال من ان اسم الجنس مع اللواحق موضوع باوضاع نوعية بمعنى ان الواضع وضع وضعا اجماليا كل اسم جنس منونا للفرد منتشر ومعرفا باللام
للماهية الحاضرة في الذهن تارة وللمعهود تارة وللاستغراق اخرى ففيه مكان من الضعف فانا لا نفرق بين تركيب اسم الجنس مع حرف التعريف والتنكير
وتركيبه مع سائر الحروف ولعل منشأ الوهم اتصال هذه الادوات بمدخولها بحيث يعد عرفا كلمة واحدة ويدفعه ان ذلك لا يجدي في مقابلة التبادر
واتفاق كلمتهم على ان الادوات يفيد المعاني الزائدة على معاني مدخولها وقد التزم بها الفاضل المذكور في اللام حيث صرح بانها في اسم الجنس
للاشارة الى مدلول مدخولها فان ذلك يقتضي ان يكون لها وضعا بانفرادها ايضا وح فلا حاجة الى ما التزم به من الوضع النوعي وربما كان ذلك
مبنيا على ما زعمه جماعة من ان المركبات موضوعة بازاء معانيها التركيبية كما ان المفردات موضوعة بازاء معانيها الافرادية وانها حين الاستعمال
تستعمل في معانيها الافرادية والتركيبية بحسب الوضعين وقد بينا فساد ذلك في مقدمات الكتاب بما لا مزيد عليه بل التحقيق ان اسم الجنس المجرد عن
اللواحق موضوع للمهية من حيث هي بحكم التبادر كما مر وتلك اللواحق موضوعة باوضاع حرفية بازاء معان لاحقة لها كسائر الحروف فلفظ
رجل وانسان وحيوان وجسم وغيرها موضوع بازاء مهيات مخصوصة بوضع اسمي والتنوين الداخلة عليها موضوعة بازاء تقييدها بفرد لا بعينه
لا باعتبار كونه مفهوما مستقلا فيكون معنى اسميا بل باعتبار كونه آلة لملاحظة حال مدخولها كما هو الشان في وضع الحروف وكذا حرف اللام
موضوعة للاشارة لا باعتبار كونها ملحوظة لذاتها فيكون معنى اسميا كمدلول لفظ الاشارة بل باعتبار كونها مرآة لتعرف حال ما اشير بها اليه من
المهية المعينة لان الاشارة تقتضي ملاحظة المتعين بصفة تعينه وهذا هو التحقيق المطابق للقواعد الموافق لما يساعد عليه الذوق والتبادر
ولتفصيل المقام وتوضيح المرام ان لاسم الجنس في صحيح الاستعمال حالات احدها ان يتجرد عن جميع اللواحق كما اذا كان غير منصرف كحمراء وصفراء فاذا
قيل رأيت حمراء اريد ان لونه وقع على الفرد فان اريد بحمراء نفس الجنس واريد الفردية بمعونة الرؤية او غيرها كان حقيقة وان اريد الفرد
منه كان مجازا او مرهونا يظهر وجه ضعف اخر في السؤال المذكور الثاني ان يلحقه تنوين التمكن وهو يفيد تمامية الاسم فقط وهذا في
المعنى يرجع الى القسم السابق واغلب ما يكون كذلك اذا كان اسم الجنس محمولا كقولك هذا رجل فان الظ من مقام الحمل قصد الجنسية دون الفردية
لعدم استقامة اعتبارها مع التساوي ولزومها للحمل مع لخصية الموضوع فيلغو اعتبارها في المحمول وكذا اذا قيل جائني رجل لا امرأة في احد الوجهين
الثالث ان يلحقه تنوين التنكير ويسمى نكرة وقد يطلق النكرة على ما يتناول الاقسام الثلاثة ومدلولها فرد من الجنس لا بعينه بمعنى
غير معتبر
ان شيئا من الخصوصيات غير معتبر فيه على التعيين وان اعتبر فيه احدها لا على التعيين فيصح ان يجتمع مع كل تعين لان عدم التعيين معتبر فيه
فلا يجتمع مع تعين وبالجملة تقييد الحقيقة بكل واحد من الافراد غير متعين بل بحيث يصلح ان يقع بدل كل فرد فرد اخر فتقييد تقييد تردد
لا تعيين فالتقييد بالفرد المأخوذ في مدلوله ليس مفهوم التقييد باعتبار كونه آلة لملاحظة حال الجنس ومنه يظهر ان مدلول النكرة جزئي
مفهوم مرادا باعتبار كونه مذم
وليس بكلي كما سبق الى كثير من الاوهام فان الجنس المأخوذ باعتبار كونه مقيدا بفرد اي متحد معه جزئي لا غير ولا فرق فيما ذكرناه في تحقيق مدلول
النكرة بين ان يكون الفرد معينا عند المتكلم كما في جائني رجل او عند المخاطب كما في اي رجل اتاك او يكون غير معين عندهما كما في جئني برجل
التعيين الحاصل في المثالين الاولين زائد على مدلولها وخارج عنه ولهذا لو اريد بها معه كان مجازا ولا يتوهم ان اسم الجنس على هذا التقدير
مستعمل في الفرد بل مستعمل في نفس مفهومه اعني الجنس وان اطلق على الفرد لان التقييد بالفرد انما يستفاد من التنوين وتحقيق المقام وتوضيح المرام ان اطلاق
الكلي على الفرد يقع على وجهين احدهما ان يطلق عليه باعتبار تحقق الطبيعة الكلية التي هي مدلوله فيه كاطلاق الانسان على زيد باعتبار
كونه انسانا في قولك رأيت انسانا وهذا حقيقة قطعا لان اطلاق اللفظ على فرد مفهومه بهذا الاعتبار اطلاق له على نفس مفهومه على قياسه الاطلاق

في الفرض المذكور **الثاني** ان يطلق عليه من حيث الخصوصية وهذا مجاز لان اللفظ غير موضوع له كذلك وهذا كما لو اطلق انسان واريد به زيد
باعتبار خصوصيته والفرق بين الاطلاقين ان اللفظ في الاطلاق الاول مستعمل في الطبيعة من حيث هي لان اطلاقه على الفرد باعتبار ما حل فيه من الطبيعة
اطلاق له في الحقيقة على نفس تلك الطبيعة فيكون حقيقة اذ المقدر ان اللفظ موضوع بازائها وفي الاطلاق الثاني مستعمل في المركب من الطبيعة وقيد
الخصوصية او التقييد بها واللفظ غير موضوع بازائه بل بازاء جزئه فاستعماله فيه استعمال له في غير ما وضع له بعلاقة الجزئية والكلية فيكون مجازا
والمراد انها غير موضوع له باعتبار وضعه للطبيعة من حيث هي وانه مجاز باعتباره فلا ينافي كونه حقيقة فيه باعتبار وضع آخر كما لو كان اللفظ مشتركا
بين الكلي والفرد وكذا الحال في اطلاق المنون على فرد معين عند من يقول فانه قد يطلق ويراد به الماهية المقيدة بفرد معين على ان يكون التعيين مرادا
من غير لفظه فيكون حقيقة اذ لا يزيد مدلوله على الطبيعة المقيدة باحد افرادها وقد يراد ذلك من لفظه ولا بد التعيين من غيره وقد
يطلق ويراد التعيين من لفظه فيكون مجازا هذا التحقيق ما نص عليه جماعة من المحققين وهو بمكان من الظهور والوضوح **وقد زعم**
الفاضل المعاصر في توجيه كون اطلاقه حقيقة على الوجه الاول ان معنى رجل مثلا في ظرف التحليل شخص متصف بانه رجل فالنسبة التقييدية
المستفادة من المادة والتنوين تستلزم هذه النسبة الخبرية اعني النسبة في قولنا هو رجل بالحمل المتعارف فهو على حد الحمل حيث لا تجوز في شيء
من طرفيه والنسبة هذا محصل كلامه وهو بعيد بعده عن الانظار المستقيمة مما لا يعرف له وجه اذ لا حاجة الى تكلف ارجاعه الى الحمل كما عرفت
من توجيهنا مع انه ليس بين مدلول المادة ومدلول التنوين نسبة تقييدية كما يقتضيه ظ كلامه لان التنوين كما عرفت موضوع للتقييد بالفرد
باعتبار كونه آلة لتعرف احوال الطبيعة وهو بهذا الاعتبار معنى نسبتي يمتنع ان يحمل نسبته لان النسبة تستدعي تصور طرفيها بالاستقلال وهذا
ظ جدا وزعم في توجيه كونه مجازا في الوجه الثاني ان مدلول اللفظ ح فرد هو الكلي لا غير بدعوى ان الكلي والفرد حقيقة واحدة وموجود واحد
فيفيد حصر الكلي فيه فيلزم التجوز لان زيدا لا غير مثلا معنى مجازي للفظ رجل قال وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية
كان مجازا ثم قال فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا تستلزم دعوى انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل
اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص **والحاصل** ان اللفظ الموضوع للماهية لم يستعمل
فيها بل في الفرد مع قيد الخصوصية فيكون مجازا ولا يلزم منه افادة الحصر **واجاب عنه** بانه ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز ثم
افرد في بيانه كلاما حاصله ان الحقيقة عبارة عن الكلمة المستعملة فيما وضعت له استعمالا مستلزما في ظرف التحليل للحمل الذاتي كما لو علمنا
ان لفظ الاسد موضوع للحيوان ولم نعلم بعينه فاذا وصف لنا وميز وقيل هذا الاسد فهذا الحمل ذاتي والمجاز عبارة عن الكلمة المستعملة
في غير ما وضعت له بان يفيد ان هذا يعني المعنى الغير الموضوع لهذا يعني المعنى الموضوع له بالحمل الذاتي لا الحمل المتعارف فان استعمال نحو لفظ
واين اسدا يرمي مستعمل في الرجل الشجاع على دعوى انه الحيوان المفترس لان التشبيه يقع الا بينهما استلزاما للحمل الذاتي والرجل الشجاع
يعني لفظ الاسد المستعمل فيه في زيد استعمالا مستلزما للحمل المتعارف فهو مجاز بالاعتبار الاول وحقيقة بالاعتبار الثاني وكذا الكلام
في سائر انواع المجاز كاطلاق الغيث على النبات في مثل رعينا الغيث لان اطلاقه عليه مبني على ان دعوى النبات هو الغيث الحقيقي لا انه فرد من افراده
فيكون صدقه عليه بالحمل الذاتي نعم اطلاق الغيث بمعنى النبات على نبات مخصوص من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف فهو بهذا
الاعتبار حقيقة اذ المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي فظهر ان ما نصوا على مجازيته من استعمال العام في الخاص راجع الى ادعاء كون العام منحصرا في
الخاص بحيث يفيد الحمل الذاتي المعتبر في المجاز انتهى ملخص كلامه **اقول** والنظر فيه في مواضع الاول فيما بنى عليه من اعتبار الحمل الذاتي في حدي
الحقيقة والمجاز وهو غير واضح لانه ان اعتبر حمل الذاتي بين اللفظ والمعنى فواضح الفساد ضرورة انهما متباينان وان اعتبر بين المعنى المستعمل
فيه ونفسه فغير مفيد لظهور ان كل شيء يحمل على نفسه بهذا الحمل وان اعتبره بين المعنى المستعمل فيه والموضوع له فان اراد نفس هذا المفهوم
فغير سديد لان المفهوم لا يصدق عليه قطعا وان اراد به معروضه الملحوظ بهذا العنوان فهو مما لا حاجة الى اعتباره في جانب الحقيقة وغير مستقيم
على اطلاقه في جانب المجاز اما انه مما لا حاجة الى اعتباره في جانب الحقيقة فلانه يكفي في معرفتها العلم بانه يصدق على تمام المعنى المستعمل فيه
اعني ما اريد من اللفظ انه موضوع له اللفظ بالحمل المتعارف ولا اعتماد عليه اصلا كما لا يخفى واما انه لا يستقيم على اطلاقه في جانب المجاز فلان
مرجع ما بنى عليه امر المجاز الى دعوى كون معناه متحدا مع المعنى الحقيقي بحسب الحقيقة وهذا كما ترى انما يتجه في بعض انواع الاستعارة كما مر تحقيقه
في اوائل الكتاب **واما في المجاز** المرسل فمما لا يعقل له وجه اصلا لوضوح ان اطلاق الغيث على النبات ليس مبنيا على دعوى كون الغيث
الحقيقي هو النبات وكذا اطلاق القرية على اهلها ليس مبنيا على دعوى كونهم نفس القرية فان ركاكة الدعوى في الاول وقبحها في الثاني
مما لا يخفى على احد وقس عليه الكلام في سائر الانواع بل مبنى المجاز على وجود العلاقة بين المعنيين فمتى وجدنا اطلاق اللفظ الموضوع لاحدهما
على الآخر من غير حاجة الى دعوى ان احدهما هو الآخر ومرجع ذلك في الحقيقة الى تنزيل احد المعنيين منزلة الآخر في اختصاص اللفظ وافادة
اللفظ الموضوع بازائه له نظرا الى ما بينهما من المناسبة والعلاقة رخصة وضعية او طبيعية ولا يلزم من جواز تنزيل احدهما منزلة الآخر في
ارادته من لفظه دعوى العينية والاتحاد في الحقيقة نعم يتاتى الدعوى المذكورة في كثير من انواع الاستعارة بل اغلبها فانها مما يوجب مزيد حسنها

وبلاغتها كما مر لكن ليس المدار في جميع اقسام المجاز عليه بل الاستعارة **الثاني** فيما ذكره من ان اطلاق الاسد على الشجاع مجاز واطلاقه بمعنى الشجاع
على زيد حقيقة ومحصله ان للاستعمال المذكور ح اعتبارين حقيقة باحدهما ومجاز بالاخر وهذا في غاية السقوط والضعف لان الاستعمال
الواحد لا يتصف بالحقيقة والمجاز معا وان اراد ان هنا استعمالين ولو بالقوة فضعفه اظهر وايضا الاسد بمعنى الشجاع ليس موضوعا لزيد بخصوصه
ولا من حيث كونه شجاعا فلا يستقيم دعوى انه حقيقة فيه باعتباره **الثالث** فيما فسر به كلام القوم من قولهم اطلاق العام على الخاص باعتبار خصوصيته
مجاز حيث زعم انهم ارادوا به قصر مدلول العام على الخاص وهذا غريب يرد بفساد الدعوى في نفسها وعدم مساعدة كلامهم عليها اما انها فاسدة
في نفسها فلانا لا نسلم صحة استعمال رجل في قولك انت رجل في هذا المعنى بان يراد به من هو الرجل لا غير لبعده عن مظان الاستعمال وكانه قاس ذلك بمثل
زيد الرجل حيث يقصد به الحصر على سبيل المبالغة وهو قياس مع وضوح الفارق وتوضيح المقام ان اطلاق الكلي على الفرد وحمله عليه قد
يكون بقصر دلالته عليه وقد يكون بقصر مدلوله عليه فتارة من حيث المواد وتارة من حيث الوجود وحينا من حيث الماهية وهذا قد يكون
قصرا على ماهية الفرد وقد يكون قصرا على نفسه ومنشأ الوهم في ذلك عدم الفرق بين هذه الاقسام فان ما ذكره من افادة الحصر انما يتم على التقدير
الثالث والاخير فان قصر وجود المحمول على الموضوع او قصر ماهيته عليه يستلزم الحصر بيان ذلك انك قد تقول زيد الشجاع وتريد به مجرد
حصر وجود ماهية الشجاع في زيد وعدم تجاوزه الى غيره وقد تريد به ان لا ماهية لزيد سوى ماهية الشجاع والحمل على هذا التقدير بين متغايرين وقد
تزيد على ذلك فتدعي انه نفس ماهية الشجاع والحمل على هذا ذاتي ولا خفاء في وجه دلالة الاول على الحصر واما وجه دلالة الاخير عليه فلان
قضية كون زيد نفس ماهية الشجاع ان لا يكون غيره شجاعا لان الشيء لا يتجاوز عن نفسه **واما القسم الثاني** فلا دلالة له على الحصر فان كون
الكلي تمام ماهية الفرد لا يستلزم اختصاصه به والا لانحصر افراد كل نوع في فرد واحد ولا تجوز في القسم الاول من هذه الاقسام الثلثة مط
لان الكلي لم يطلق فيه الا على معنى الكلي ولا في القسمين الاخيرين ان كانت الدعوى متفرعة على الاستعمال كما هو الظ بان اطلق الشجاع على مفهومه
ثم ادعى انه نفس زيد او نفس ماهيته ووجهه ظ وان كان الاستعمال متفرعا على الدعوى بان يستعمل الشجاع في زيد او في ماهيته بعد دعوى انه
الشجاع فلا ريب في مجازيته لان الالفاظ على ما هو التحقيق موضوعة بازاء معانيها الواقعية لا الادعائية واما اطلاق الكلي على الفرد بقصر
مدلوله عليه من حيث الارادة والحكم فلا اشكال في كونه حقيقة حيث لم يستعمل الكلي ح الا في معنى الكلي اذ لم يرد كونه في ضمن الفرد من لفظه
والا لكان قصرا في دلالته بل من غيره **واما استعماله** بقصد دلالته عليه فلا ريب في كونه مجازا لكونه مستعملا في غير معناه الكلي ضمنه خصوصيته
ولا اشعار في شيء من هذين الاستعمالين بالحصر فظهر ان للكلي بالنسبة الى الفرد في اطلاقه عليه وحمله عليه بل محل البحث باعتبار الاطلاق او الحمل
اعتبارات خمسة يشتمل اثنان منها على افادة الحصر دون البواقي وهما الاخيران في محل البحث هو القسم الاول واما ان كلامهم لا يساعد عليها فلان توهم
بل محل البحث
اطلاق العام على الخاص باعتبار الخصوصية مجاز مما لا اشعار فيه بالمعنى المذكور بل صريح فيما ذكرناه وهو ان يطلق العام اعني الكلي ويراد به الخاص مع
قيد الخصوصية فان الخاص مشتمل على ماهية العام وخصوصية لاحقة لها فاذا اطلق على الخاص باعتبار تحقق ماهية العام فيه كان حقيقة لانه في
الحقيقة اطلاق له على ماهية العام لا غير كما عرفت وكونه في ضمن خصوصية مما اريد من غير لفظه وان اطلق واريد معها الخصوصية او التقييد بها كان
مجازا لان اللفظ غير موضوع للمركب **فان قلت** العام والخاص متحدان في الخارج وان تمايزا بحسب العقل فاطلاق لفظ العام على الخاص الخارجي سواء كان
باعتبار عمومه او خصوصه والمجموع لا يكون الا حقيقة قضاء للحكم العينية فلا يتم ما ذكرت من التفصيل **قلت** لفظ العام اعني الكلي موضوع للماهية
من حيث هي لا من حيث تحققها في الذهن ولا من حيث تحققها في الخارج كما هو التحقيق فاطلاقه على الماهية الخارجية على الحقيقة لا بد ان يكون
لا من حيث كونها خارجية بل من حيث هي وهي بهذا الاعتبار وان كانت عين كل خاص الا انها لا اختصاص لها بمعين فتخصيصها به في الاستعمال
يوجب ارادة ذلك منه مع الخصوصية واللفظ غير موضوع لها كذلك فيكون مجازا لا محالة **ثم اعلم** ان تنوين التنكير كما يأتي لافادة الوحدة النوعية
فيؤكد ح بنفي المثنى والمجموع بطريق نصوص الافراد الفردي نحو جاءني رجل لا رجلان ولا رجال كذلك يأتي لافادة الوحدة الجنسية بطريق نص
القلب او الافراد الجنسي فيؤكد بنفي الجنس الاخر نحو جاءني رجل لا امرأة كذا قيل والاظهر ان التنوين في المقامين لافادة التنكير اعني اخذ الماهية
مقيدة باحد تشخصاتها الفردية كما هو مفاده في سائر المواضع لكن الحكم المتعلق بمدخولها قد يعتبر تعلقه به لا بشرط اي من غير اعتبار
زائد عليه كما هو الظ من الاطلاق وح فلا ينافي تعلقه بفرد اخر ولا بنوع اخر ولهذا يصح ان يق جاءني رجل ورجل اخر وامرأة وقد يعتبر تعلقه
به بشرط لا وح فقد يؤخذ ذلك بالقياس الى نفس مدلول المدخول اعني الجنس فيدل على نفيه عن جنس اخر اعتبر الحصر بالقياس اليه نحو جاءني
رجل لا امرأة ويجوز ان يكون تنوينه للتمكن وقد يؤخذ بالقياس الى مدخوله منونا اعني الافراد فيدل على نفيه عن الزائد فنحو جاءني رجل
لا رجلان ولا رجال وقد يؤخذ بالقياس اليهما فيدل على نفيه عن جنس اخر وعن الزائد نحو جاءني رجل لا امرأة ولا رجلان **الرابع** ان اللام
لام التعريف وهي حرف وضعت للاشارة الى الحقيقة المتعينة باعتبار تعينها الجنسي والشخصي وانما احتيج الى اعتبار التعين لان الاشارة لا تقع
بدونه ويمكن القول بانها موضوعة لملاحظة مدلول مدخولها متعينا بالتعين الجنسي او الشخصي مجردا عن اعتبار الاشارة والاول اظهر و
مثلها ام في لغة ثم انها تأتي لامور **الاول** ان يشار بها الى الحقيقة المتعينة بالتعين الجنسي باعتبار تعينها الجنسي وينقسم الى اقسام ثلثة لان الحقيقة

الماخوذة بالاعتبار المذكور واما ان يجرد عن اعتبار تحققها في الفرد او يوخذ باعتبار تحققها فيه وعلى التقدير الاول اما ان يعتبر تحققها
في جميع الافراد او فرد لا بعينه فالاول هو المعرف بلام الجنس والحقيقة كما في قولك الرجل خير من المراة فان اللام في الرجل والمراة اشارة
الى الحقيقتين باعتبار تعينها الجنسي فكانه قيل هذه الحقيقة المتعينة خير من هذه الحقيقة المتعينة ومنه اللام الداخلة على المحدود كقولهم الانسان
حيوان ناطق فان التعريف لا يكون الا للمهية من حيث هي حيث ان الاشارة المستفادة من اللام تقتضي ملاحظة الحقيقة المشار اليها بتعينها الجنسي او
تعريف مدخولها وميزت مصحوبها عن المجرد عنها وان كان المعنى متعينا في نفسه على التقديرين بيان ذلك ان المعرفة عبارة عما دل وضعا على معين باعتبار
كونه معينا فاسم الجنس اذا تجرد عن اللام دل على معين لكن لا باعتبار كونه معينا ان لم يوضع لذلك وملاحظة التعيين غير اعتباره وملاحظته ولهذا
كانت نكرة واذا قرن بها دل على معين باعتبار كونه معينا فتكون معرفة وعلى قياسه علم الجنس كاسامة فانها موضوعة للمهية المعينة باعتبار
تعينها الجنسي او الذهني ولهذا بعد معرفة ويعامل معاملتها وبه يفرق بينه وبين اسم الجنس الموضوع للمهية المعينة لا باعتبار تعينها كاسد والفرق
بين علم الجنس والمعرف بلام الجنس الا ان التعريف في الاول ذاتي وملحوظ في وضع الكلمة وفي الثاني عارض وطار على الكلمة بضميمة امر خارج
وان الثاني يتضمن الاشارة الى الماهية بخلاف الاول وهذا على ما نراه من ان المعتبر في المعرف بلام الجنس وعلمه هو التعين الجنسي لكن المذكور
في كتب القوم وغيرهم ان المعتبر فيهما التعين الذهني حيث صرحوا بان اسدا يدل على الماهية الحاضرة في الذهن لكن لا باعتبار حضورها وتميزها
فيه ولفظ الاسد واسامة يدلان عليها باعتبار حضورها وتميزها فيه وهذا ايضا لا يخ من وجه الا ان الاول اسد واقرب الى الاعتبار والعرف
بين التعين الجنسي والتعين الذهني مما لا يكاد يخفى فان الاول مما يثبته العقل للمهية وان قطع النظر عن وجودها فيه والثاني لا يثبت الا بملاحظة
وجودها فيه فان قلت اذا كان كل من علم الجنس والمعرف بلامه عبارة عن الماهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها وتميزها فيه كما يقولون
لكان معنى اكرم الرجل اكرم الماهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها فيه ولكان معنى رايت اسامة رايت الماهية الحاضرة في الذهن باعتبار
حضورها فيه وظاهر ان الماهية باعتبار حضورها في الذهن مما لا يصلح لتعلق الاكرام والرؤية به وعلى قياسه سائر الموارد قلت يمكن
التفصي عنه بان ملاحظة الماهية باعتبار في اطلاق اللفظ عليها لا يوجب ان يكون الحكم عليها بذلك الاعتبار فيجوز ان يلاحظ الماهية
باعتبار حضورها في الذهن ويحكم عليها باعتبار اخر وفيه تعسف واعلم ان الغالب دخول لام الجنس على المفرد وقد يدخل على الجمع كما في قولهم
فلان يركب الخيل والمراد ركوبه على جنسها لكنه قليل لا يصار اليه الا بالقرينة ثم اعلم ان الخبر كثيرا ما يعرف بلام الجنس قصدا الى قصره على المبتدا
ولو على سبيل المبالغة كما في قولك زيد الاسد وانت الرجل وقد سبق تحقيق الكلام فيه وح يتحقق المعرف بلام الجنس قسم رابع وهو ان يشار
بلامه الى الجنس باعتبار تمام تحققه وتحصله في الخارج من غير اعتبار لكونه فردا او افرادا فان للماهية بهذا الاعتبار نوع تعين وتميز فيصح
الاشارة اليها بهذا اللحاظ واعلم ايضا ان المعرف بلام الجنس قد يحكم على مدلوله باعتبار تحققه في الخارج نحو النار حارة وقد يحكم عليه باعتبار
تحققه في الذهن نحو الحيوان جنس وقد يحكم عليه من حيث هو مجردا عن الاعتبارين نحو الانسان حيوان ناطق ويعبر عن هذا الاعتبار بمرتبة
التفرد وقد يحكم عليه بالاعتبارين نحو اللاشي ليس بموجود والثاني هو المعرف بلام الاستغراق الجنسي نحو الانسان لفي خسر والثالث هو
المعرف بلام العهد الذهني كما في ادخل السوق حيث لا عهد وليس مفاد اللام في هذين القسمين الا الاشارة الى الحقيقة باعتبار تعينها الجنسي
وانما يستفاد اعتبار كونها في ضمن جميع الافراد او بعضها من امر خارج كقرينة الاستثناء في الاول وتعلق ادخل به في الثاني وحينئذ فمفاد
المعهود الذهني بعد اعتبار القرينة فرد من الحقيقة لا بعينه كان بحكم النكرة وصح وصفه بها كما في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني بناء على
ان يسبني صفة للئيم نعم فرق بينه وبين النكرة من حيث ان الحقيقة في العهد الذهني ماخوذة باعتبار تعينها الجنسي او حضورها الذهني
لمكان اللام ولهذا قد تعامل معاملة المعارف وفي النكرة مجردة عن هذا الاعتبار ويظهر من بعض المعاصرين ان المعرف بلام العهد الذهني
مستعمل في فرد لا بعينه باعتبار معهودية الفرد وكونه جزئيا من جزئيات الماهية ومثل له بالمثال المذكور وقال انه لا يجوز فيه ارادة المهية من
حيث هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد بقرينة اسناد الدخول اليه ولا من حيث وجودها في ضمن فرد معين اذ المقدر عدم التعيين
فيتعين ارادة فرد منه لا بعينه وفيه نظر اما اولا فلان قرينة ادخل انما يقتضي ان يكون الامر بالدخول متعلقا بالمهية من حيث تحققها
في ضمن فرد ما اما كونه مرادا من اللفظ الدال عليها فلا بل يصار اليه لمجازيته من غير قرينة واما ثانيا فلان معهودية المهية لا توجب معهودية
فرد غير معين منها وان اعتبر من حيث كونه جزئيا من جزئياتها وانما الثابت معهودية المهية فقط وح فلا يصح ان يجعل اللام للاشارة الى الفرد
المراد نظرا الى تعيين المهية واما ثالثا فلانه يرى وجود الطبائع في الخارج ويقول بجواز تعلق الاحكام بها من حيث هي وح فليس في الدخول
على السوق دلالة على ارادة الفرد لجواز تعليقه على الماهية من حيث هي وانما يلزم الاعتبار المذكور عند من يمنع جواز تعلق الاحكام
بالطبايع من حيث هي كما هو المختار ثم التعريف بلام العهد الذهني كما يتحقق في المفرد وهو الغالب كذلك يتحقق في المثنى والمجموع ومثل للاخير
بقوله تع من النساء والولدان لا يستطيعون حيلة فان المراد بالجمع الافراد غير معلومة بقرينة الوصف بالنكرة فيكون اللام للاشارة الى
الطبيعة من حيث هي ويكون اعتبار تحققها في ضمن افراد غير معينة طاريا على اعتبار التعريف كما في تعريف المفرد بها لا سيما اذا اشتمل على

مفرد

مفرد من لفظه فان اداة الجمع ح يجوز ان تكون لاحقة للمعرف بلام الجنس لان اللام داخلة على المجموع وكذا الحال في تثنية علم الجنس وجمعه واعلم ان ما
قررناه من ان المعرف بلام العهد الذهني والاستغراق الجنسي راجع الى المعرف بلام الجنس هو المطابق لما قرره بعض المحققين كالتفتازاني وغيره
وخالف فيه بعض المعاصرين فمنع من رجوعهما اليه لان مدلول المعرف بلام الجنس الماهية المعراة عن ملاحظة الفرد فاستعماله في الفرد استعمال في غير
ما وضع له فانه وان لم يوضع بازاء الماهية بشرط التعري عن ملاحظة الفرد لكنه وضع لها في حال التعري والاوضاع توقيفية فلا رخصة في ارادة
غيرها معها ثم اختار كونه مجازا فيهما وفيه ما فيه فان المعرف بلام الجنس في القسمين غير مستعمل في الفرد كما ذكره في بيان المنع بل في الماهية المتعينة من حيث
تعينها واعتبارها من حيث وجودها في ضمن فرد غير معين او جميع الافراد مراد من غير لفظه كما صرح به اولا عند نقل مقالتهم فلا يكون مستعملا
الا في معناه وكونه موضوعا للماهية في حال التعري عن الفرد راجع الى كونه موضوعا لها لا بشرط التعري فلا ينافي اعتبار تقييدها بالفرد اذا اريد من
امر اخر ولولا ذلك لامتنع تركيب الالفاظ بحسب مدلولها الحقيقية **الثاني** ان يشار بها الى مدلول مدخولها المتعين بالتعيين العهدي باعتبار كونه
كذلك ففي المفرد يشار بها الى الحقيقة المتعينة كذلك وفي التثنية والجمع يشار بها الى الفردين المتعينين والافراد المتعينة كذلك ويسمى عهدا بالمعهود الخارجي
ثم هذا التعيين قد يكون حضوريا كما في قولك يا ايها الرجل فان اللام في الرجل اشارة الى الحقيقة المتعينة بالحضور باعتبار كونها كذلك وكذلك
نحو يا ايها الرجلان ويا ايها الرجال فان اللام فيهما للاشارة الى الفردين الحاضرين او الافراد الحاضرة باعتبار كونها كذلك وقد يكون ذكريا
كما في قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فان اللام في الرسول اشارة الى الحقيقة المتعينة بالذكر باعتبار كونها كذلك وكذا
جائني رجلان ورجال فاكرمت الرجلين والرجال وفيما نظم مما مر وقد يكون بغير ذلك كما في قولك جائني الرجل الذي كان معنا امس او الرجلان
الذين كانوا معنا امس وفيما ابهم على قياس ما سبق ثم لام العهد كما تاتي لتعيين الفرد والافراد كما مر كذلك قد تاتي لتعيين النوع كما اذا قلت اكرم
الفقير العدل وقد تاتي لتعيين المعنى كما اذا كان احد معاني اللفظ معهودا بينك وبين مخاطبك فتشير باللام اليه نحو جئني بالعين مشيرا بها الى احد معانيها
المعهودة هذا فقد ظهر مما ذكرناه هنا وفيما سبق ان المعرف بلام العهد الذهني والاستغراق يرجعان الى المعرف بلام الجنس وان افترقا عنه باشتمالهما
على اعتبار لا يشتمل هو عليه فان المعرف بلام العهد الذهني والاستغراق يرجعان الى المعرف الخارجي لا يرجع اليه وهذا هو المطابق لما نص عليه جماعة
من المحققين كالتفتازاني والمحقق الشريف لكن رجوع العهد الذهني الى المعرف بلام الجنس متعين لان اللام على ما عرفت موضوعة للاشارة
وهي تستدعي تعين الحقيقة التي اشير اليها وانما هي تتعين في العهد الذهني باعتبار الجنس دون الفرد لابهامه واما ارجاع الاستغراق الى المعرف بلام
الجنس فغير متعين لانه كما يجوز ان يشار الى الماهية الماخوذة بحسب تعينها الجنسي وتعتبر تحققها في ضمن جميع الافراد كذلك يجوز ان يشار اليها باعتبار
تحققها في ضمن جميع الافراد بدون اعتبار تعينها الجنسي لان للابهام نوع تعين لها كاف في صحة الاشارة اليها كما في الجمع المستغرق ثم ان المحقق
الشريف بين وجه خروج المعرف بلام العهد الخارجي عن المعرف بلام الجنس دون العهد الذهني بان معرفة الجنس غير كافية في تعيين شيء
من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى واورد عليه الفاضل المعاصر بالنقض بالاستغراق والعهد الذهني فان تعيين الجنس لا يكفي ايضا في
تعيين جميع الافراد او فرد بل لا بد من معرفة اخرى وفيه ما لا يخفى فان مقصود المحقق الشريف بالمعرفة التعيين المحصل للتعريف المعتبر في المعارف
لا العلم والدلالة كما هو مبنى الايراد وتوضيح ذلك ان اللام في العهد الذهني وفي الاستغراق في المفرد على البيان المعروف ليس الا لتعريف الجنس واما
كون الجنس مرادا من حيث تحققه في ضمن فرد ما او جميع الافراد فمستفاد من امر خارج كما نبهنا عليه بخلاف العهد الخارجي فان اللام فيه لتعيين الفرد
ولا يكفي فيه التعيين الفردي ولا يكفي فيه التعيين الجنسي فوجب ان يكون تعيينا اخر فاتضح التغاير بين التعيينين وبه يحصل التغاير بين القسمين
ثم استظهر المحقق الشريف ان يكون العهد الخارجي موضوعا بوضع اخر عام بازاء خصوصية كل معهود ويظهر ضعفه مما مر فان وضع اللام
للاشارة الى الجنس باعتبار التعين من التعينات اللاحقة له كاف في خصوص هذه الاقسام ولا حاجة الى الالتزام بتعدد الوضع هنا فظهر مما قررنا ان
الفرق بين العهد الذهني والخارجي من وجهين **الاول** ان الحقيقة في العهد الذهني بفرد غير معين وفي العهد الخارجي مقيدة بفرد معين **الثاني**
ان تقييد الحقيقة بالفرد في العهد الذهني انما يعتبر بعد اخذها متعينة ومتميزة بالاشارة لا تقع الى غير معين وفي العهد الخارجي يعتبر قبله
لصحة الاشارة الى الحقيقة المقيدة بخصوصية معينة **الثالث** ان يشار بها الى جميع افراد الحقيقة ويسمى بلام الاستغراق كما في قولك اكرم العلماء حيث
لا عهد فان اللام فيه للاشارة الى ما دل عليه لفظ العلماء من مجموع الافراد كما سبق وانت اذا احطت خبرا بما حققناه في المقام تبين عندك ان اللام
موضوعة بالوضع الحرفي لمعنى وحداني وهي الاشارة الى مدلول مدخولها وان الاقسام المذكورة ناشئة من نفس التعيين المعتبر في صحة الاشارة
اليها واتضح لديك بطلان القول بان اللام مشتركة بين هذه المعاني بالاشتراك اللفظي او المعنوي او حقيقة في البعض ومجاز في البعض كما ذهب الى كل بعض وعلم
ان اللام لا يجامع التنوين الشرعية ان تنوين التنكير يقتضي تقييد مدلول مدخولها باحد مصاديقه ماخوذا باعتبار عدم تعينه للمخاطب حال
الاطلاق فينافي التعيين واما عدم مجامعتها التنوين التمكن فلكونها على صورة التنكير او لمنع الواضع واما عدم مجامعتها مع الاضافة فلان مقتضى
الاضافة تعيين مدلول المضاف بنسبته الى ما اضيف اليه في الجملة فلا يصح اعتباره في المنكر لكونه ماخوذا بشرط عدم اعتبار التعيين حال الاطلاق
مطلقا ولا ينافيه جواز تعيينه بالوصف لتاخر اعتباره عن حال الاطلاق مع ان مفاد الوصف مجرد التقييد دون التعيين وان كان قد يستلزمه ولا

الذان كانا او الرجال م

مقيدة

انما الاشارة م

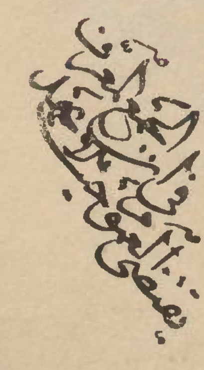
التعيين حال الاطلاق م

بلام اعتبارها في المعرف لتعينه بدون الاضافة وحينئذ لا منافاة كلية بينهما فقد دخل في الجمع بينهما في بعض الموارد كما قرر في محله ثم ههنا مباحث
جليلة سيرد عليك تحقيقها مفصلا **وينبغي التنبيه على امور الاول** المتداول المعروف في موارد استعمال اسم الجنس من منكره ومعرفه باقسامه
ان يطلق ويراد به الجنس من حيث هو ويراد الخصوصية حيثما تكون مرادة من غير لفظه ولو بقرينة حالية واطلاقه على الفرد من حيث الخصوصية بالمعنى الذي
جعلناه مجازا وان جاز بالنظر الى وجود العلاقة لكن لم يثبت وقوعه في مقام لان القرائن المتداولة التي تدل على ارادة الجنس باعتبار الفرد لا تدل
على ارادة ذلك من لفظ الجنس بل انما هي كاشفة عن حصول تلك الارادة وظاهره انه لا يصار الى حمل اللفظ على معناه المجازي ما لم يقم قرينة موجبة لذلك
وعلى هذا القياس صيغة الامر على ما اخترنا من انها موضوعة للطلب المطلق المشترك بين الايجاب والندب فانها لم تقع مستعملة فيما هو المعهود من موارده
الا في مجرد الطلب وانما يفهم الايجاب والندب من الشواهد الخارجية فيسقط ما قيل عليه من لزوم التجوز فيها في اغلب موارد استعمالها نظرا الى انها تستعمل
غالبا في مقام الايجاب او الندب وذلك لانه انما يلزم التجوز فيها لو اريد منها الايجاب او الندب وقد عرفت ان الامر على خلافه **الثاني** قد ذكرنا
ان المراد باسم الجنس الماهية من حيث هي وبمعرفة الماهية لا من حيث هي بل من حيث تعين جنسي او شخصي لاحق لها فربما يرى ان بينهما منافاة لان
ارادة الماهية من حيث هي ينافي ارادتها لا من حيث هي **ووجه الدفع** ان هناك ارادتين ارادة من لفظ الجنس وارادة من غيره فارادة الماهية
من حيث هي اي من غير اعتبار امر زائد عليها انما هي بالنسبة الى لفظ الجنس بمعنى انه لا يراد منه ما يزيد على الماهية وارادتها لا من حيث هي بمعنى ارادتها
مع اعتبار امر زائد عليها من كونها في ضمن فرد معين ونحوه انما هي بالنسبة الى ما الحقه من اللام اذ يستفاد منها الاعتبار اللاحق للجنس وكذا الكلام
في سائر اللواحق فلا منافاة **الثالث** الفرق بين الاطلاق والاستعمال ان الاستعمال يطلق على ما هو مقصود من اللفظ لذاته بخصوصيته والاطلاق
يستعمل في الاعم من ذلك ولهذا يقال اطلاق الكلي على الفرد على قسمين ولا يقال استعماله فيه الا تسامحا فالنسبة بينهما عموم مطلق **وربما توهم**
بعضهم ان الاطلاق يختص بما لا يكون مقصودا لذاته فيتباينان وهو بعيد جدا والاظهر انهما مترادفان ومتساويان وان كان الغالب استعمالهما
على النهج المذكور **الرابع** يفترق اسم الجنس عن الجنس على ما اخترناه افتراق الاسم عن المسمى وعن المعرف باللام وعلمه لفظا بالتنكير والتعريف ومعنى بعدم
اعتبار تعين الجنس فيه دونه ويتفاوتان في ان التعريف في المعرف عارضي بدخول اداته وفي علمه اصلي معتبر في وضع الكلمة وقد مر الاشارة الى
وافتراق هذه الاقسام عن العهد باقسامه وعن الاستغراق وافتراق بعضها عن بعض ظاهر مما مر ويفترق الجمع عن اسم الجمع من حيث ان الجمع يدل على الماهية
بمادته وعلى وصف الجمعية بهيئته واداته ان كان مصححا او مطلقا بناء على ثبوت الوضع لمادة المكسر واسم الجمع يدل عليهما بجوهره ولم يكن له مفرد
من لفظه كقوم ونساء او كان له لكن لم يعتبر في وضعه كصحب وركب بدليل ان الجمعية يفهم منها من نفس اللفظ دون الهيئة لكونها هيئة المفردات وما
الفرق بينه وبين الجمع المكسر على ما نختاره فيه من وحدة الوضع كما في المشتق فيمكن كون وضع الجمع نوعيا بخلاف اسمه وقد يفرق بان الجمع دال
على مجموع الاحاد وهو وهم وافتراقهما عن الجنس واسمه واضح والجنس والكلي الطبيعي متساويان وهو ظاهر **وقد زعم** بعض المعاصرين ان بينهما عموما مطلقا
وعلله بان كل جنس لا يكون كليا طبيعيا لان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا هذا لفظه وهو كما ترى يدل على
ان مورد التفارق في نفس الكلي **اقول** ان اراد بنفس الكلي نفس مفهومه كما هو الظاهر من كلامه فنقول فساده ظاهر لان مفهوم الكلي كلي طبيعي قطعا لانه
معروض للكلي المنطقي حيث يصلح للصدق على جزئيات مفهوم ككلية الانسان وكلية الحيوان وغير ذلك والكلي الطبيعي كما يكون امرا حقيقيا كذلك
يكون امرا اعتباريا والشيء كما يجوز ان يتصف بمفهوم نقيضه كالسلب المطلق فانه يتصف بالثبوت الذهني وما نحن فيه كمفهوم الجزئي فانه يتصف
بمفهوم الكلي كذلك يجوز ان يتصف بمفهوم نفسه كمفهوم الكلي والوجود والشيء والموجود والواحد ونحو ذلك لا يقال فيلزم ان يكون الشيء نوعا
من نفسه **لانا نقول** الاعمية بحسب الصدق لاتصافه بها وبحسب الحقيقة غير لازمة وان اراد ان معروض الكلي المنطقي باعتبار كونه كليا منطقيا
اي باعتبار صدقه على كثيرين جنس وليس بذلك الاعتبار كليا طبيعيا بل باعتبار كونه صالحا لان يتصف بالكلية المنطقية اذا وجد في الذهن
وهو بهذا الاعتبار جنس فهذا مع بعده عن ظاهر كلامه مدفوع بانه ان اراد الماهية المقيدة بذلك الاعتبار فلا ريب في صدقه عليها وان ارادها
مع القيد فلا نسلم ان الماهية بهذا الاعتبار تسمى جنسا **الخامس** جعل الفاضل المعاصر المعرف باللام المستعمل في العهد الذهني حقيقة
باعتبار وضع المدخول مجازا باعتبار وضع المعرف ورد على من جعل المعرف حقيقة فيه وعده من باب اطلاق الكلي على الفرد لا من حيث
الخصوصية بان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد واطلاقه على الفرد خروج عن معناه الحقيقي فان
اخذ الماهية معراة عن ملاحظة الافراد وان لم يستلزم ملاحظة عدمها في الافراد حتى ينافي تحققها في الافراد لكنه ينافي اعتبار وجودها
فيها وبانه لا مدخل للام في دلالة لفظ الكلي على فرده فيلزم الغاء اللام وبانه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما اذ لا وجود له وانما الكلي
موجود في ضمن فرد معين وبان المعرف موضوع للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد ولم يثبت رخصة استعماله في حال ملاحظتها ثم اورد
على نفسه بان ذلك يتجه بالنسبة الى المدخول ايضا **واجاب** بان ما ذكره من كونه حقيقة في الفرد انما هو باعتبار الحمل دون الاطلاق
وهو غير منصور في العهد الذهني لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما اذ فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وانما الموجود مصداقا
ونقض عن النقض باطلاق النكرة كرجل في جئني برجل بانها موضوعة بالوضع النوعي من حيث التركيب مع التنوين بازاء فرد ما وهو فرد

افاده بعض الاعاظم دام ظله

كلي فيكون طلبه طلبا للكلي لا للفرد ولا للكلي في ضمن الفرد حتى انه لو اريد به في المثال المذكور ذلك اعني الطبيعة الموجودة في ضمن الفرد كان مجازا لعدم وجودها بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل واما رجل في نحو جاء رجل فحقيقة سواء اريد به النكرة او الجنس لانه اطلق على الطبيعة الموجودة ثم تعجب من القوم حيث اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس مع انه اولى بالدخول قال ولعلهم توهموا انه لما اطلق هنا واريد به الفرد بخصوصه فهو مجاز ثم افسد هذا الوهم بان لا دخل لذلك في معنى ارادة الخصوصية فان المشار اليه في قولنا هذا الرجل هو الماهية الموجودة في الفرد لان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا وزعم ان من جعل العهد الذهني من اقسام المعرف بلام الجنس قد نظر الى ان الاحكام المتعلقة بالطبايع التي هي مدلول المعرف بها منها ما يتعلق بالماهية من حيث هي من غير حاجة الى ملاحظة الافراد اصلا كالحسن والقبح والحل والحرمة ونحو ذلك ومنها ما يتعلق بالماهية اصالة ويدل على التعلق بالافراد تبعا كقولنا اشتر اللحم فانه يدل على طلب طبيعة اللحم اصالة وعلى طلب الاتيان بفرد ما تبعا كما مر في المقدمة فظن في القسم الثاني ان هذا المعنى التبعي مدلول اللفظ مع انه ليس كذلك بل لازم لمدلوله هذا محصل كلامه وملخص مرامه وفيه ما لا يخفى فان المعرف بلام العهد الذهني مستعمل في الجنس الماخوذ باعتبار تعينه الجنسي او الذهني فهو مستعمل في معناه الحقيقي واعتبار تقييده باحد الافراد على البدلية مراد من دلالة خارجة من لفظه كتعلق الدخول به في قولك ادخل السوق فلا ينافي كونه حقيقة وهذا معنى قولهم انه من باب اطلاق الكلي على الفرد لا من حيث الخصوصية ولا يقدح كون المعرف بلام الجنس معناه الماهية المعينة المعراة عن ملاحظة الافراد فان المراد كونها معراة عن ملاحظة الافراد على ان تكون الافراد مرادة من لفظها فلا ينافي ملاحظة الافراد بدلالة خارجية والا لبطلت الحقايق عند طريان التركيب عليها ومن هنا يظهر ضعف قوله بان المعرف موضوع للماهية الخ ولا يلزم الغاء اللام اذ لم يكن لها مدخل في دلالة الكلي على الفرد اذ ليس الغرض من الاتيان بها الدلالة على ذلك بل على اخذ الجنس من حيث كونه متعينا ومتميزا والتقسيم ناظر الى انضمام الاعتبارات الخارجية الى المقسم فان ارادة الالغاء بالنسبة الى تلك الاعتبارات بمعنى عدم دلالتها عليها فلا محذور ومعنى وجود الكلي في ضمن فرد ما وجوده في ضمن كل فرد اعتبر تقييده به على البدلية والتردد وبعبارة اخرى المراد وجوده بوجود الكلي المقيد باحد افراده على البدلية وهذا المعنى مما لا غبار عليه ولو جعلنا فرد ما كليا فلا ريب في اشتماله على مفهوم الكلي وزيادة اعتبارية كالفرد المعين فحيثما يوجد فرد ما يوجد الكلي في ضمنه فمعنى وجوده في ضمنه وجوده في ضمنه عنده ولما الايراد الذي اورده على نفسه فواضح الورود ولا يختص بالمدخول بل يجري في جميع الحقايق كما نبهنا عليه واما الجواب بعنه فغير متضح المقصود والظاهر انه يريد بالحمل حمل مدلول مدخول اللام بحسب وضعه الافرادي على مدلول المعرف بحسب وضعه التركيبي وهو كما ترى لانه ان اراد ان بينهما حملا بحسب مفاد اللفظ فواضح السقوط وان اراد امكان اعتبار الحمل بينهما فهو مع خلوه عن الجدوى مما لا يساعد كلامه السابق عليه فان المفهوم منه كون الاطلاق حقيقة لا كون الحمل حقيقة ومع ذلك ينافيه قوله وهو غير منصوص في العهد الذهني لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما لان معنى العهد الذهني على مذهبه بعض فرد ما من الطبيعة غاية الامر انه يجعله مجازا فيه وهو لا يصحح الحمل عليه حقيقة كما يقتضيه سياقه ثم انكاره لصحة حمل الطبيعة على فرد ما مما لا ينبغي اليه لان فرد ما اذا كان متحدا مع الطبيعة في الخارج جاز حملها عليه باعتباره ويدل على ذلك صحة قولك حيثما يكون عالما وقوله فان فرد ما لا وجود له في الخارج ان اراد انه لا وجود له خارجا عن الافراد المعينة فغير مفيد اذ لا يعتبر ذلك في صحة الحمل وان اراد انه لا وجود له اصلا فان اراد بفرد ما احد الافراد لا بشرط التعيين ففساده لوجوده بوجود الافراد المعينة والمعنى الماخوذ لا بشرط يجامع كل شرط وان اراد بشرط عدم التعيين فهو ليس بالمعنى المبحوث عنه واما الترجيح بين لفظ النكرة من اثبات وضع نوعي لها فمما لا اصل له كما نبهنا عليه واما ابطاله لكونها بمعنى الكلي الموجود في ضمن الفرد بانه لا وجود له فيه بالفعل فغير سديد اذ لا يعتبر في اطلاق اللفظ حقيقة وجود معناه في الخارج حال الاطلاق والا لكان المقصود بالامر المستعمل على وجه الحقيقة تحصيل الحاصل بل لا وجود في غير حال الاطلاق كما اذا لم يتفق صدور الفعل من المامور مع ان الرجل في المثال الذي ذكره موجود حال الاطلاق غاية الامر انه لم يعتبر تعينه وهو لا ينافي وجوده مع التعين واما اخراج القوم للعهد الخارجي عن المعرف بلام الجنس فوجهه واضح مما قررنا فان مدلول المعرف بلام العهد الخارجي هو الجنس باعتبار تعينه الخارجي وهو يغاير مدلول المعرف بلام الجنس لان مدلوله الجنس باعتبار تعينه الذهني او الجنسي واما ادخال المعهود الذهني فيه فوجهه ظاهر مما بينا ثم قد تبين مما قررنا ان المعهود الخارجي يستعمل في الفرد المعين حقيقة وان خصوصية الفرد مرادة من قرينة الاشارة لا من لفظ الجنس وان ما ادعاه من ان استعمال الكلي في الخاص يقتضي الحصر مما لا وجه له كما مر سابقا ثم ما زعمه من ان الحسن والقبح والحل والحرمة تتعلق بالطبايع من حيث هي فقد عرفت فساده في بعض مباحث النهي بما لا مزيد عليه وكذا ما زعمه من ان الامر بالطبيعة يستلزم الامر بافرادها من باب المقدمة فقد بينا فساده في بحث المقدمة مع انه لو تم فانما يتم في الطبيعة المامور بها دون ما تعلقت به كما هو محل البحث

فصل الجمع المعرف يقتضي العموم حيث لا عهد على المحققين خلافا للجبائي ولا خلاف فيه بين اصحابنا على ما حكاه بعضهم وكانهم لم يعتدوا بخلاف السيد او اراد نفي الخلاف عنده من قال بانه للعموم لفظا بخصه او بان السيد لا ينكر انه دال على العموم لغة ولو بالنظر الى ظهور اللفظ فيه وان لم يختص عنده به بحسب الوضع لكن يابى عنه ما اورده في الاحتجاج على ثبات نقل الشرع في الفاظ واراد بالجمع المعرف ما ورد



منه في الشريعة لئلا يخرج المسألة عن مسائل الفن واراد بالاقتضاء الاقتضاء في الجملة ولو بحسب الشرع وهذا اقرب المحامل كما لا يخفى وكيف كان فالمسألة
واضحة بعد ملاحظة العرف واللغة واثر الشك فيها هين فلا ينبغي ان يلتفت اليه ثم ههنا مباحث لا بد من التنبيه عليها **الاول** افادة الجمع المعرف
للعموم ليس لكون اللام فيه موضوعة للعموم كما سبق اليه وهم اكثر من القاصرين ولا لكون المركب من الجمع والاداة موضوعا بوضع نوعي لذلك كما توهمه بعض
المعاصرين بل لعدم تعين شيء من مراتب الجمع عند الاطلاق بحيث يصلح لان يشار اليه البادي السامع سوى الجميع فيتعين للارادة بيان ذلك ان مدلول الجمع عبارة
عما فوق الفردين لان دائرة المتحقق بمفرده وهو اسم الجنس المجرد موضوعة بوضع حرفي لملاحظة مدلول ما لحقت به متحدا مع ما زاد على الفردين ومن جملة
ان اللام موضوعة للاشارة الى ما يتعين من مدلول مدخولها فهي في الجمع للاشارة الى الافراد المتعينة فحيثما يكون هناك ما يقتضي تعين جملة من
الافراد كعهد او وصف وشبهه كانت الاشارة راجعة اليها والا تعين الحمل على الجميع لانه المتعين عند السامع بخلاف ما دونه من المراتب حتى
اقل الجمع لتردده عنده بين كل جملة فلا يصلح لرجوع الاشارة اليه وقريب من ذلك الوجه في افادة الموصول للعموم حيث لا عهد مع انها حقيقة في الخصوص
عند العهد نحو زيد الذي اكرم اباك وذلك لانها موضوعة لمعانيها المتعينة بصلاتها من حيث كونها متعينة بها مع تضمن بعضها للاشارة ايضا
كالذي والتي واولى ولولا ذلك لما كانت معارف وتتعين معانيها بتوصلاتها ولا ريب ان معانيها انما تتعين بصلاتها اذا كانت معهودة باعتبارها او
اخذت من حيث حلولها في جميع الافراد المقيدة بها حيث لا عهد يوجب المصير الى الاول يتعين الثاني فهي في المعنى اما بمنزلة المعرف بلام العهد او المعرف
بلام الاستغراق ولا فرق فيما ذكرناه بين مفرد الموصول ومثناه ومجموعه كذا لا فرق في ذلك بين ان يكون الجمع موضوعا للماهية المقيدة باحد
المراتب كما هو المختار وبين ان يكون موضوعا بالوضع العام الخصوصي لكل مرتبة من المراتب كما هو ابعد الوجوه في الجمع اذ لا تعين لغير الجميع على التقديرين
كما بينا واما نحو قولهم فلان يركب الخيل حيث لا يقصد به الا الركوب على جنسها من غير اعتبار لكونه فيما فوق الاثنين فيبنى على المسامحة في التعليق
حيث علق الفعل المتعلق بالبعض على الكل على حد قرئت الكتاب ولبست الثوب او على استعمال الجمع في مدلول اسم جنسه بالغاء وصف الجمعية مجازا واما
ما بقي من معنى الجمع فيه باق على معناه وان الاشارة فيه راجعة الى جنس الافراد لا اليها فان اريد بجنس الافراد جنس مفهومها اعني به ما يدل عليه لان الفرد الملحوظ
في الجمع معنى حرفي لا يصلح للاشارة اليه وان اريد به جنس معروضها اعني مدلول المفرد فقد يشكل بان الجنس في مدلول الجمع ماخوذ باعتباره
في ضمن الافراد فان اشير اليه بهذا الاعتبار كانت الاشارة الى الافراد لا الى الجنس وحده كما هو المقصود وان اشير اليه مجردا عن الاعتبار المذكور
فهو بهذا الاعتبار ليس بمدلول الجمع فلا يصلح لان يشار اليه باللام لانها تختص بالاشارة الى مدلول مدخولها نعم اذا كان الجمع ماخوذا عن مفرد
معرف بلام الجنس صح ما ذكر فيه فيكون بمنزلة العهد الذهني في المفرد كما سبق اليه الاشارة لكن لا يستقيم اعتباره في المثال المذكور اذ لا مفرد
له بل ولا فيما له مفرد لم يسلم بناؤه فيه كالجمع المكسر اذ التحقيق فيه انه موضوع لما زاد على الفردين من مدلول مفرده بوضع وحدي نوعي او شخصي
كالمشتق على ما سبق تحقيقه ولا سبيل الى اعتبار الاشارة الى جزء المعنى اعني الجنس فيجري فيما لا مفرد له ايضا لعدم مساعدة الاعتبار عليه ولا الى
القول باعتبار الواضع اخذه من المفرد المعرف ايضا فيكون كجمع علم الجنس في المعنى لاستلزامه صيرورة اللام جزءا من الجمع وهو معلوم البطلان ايضا
في المقام الى عدم تعلق القصد بالركوب على الثلاثة او ما زاد في موارد اطلاقه غالبا ولا يذهب عليك ان تطرق هذا الاحتمال المذكور
حيث يصح لا ينافي ما قررنا من ظهور الجمع المعرف في الاستغراق للوجه السابق لبعد الاحتمال المذكور فان الظ دخول اللام على المجموع بعد دخول
اداته على المعرف لان اتصالها بالكلمة اقوى من اتصال اللام بها **الثاني** اذا وقع الجمع المعرف في سياق النفي كما في قول القائل والله لا اتزوج الثيبات
ولا ازور الفساق كان المفهوم منه السلب الكلي ولهذا يحنث اذا تزوج ثيبة او زار فاسقا فان حملنا الجمع ح على العموم كما هو قضية اطلاقهم هناك
اشكل الامر في وجه افادته للسلب الكلي هنا فان سلب العموم لا يستلزم الا السلب الجزئي كما في قوله ما كل ما يتمنى المرء يدركه وان حملناه على الجنس على
حد قولهم فلان يركب الخيل واستظهرناه منه ذلك حيثما يقع في سياق النفي اندفع الاشكال المذكور لان نفي الجنس يقتضي نفي جميع الافراد لكنه ينافي
اطلاقهم القول بان الجمع المعرف يقتضي العموم حيث لا عهد من غير تخصيص له بسياق الاثبات اللهم الا ان يؤول ذلك بالدلالة بالقرينة حيث يلزم في المثال
ونظائره من عراء الكلام عن الفائدة لو حمل على العموم وثبوتها فيما لا يلزم ذلك فيه لو سلم استظهارا بمعونة العرف وكلامهم مبني على تقدير التجرد
عن القرينة وما بحكمها والتحقيق ان يبنى على الوجه الاول ويجاب بان السلب المتعلق بالعام يعتبر تعلقه به تارة من حيث الوصف اعني العموم ولحوقه
من حيث الموصوف اعني الافراد فان اخذ باعتبار الاول كما يتعين في العام المسور بكل كان مفاده سلب العموم الذي هو في قوة السلب الجزئي لان رفع
العموم لا يقتضي الا رفع بعض الافراد وان اخذ بالاعتبار الثاني كما يتعين في الجمع المعرف والمضاف والموصول كان مفاده السلب الكلي لتعلق السلب
بنفس الافراد لانها معناها وكذا الفعل المنفي يعتبر تارة اسناده الى العام او تعليقه به قبل اعتبار النفي فيه وذلك بان يعتبر ورود النفي على الفعل
المسند او المعلق بالعام فلا يقتضي النفي ح الا نفيه عن البعض ويعتبر اخرى نفيه قبل اعتبار الاسناد او التعليق بان يسند المنفي الى كل فرد او
يعلق به فيقتضي ح عموم السلب فمن قبيل الاول قولك ما اكلت كل رمانة بل بعضها حيث نفيت الاكل المتعلق بكل فرد فلا يقتضي الا سلبه عن
البعض فلا ينافي اثباته للبعض ومن قبيل الثاني قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور فان المنفي فيه لم يتعلق بحب كل فرد بل الحب المنفي تعلق
بكل فرد ولهذا كان مفاده عموم السلب فيكون الجمع المحلى في سياق النفي للعموم لا في عمومية السلب المتعلق به بمعونة العرف وفي سياق هذا مزيد تحقيق

ان شاء الله

انشاء الله تعالى **الثالث قال** بعض المعاصرين قضية الاصل ان يكون الجمع المحلى باللام لاستغراق الجماعات دون الآحاد لان مدلول الجمع جنس الجماعات فاذا عرف باللام واريد منه الاستغراق كان استغراقه لجميع ما يصدق عليه مدخوله من الجماعات فيكون على قياس المفرد حيث ان استغراقه عبارة عن تناوله لما يصدق عليه مدخوله من الافراد الا ان الاتفاق والتبادر اخرجاه عن ذلك الى العموم الافرادي فيلغى معنى الجمع منه والظاهر ان معنى الاسم قد هجر وان الهيئة التركيبية موضوعة لذلك بوضع مستقل هذا ملخص مرامه على ما يستفاد من تضاعيف كلامه وقد اقتفى في ذلك اثر جماعة ممن تقدموا عليه **اقول** وفساده ظاهر مما تلونا عليك في تحقيق معنى اللام **ولنا في** تحقيق الاستغراق في الجمع المعرف وان شئت مزيد بيان للمرام وزيادة توضيح للمقام فنقول ان ما يساعد عليه التحقيق ويرشد اليه التدبر بالنظر الدقيق ان اللام موضوعة بوضع حرفي للاشارة الى مدلول مدخولها اعني الجنس من غير فرق بين المفرد والمثنى والمجموع الا ان المفرد لما كان مدلوله الجنس من غير اعتبار قيد كان صالحا لان يؤخذ بهذا الاعتبار ويشار اليه باللام وان يؤخذ باعتبار تحققه في ضمن جميع الافراد او بعض معين منها ويشار اليه بها على ما سبق تفصيله ومدلول الجمع على ما عرفت هو الجنس باعتبار تحققه فيما زاد على المفردين فاللام فيه للاشارة الى الجنس المأخوذ بهذا الاعتبار وحيث ان الجنس المأخوذ بالاعتبار المذكور يعين الافراد صح ما ذكرناه سابقا من ان اللام في الجمع للاشارة الى الافراد واما افادته للاستغراق فمبنى على ما عرفته من ان الاشارة تستدعي تعين المشار اليه عند المتكلم عقلا وعند المخاطب وضعا او ظهورا اطلاقيا وعند عدم القرينة لا يكون شيء من مراتب الجمع متعينا عند السامع الا الجميع فاشارة المتكلم دليل على ارادة ما هو المتعين عند السامع اعني الجميع دون غيره ومن هذا التحقيق يظهر انه لا فرق بين استغراق المفرد المعرف وبين استغراق الجمع المعرف معنى حيث ان اللام فيهما للاشارة الى الجنس المأخوذ باعتبار تحققه في ضمن جميع الافراد وكون الجنس مأخوذا في الاول في اظهر وجهيه باعتبار تعينه الجنسي وفي الثاني باعتبار تعينه الافرادي لا يوجب الفرق بين الاستغراقين وانما يوجب الفرق بين المعنيين وكذا كون الاستغراق في الاول افراديا وفي الثاني صالحا له ولغيره لا يوجب الفرق بينهما في نفس الاستغراق بل في كيفيته وان افترقا لفظا من حيث ان الجمع يدل على كون الجنس ملحوظا في ضمن الافراد بواسطة جزئه وهو الاداة وليس في المفرد ما يدل على ذلك وانما يستفاد اعتبار المتكلم اياه من امر خارج ومن هذا البيان يظهر فساد ما زعمه من ان حمل العموم في الجمع على العموم الافرادي يوجب انسلاخ معنى الجمعية وابطالها كيف ولو صح ما ذكره لصح اطلاق الجمع على الواحد والاثنين كصحة اطلاقه على ما زاد اذ المانع من ذلك قبل دخول اللام انما هو معنى الجمعية المعتبرة في مدلول الصيغة وقد بطلت ولم يحدث بعده مانع اخر وهو مما لا يلتزم به احد **وعن المحقق** الشريف ان الجمع لما دل على الجنس مع الجمعية فلو اجرى حالة الاستغراق على قياس المفرد كان معناه كل جماعة فيلزم التكرار في مفهومه لان الثلاثة مثلا احد الجماعات فيندرج فيها بنفسها وجزء من الاربعة فاذا دخلت المجموع فيندرج في ضمن كل مرتبة وكل سائر الجماعات فيكون مدلوله تكرارا محضا فالحق ان الائمة يفسرون الجمع المستغرق تارة بكل واحد واحد وهو الغالب فيكون كالمفرد في الاستغراق ثم كانه قد بطل منه معنى الجمعية فصار للجنسية وتارة بالمجموع من حيث المجموع كما في قولك للرجال عندي درهم حيث حكموا بانه اقرار بدرهم واحد للكل هذا ملخص كلامه وضعفه ظاهر اذ غاية ما يلزم من اعتبار عموم الجمع بحسب الجماعات ان يكون قول القائل اكرم العلماء بمنزلة قوله اكرم كل جماعة منهم او اكرم كل علماء فكما لا تكرار في الثاني بحكم العرف واللغة فكذا ما هو بمنزلته وتحقيقه ان التكرار انما يلزم هناك على تقدير الحمل على ما يقتضيه اللفظ بحسب اصل الوضع لكن لا يتعلق القصد به في الاستعمال كل بل بما عدا صورة التكرار ويلغي صورة التكرار لما يقترن به عدم الفائدة في اعتبارها او لغير ذلك ثم ما توهمه من ان تفسيرهم للجمع المعرف بمعنى كل فرد يوجب سلخ معنى الجمعية منه مردود بما عرفت انفا بما لا مزيد عليه **وبقي الكلام** في ان عموم الجمع المعرف مجموعي او افرادي فنقول الذي يقتضيه الاصل هو الاول لان مدلول الجمع مجموع الآحاد لا كل واحد واحد وليس مفاد اللام الداخلة عليه الا الاشارة الى تلك الافراد والظاهر من تعلق حكم وتنسبه بما يدل على المجموع تعلقه به من حيث المجموع فقول القائل جئني بالعلماء بمنزلة قوله جئني بهذه الجملة فقولهم في الصورة المذكورة انه اقرار للكل بدرهم واحد جار على الاصل هذا اذا لم ينصب قرينة على اعتبار تعلق الحكم بالمجموع من حيث الاحاد وان نصبت عليه قرينة كما هو المستفاد غالبا من الحكم المعلق به كان للعموم الافرادي وامثلته كثيرة **فصل اختلفوا في ان المفرد المعرف هل يفيد العموم** عند عدم العهد اولا فذهب الى كل فريق والظاهر ان حكم المثنى المعرف حكم المفرد في ذلك فيمكن ان يفسر المفرد هنا بما يقابل المجموع فيتناوله احتج الاولون بوجهين **الاول** جواز وصفه بالجمع على ما حكاه بعضهم من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وهذا ضعيف لان الاستعمال المذكور شاذ نادر لاختصاص البعض بنقله في خصوص المورد فيمكن القدح في صحته وثبوته ولو سلم فهو مقصور على مورد السماع فلا يثبت المقصود في غيره ومع ذلك فهو ارادة بالقرينة فلا يثبت عند عدمها على انه معارض باستعمالهم له في الجنس في مثل قولهم الرجل خير من المرأة وهو مطرد في المحدود والتمسك باحد الاستعمالين ليس باولى من التمسك بالاخر **واجيب ايضا** بالمنع من دلالته على العموم لان مدلول اللام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد **واعترض عليه** الفاضل المعاصر بتعاليقه على صاحب المعالم بانه مبنى على ان لا يكون عموم الجمع افراديا كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق وضعفه ظاهر لان مدلول المفرد المعرف على تقدير افادته للعموم كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد على ما مر بيانه لا كل فرد فيمتنع ان يوصف احدهما بالاخر ولا ينافي ذلك ما قررناه من ان عموم الجمع في الغالب افرادي لا مجموعي لان ذلك بحسب تعلق الحكم بمدلوله لا باعتبار نفس مدلوله والوصف انما يكون باعتبار نفس المدلول لا باعتبار تعلق الحكم به وهذا واضح **نعم يبقى الكلام** في تعلق الجواب المذكور بمنع الدلالة

فيمكن تنزيله على منع صغرى الدليل من جواز وصفه بالجمع فيرجع الى المنع من صحة ما تمسك به عليه من المثالين ومنع ثبوته او اطراده لما مر من المنافرة
او بمنع كبراه من كون الموصوف بالجمع عاما افراديا بل مجموعيا لما مر وهو غير موضع النزاع **الثاني** صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي
خسر الا الذين امنوا **واجاب عنه** بعضهم بانه مجاز لعدم الاطراد **واورد** عليه بعض المتاخرين بانه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم في
بعض الموارد حقيقة كيف وقد دلت اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا نظر فيه خلاف بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته
على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد سائر صيغ العموم وهذا شانها ومن البين ان هذه الحجة بعد وقوع الاستثناء منه في الاية
لا ينهض باثبات ذلك بل انما يثبت المعنى الذي لا نزاع فيه هذا كلامه **ونحن نقول** قد عرفت مما حققنا سابقا ان مفاد اللام في المفرد وغيره ليس الا الاشارة
الى مدلول مدخولها ماخوذا بتعين لاحق له فمفادها في المفرد الاشارة الى الحقيقة التي يدل عليها لفظه بتعينها الجنسي او الشخصي ومفادها في الجمع
الاشارة الى الافراد المتعينة ولو بتعهد وشبهه **فمن زعم** ان اللام مستعملة في شيء من موارده في الاستغراق فقد اخطأ نعم هي تفيد الاستغراق في الجمع لا
بمعنى انها تستعمل فيه في الاستغراق بل بمعنى انها تخصصه لاستغراق جميع الاحاد عند عدم ما يقتضي تعيين ما دونه لما سبق ذكره واما في المفرد فهي
ظاهرة في الاشارة الى الحقيقة من حيث تعينها الجنسي حيث لا يكون تعين عهدي **نعم** قد يوخذ الحقيقة المشار اليها بالاعتبار الاول باعتبار
تحققها في جميع الافراد لا بدلالة اللام او المعرف بها عليه اذ ليس مدلولهما كما عرفت الا الاشارة والحقيقة بل بدلالة امر اخر عليه كقرينة الاستثناء
في الاية ونحوها فيفيد العموم بمعونته بل كما يوخذ الحقيقة المشار اليها باللام المدلول عليها بلفظ معرف باعتبار تحققها في جميع الافراد
ويدل عليه بامر خارج كذلك يوخذ الحقيقة المجردة عن الاشارة المدلول عليها بلفظ منكر بالاعتبار المذكور ويدل عليه بامر خارج كما في قوله
تعالى علمت نفس ما احضرت وقولهم تمرة خير من جرادة فلا فرق في استفادة الاستغراق من المفرد بين معرفة ومنكرة فكما ان المفيد له في الثاني غير لفظه
فكذا في الاول وبهذا يسقط ما ذكره التفتازاني من ان النكرة قد تستعمل في العموم مجازا دون سائر المثالين وغيرهما **وكذلك لانا لا نسلم** انها مستعملة
في تلك الموارد ونظايرها في غير معناها الاصلي اذ القرينة التي تدل على اعتبار العموم فيها لا تدل على كونه مقصودا من لفظها والتجوز انما يلزم على
تقديره كما مر هذا ويجوز ان يجعل اللام في المفرد ايضا للاشارة الى الحقيقة المتعينة من حيث تحققها في ضمن جميع افرادها كاسم الاشارة الذي يعلم
خلافا لما منعه حيث ادعى ان الاستغراق من حيث ان تعين الجنس من حيث وجوده في ضمن جميع افراده تعين ضعيف لشوبه بنوع من الابهام فلا يعتبر في
الاشارة اليه **فظهر** مما حققنا بطلان كل من الاستدلال والجواب لابتناء الكلام فيهما على جعله المورد مورد النزاع وبطلانه مما لا يكاد يخفى
اذ كون المفرد المعرف حقيقة في الجنس والعهد مما لا ارتياب فيه لاحد وكلماتهم مصرحة به فكيف يعقل وقوع النزاع في اختصاصه بالاستغراق
بل الذي ينبغي ان يجعل محلا للنزاع بحيث يوافق كلمات القوم ولا ينافي ما حققنا هو ان المفرد المعرف اذا استعمل مجردا عما يعينه للعهد مع عدم
صلوح الحكم للتعلق بالجنس من حيث هو فهل الظاهر تعلق القصد بمدلوله باعتبار تحققه في جميع الافراد او لا فمن قال بالاول قال بلزومه بعين
الاستغراق ومن قال بالثاني نفى ذلك والمراد بالافادة الافادة ولو بواسطة الاطلاق توسعا **احتج الاخرون** ايضا بوجهين **الاول**
عدم تبادر العموم منه عند الاطلاق **الثاني** انه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا وفيهما ان الحجتين كما ترى انما تثبتان
بظاهرهما كون المفرد المعرف مجازا في العموم اذا استعمل فيه او كونه غير لازم لمعناه عند الاطلاق وهما مما لا ريب فيه لكن قد يستدل بهما من قال
بالاشتراك بين الاستغراق وبين غيره وحمل كلام الاخرين ممن وافقه على نفي العموم عليه وهو غير واضح **نعم** يمكن تاويل الدليل الاول
بان المراد عدم تبادر العموم منه على التعيين فلا يكون حقيقة فيه على التعيين لكن يشكل تنزيل الدليل الثاني لان عدم الاطراد
لو صلح دليلا فانما يصلح دليلا على المجازية لا على الاشتراك الا ان يريد عدم اطراده بالنسبة الى كل ما يصلح له المفرد حقيقة وفيه تعسف المعرف
تنبيه قد عرفت ان مدلول المفرد المعرف هو الحقيقة الملحوظة باعتبار تعين لاحق لها فمدلوله في غير العهد هي الحقيقة الملحوظة باعتبار
تعينها الجنسي وح فاذا تعلق بها ما يصلح لان يكون لاحقا لها من حيث هي فلا اشكال وهذا الاستعمال مطرد في موارد الحدود التي هي
من قبيل التصورات وفي غيرها شاذ ولهذا تسمع المنطقيين يقولون لا عبرة بالقضايا الطبيعية في العلوم والا كان تعلق الحكم بها قرينة على
اعتبارها من حيث الفرد وهذا مطرد في الاحكام الشرعية فان تعلقها بالطبايع من حيث هي غير معقول فان الحقيقة من حيث هي مجردة عن اعتبار
الوجود والعدم مما لا يصح تعلق الارادة او الكراهة بها وتعلقها بها باعتبار الوجود تعلق بها باعتبار الفرد لان الحقيقة بهذا الاعتبار لا تكون
الا جزئية ولا نعني بالفرد الا ذلك ولا يتوهم ان هذا ينافي القول بان الاوامر تتعلق بالطبايع دون الافراد لان المراد هناك ان ما يتعلق به صيغة
الامر ولا ريب ان ما يفيده الصيغة انما هو طلب الايجاد وهو انما يتعلق بالطبيعة من حيث هي لانها مدلول المادة التي وردت عليها الهيئة عندهم دون
الفرد وان كانت الطبيعة بالقياس الى الطلب جزئية لانه انما يتعلق بها باعتبار وجودها الخارجي وهي بهذا الاعتبار شخصية لا محالة وقد تقدم الكلام
على هذا مرارا واذا حققت ذلك في الاحكام التكليفية فقس عليه الحال في الاحكام الوضعية فان شرطية الحقيقة من حيث هي او سببيتها او مانعيتها
او صحتها او بطلانها غير معقولة بل كل ذلك انما يلحق المهية باعتبار تحققها في الخارج ومما حققنا يظهر فساد ما زعمه بعض المعاصرين حيث فرق
بان الطبايع انما تصير متعلقة للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهري بل الطبايع بنفسها تصير متعلقة للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح قال

دعاية

وغاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه ان ما نقول ان تعلقها بها لا بشرط شيء لا بشرط ان لا يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها ثم
قال ولا فرق بين تعلق الامر به او تعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها هذا كلامه ونحن نقول من الامور الواضحة الجلية التي لا يكاد يعتريها شك
او يخفى على اوائل العقول ان مطالب العقلاء بل وغيرهم لا تتعلق بالطبايع الا باعتبار وجودها او عدمها وتعلقها بها من حيث هي ممتنع حتى
لو قيل قول القائل لا اريد ماهية الشراء مثلا من حيث وجودها وعدمها بل اريدها من حيث هي واكلفك بها كلام لم يتلقه احد في كونه سفها
وهذيانا ومع ذلك لا يتبين كونه امرا او نهيا لان ارادة الماهية من حيث هي قدر مشترك بينهما حيث انها مرادة في الامر باعتبار الوجود وفي
النهي باعتبار العدم فاذا تجردت عن الاعتبارين بقيت مرددة بينهما وانت عند التامل والتحقيق تجد ان من اجاز ذلك فقد شبه على نفسه او لبس امر
وجدانه عليه لسبق ذهنه ببعض الشبهات فاخذ الماهية المطلوبة باحد الاعتبارين وزعم انها مجردة عنهما وقد مر التنبيه على ذلك في مباحث
النهي وكذا الحسن والقبح بالمعنى الذي يستتبع الاحكام واما الحسن بمعنى كمال الماهية والحقيقة والقبح بمعنى نقصها فيجوز ان يلحق الماهية من حيث هي
والنبوة نظر قولهم الرجل خير من المرأة فان وجه الخيرية كمال حقيقته بالنسبة الى حقيقتها ونقصان حقيقتها بالنسبة الى حقيقته وكذا الحال في مقام
الاستعمال بالنسبة الى الطبايع التي تقع قيود المطلوب او لتعلق الحكم ولو بواسطة او وسائط كما في ادخل السوق وان امكن عدم اعتباره
نعم يستثنى من ذلك ما يقع منها قيدا للوجود او نحوه من غير واسطة كما في اوجد الاكرام فان المراد بها ح نفس الطبيعة وقد مر التنبيه
على ذلك سابقا واذا تبين لك ما حققنا ان الحقيقة متى تعلق بها حكم شرعي او ما يكون بمنزلته لزم اعتبارها من حيث الفرد والوجود فنقول
اذا كان الحكم مما يصح تعلقه بالحقيقة باعتبار فرد ما بحيث لا يكون في الحمل عليه ما ينافي مقتضى المقام حمل عليه لان امتناع تعلق الحكم به
بالحقيقة من حيث هي انما يقتضي اخذها باعتبار فرد ما اذا لم يكن هناك ما يوجب اعتبار ما يزيد عليه فتعين الاقتصار عليه كما في قولك اعط
الفقير درهما او جئني بالرجل حيث لا عهد وان كان في اخذ الحقيقة باعتبار فرد لا بعينه ما ينافي قضية المقام كلزوم الاجمال حيث لا
يكون هناك شاهد على التعيين كالعهد وشبهه تعين اخذها باعتبار جميع الافراد كما في قوله تع واحل الله البيع فان الحمل على حلية فرد ما منه مبهم
غير معقول لان المبهم لا وجود له فيمتنع قيام الصفة الوجودية وان كانت اعتبارية به وحمله على فرد معين عندنا ترجيح من غير مرجح وعلى
معين في الواقع يوجب الاجمال المنافي لمقتضى الحال حيث انه سيق في مقام البيان وعلى فرد لا بعينه على البدلية مخالف لاطلاق الكلام على ما هو
المفروض في المقام فانه يرجع ذلك الى اشتراط صحة كل واحد بعدم حصول الاخر وليس في اللفظ ما يدل عليه فيتعين التعميم وقد يصار الى
التعميم نظرا الى كونه انسب بقضية المقام واوفق بما سيق له الكلام من اظهار الامتنان والانعام ومنه قوله ع خلق الله الماء طهورا الحديث
وهذه الحكمة كما توجد في المفرد المعرف فيوجب حمله على العموم كذلك توجد في النكرة فيوجب حملها عليه ومنه قوله تع فانزلنا من السماء ماء طهورا
فان التنوين فيه اما للتمكن والمراد بالماء الجنس باعتبار تحققه في جميع الافراد بقرينة ما ذكرناه او للتنكير والمقام يفيد مفاد لفظ كل فكانه
قيل كل ماء والفرق بين الحكمين ان الثانية تقتضي التعميم بحسب الافراد التي يتحقق فيها الامتنان والاولى تقتضي ذلك بحسب الافراد المتساوية في تعلق
الحكم بها دون المرجوحة والى هذا ينظر ما تعارف بينهم من حمل المطلق على الافراد المتعارفة اي المتعارفة بحسب مقام الحكم وتحقيقه ان تعلق الحكم بالحقيقة
حيث يتعذر تعلقه بها من حيث هي يقتضي اخذها باعتبار تحققها في ضمن فرد ما فيعم كل فرد لا يرجح الغير في ذلك الحكم عليه فاذا تحقق رجحان
للبعض لكونه اوفق بالحكم المذكور من غيره بحيث يوجب في مفاهم العرف صرف المراد اليه عند الاطلاق تعين الحمل عليه وهذا مما يختلف
باختلاف المقام والاحوال فلفظ العبد في مثل قول القائل وكلتك في شراء العبد ينصرف الى العبد الصحيح السليم دون المريض والمعيب فالاطلاق في مقتضى
المقام يقوم مقام التصريح بالقيد بخلاف ما لو نذر ان يعتق عبدا فان الصحيح وغيره في ذلك سواء فالفرد الصحيح السليم هو الراجح المتعارف في مقام
التوكيل في الشراء دون مقام النذر وكذا الحال في مثل قولك اشتر لي عبدا او نذر ان يعتق عبدا مع ان النكرة موضوعة للفرد لا بعينه ومما
حققنا يتضح لك فساد ما زعمه بعض المعاصرين في المقام من ان انصراف المطلق الى الافراد الشايعة لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية
في ذلك اللفظ مع هجر معناه اللغوي او مع بقائه واشتهار المعنى العرفي او على صيرورته فيها مجازا مشهورا فيرجح على الحقيقة المرجوحة
ثم اورد على الاول باستبعاد وقوعه وعلى الثاني بانه لا مدخل للشهرة في تعيين احد معاني المشترك وعلى الثالث بمعارضة الشهرة لاصالة
الحقيقة ثم عين لحوق الحكم للافراد الشايعة لتحقق ارادتها على تقدير ارادة كل من المعنيين على تقدير النقدين الاخيرين بخلاف غيرها
ولا يخفى ان منع كون الشهرة قرينة على تعيين احد معاني المشترك مع كونه مكابرة مناف لما ذكره في الاخير من معارضتها لاصالة الحقيقة وكون الافراد
الشايعة محققة الارادة لا يصلح الا لاثبات الحكم الظاهري في مقام العمل ومقصود القوم من دعوى انصراف المطلق الى الافراد الشايعة تعيين
المراد كما اوضحنا وجهه ومع ذلك ففساد الاحتمالات المذكورة ظ اذ ليس شيء منها من انصراف المطلق الى الافراد الشايعة بتعيين المراد كما لاسيما
الاول ان لفظ العبد في مثال التوكيل غير منقول الى الفرد الصحيح السليم والا لفهم ذلك منه في مثال النذر ايضا ولكان قولك اشتر لي عبدا صحيحا
كان او مريضا سليما كان او معيبا مجازا وهو معلوم الخلاف واحتمال ان يكون موضوعا عند الاطلاق في مثل مقام التوكيل لخصوص الصحيح
السليم مما لا يكاد يخفى فساده بعد التامل في كيفية الدلالة ومنشاها والا لامكن سد باب المجاز بفتح هذا الباب فيتوجه موضوع لمعنى المجازي

عند احتفافه بالقرينة فلا يتحقق مجاز اصلا بل التحقيق انه ليس مستعملا الا في معناه والتقييد بالصحيح لتسليم ما يفهم من قرينة الاطلاق لا من نفس اللفظ

في الجمع المضاف

فصل الجمع المضاف ظاهر في العموم كمعرفه باللام وهذا مما اختاره بعد ملاحظة موارد اطلاقه

وانما الاشكال في منشاء هذا الظهور ولعل السر في ذلك كون الاضافة بحسب الاصل مقتضية لان يكون المراد بالمضاف الشيء المعهود عند المخاطب بالاضافة باعتبار كونه معهودا لعنده بها لانها موضوعة لنسبة المضاف الى ما اضيف اليه باعتبار كونه متعينا عند المخاطب بتلك النسبة والى هذا اشار بعض محققي النحاة حيث قال التعريف الاضافة باعتبار العهد فلا نقول جائني غلام زيد الا لغلام معهود بينك وبين المخاطب قال نجم الائمة هذا اصل وضع الاضافة لكنه قد يقال جائني غلام زيد من غير اشارة الى معين كالمعرف باللام وهو خلاف وضع الاضافة لكنه كثير في الكلام وح لا يكون قرينة توجب تعيين البعض بتعيين الحمل على الجميع لتعينه عند المخاطب بخلاف ما دونه من المراتب لترديده بين الجملة كما عرفت في المبحث المتقدم هذا اذا كان الجمع مضافا الى المعرف كعلماء البلد ورجال الدار واما اذا كان مضافا الى النكرة كرجال دار وعلماء بلد فيحتاج الى مزيد توجيه وذلك بان يقال اضافة الجمع الى النكرة لما توجب التعيين لتعيين من حيث ما اضيف اليه نظرا الى ابهامها بهذا الاعتبار وان اوجب التخصيص فلو لم يعتبر المضاف اعني الجمع ح باعتبار الجميع بل باعتبار بعض غير معين ازداد فيه الابهام المنافي لوضع الاضافة ولو اعتبر من حيث المجموع قل نظرا الى كون الابهام فيه ح من حيث ما اضيف اليه فقط وهو اقرب بالنسبة الى اصلها فيكون بحكم اقرب المجازات في وجوب الحمل عليه عند تعذر الحقيقة **واما المفرد المضاف فالحق** انه لا يفيد العموم بنفسه مط كما يظهر بالتصفح في موارد استعماله لا يقال يمكن التمسك في اثبات عمومه بالبيان المتقدم في الجمع وتوجيهه ان يقال ليس المراد بالمضاف الطبيعة من حيث هي لما مر بل من حيث الفرد فحيث لا قرينة على ارادة البعض يتعين الحمل على الجميع لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح والخروج عما يقتضيه اصل الاضافة **لانا نقول** الظ من تعريف المفرد بالاضافة عند عدم العهد تعريفه باعتبار الجنس او التمييز في الذهن فمعنى غلام زيد هذه الطبيعة الخاصة من الغلام فلا يجري فيه الوجه المذكور **والفرق** بينه وبين الجمع ان مدلول الجمع الافراد ولا تعيين لشيء من مراتبها لدى السامع عند عدم العهد الا الجميع بخلاف المفرد فان مدلوله الماهية والجنس ويمكن اعتبار التعيين فيه بحسب مدلوله الجنسي وحضوره الذهني كما في المفرد المعرف باللام او النفي كما في المقام او الشخصي كما في العهد ولا اشكال في باستلزام تعريف المضاف الى المنكر لان التعيين بالمنكر لا يفيد كمال التعيين المعتبر في التعريف وان افاد التخصيص **واعلم** ان بعض الاصوليين صرح في بعض مباحث الامر بان المصدر المضاف يفيد العموم واثبت به عموم الامر في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره واستشهد عليه بصحة الاستثناء منه في الاية **والحق** ان المصدر المضاف كغيره من المفردات المضافة مما لا اشعار له بالعموم بنفسه فان قولنا اعجبني ضرب زيد عمرا لا دلالة له على العموم كل ضرب صدر منه واما الامر في الاية فهو مفيد للعموم لا لما ذكره بل لوقوعه سببا لما هو في معنى النهي كما مر التنبيه عليه في محله

في الجمع المنكر

فصل الاكثر على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم وقيل بل يفيده وعن الشيخ انه يفيده نظرا الى الحكمة

ولا فرق في موضع النزاع بين انواع الجمع ولا بين المنون منه وغيره **نعم ينبغي** ان يراد به ما عدا المضاف لما مر من افادته العموم والحق عندي ما ذهب اليه الاكثرون **لنا** ان الجمع بحكم التبادر موضوع للماهية الملحوظة باعتبار كونها متحدة مع ما زاد على الفردين والماهية الملحوظة بهذا الاعتبار صالحة للصدق على كل جملة من الافراد حتى الجميع فاذا دخل عليه التنوين وهي ظاهرة في النكارة التي مفادها مصداق من مصاديق ما دخلت عليه لا بعينه كان مدلوله احد تلك المصاديق لا على التعيين فيتردد بين الجميع وما دونه من المراتب مما فوق الاثنين فلا يختص بالجميع والظ ان لا نزاع في صلوحه للجميع على البدلية وان كان منونا قال العلامة التفتازاني لا نزاع في ان الجمع المنكر صالح للجميع من حيث انه احد الافراد الموضوع له للقطع بان جميع الرجال رجال على الحقيقة وانما النزاع في كونه ظاهرا في العموم على حد ساير الصيغ هذا ثم عندي على صلوح الجمع المنون لجميع الافراد وعلى لحوق التنكير به اشكالان ينبغي التعرض لهما ولدفعهما تنقيحا للمرام وتحقيقا للمقام **الاول** ان قضيته كون اداة الجمع حرفا وكون الحروف باسرها موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة على ما تحقق في اوائل الكتاب ان يكون مدلول الجمع خصوص مرتبة من المراتب التي فوق الاثنين دون القدر المشترك بينهما الا انه كلي فينافي وضع الحروف فلحوق التنوين به يوجب ظهوره في النكارة على حسب مصاديق المرتبة التي استعمل فيها الجمع وظاهر ان هذا لا يتحقق في حق الجميع اذ لا تعدد في مصاديقه **الثاني** ان التنكير لا يخ اما ان يكون لاحقا لما عرضت عليه وصف الجمعية او لنفس الوصف والاول يوجب التدافع بين مفاد التنوين الدالة على الوحدة الفردية ومفاد الجمعية الدالة على التعدد **والثاني** فظ لما سبق التنبيه عليه من ان الجمعية المفهومة من الجمع معنى الى وانها غير ملحوظة لنفسها بل للملاحظة حال ما تعلقت به فلا يصح ان تدل عليها اخر او ما بحكمه بالاتفاق ومعاني الحروف مما يمتنع وصفها بوصفها وتقييدها بقيد لان كلا من الوصف والتقييد في قوة الحكم يستدعي كون الموصوف والمقيد متصورا لنفسه ملحوظا في ذاته والى هذا ينظر ما يقال من عدم جواز دخول الحرف على الحرف اذ ليس المراد دخوله عليه لفظا لان جوازه من الامور الجلية التي لا يعتريها وصمة الانكار بل المراد دخوله عليه معنى على حد دخوله على الاسم والفعل ووجهه ان الحروف حيث كانت موضوعة لمعان التي ملحوظ بها احوال ما دخلت عليه وارتبطت به فلا جرم كان مدخولها معنى مستقلا بالذات ملحوظا في نفسها فان ما يلاحظ لغيره يستدعي كون الغير ملحوظا لنفسه جدا للضرورة والسر فيه ان وجود معنى الحرف في الذهن وجود عرضي فيمتنع قيامه بمثله

لزوم

للزوم قيام المخبر بالمعنى وهو محج وتعلقه بشي عبارة عن قيام الحافظة به فلا يتعلق بمثله واما ما اشتهر بين علماء الميزان في بيان الفرق بين الموجبة
المعدولة والسالبة المحصلة من ان السلب في المعدولة متعلق بالمحمول وفي السالبة بالنسبة فتسامح لان السلب لا يتعلق بالنسبة لما عرفت بل التحقيق
انهما مشتركان في كون حرف السلب فيهما متعلقا بالمحمول وانما الفرق ان تعلق السلب في المعدولة متقدم على اعتبار النسبة في المحمول اعني اخذ المحمول
وفي السالبة متاخر عنه فالنفي يتعلق في السالبة بالمحمول المنتسب ويتعلق النسبة في المعدولة بالمحمول المنفي هذا وينبغي تنزيل كلامهم هنا نظرا المثبت
عليه ووجه دفع الاول ان كون الجمع موضوعا للقدر المشترك بين المراتب لا ينافي كون اداته موضوعة بوضع الحروف وذلك لان معنى كون الوضع
عاما والموضوع له خاصا ان الواضع لاحظ معنى كليا ووضع اللفظ بازاء ذلك المعنى منضما الى احدى خصوصيات افراده كما في اسماء الاشارة و
الضمائر او خصوصيات ما جعل ذلك المعنى له لملاحظة حاله كما في الحروف باسرها فان من مثلا موضوعة لمفهوم الابتداء الملحوظة به حال ما دخلت
عليه وارتبطت به حتى انه لو تعدى ذلك المعنى في مدخولها كان للقدر المشترك بين الكل الا انها لخصوص كل فرد من افراد الابتداء للقطع بان المفهوم منها موضوعة م
في قولك سرت من البصرة او سر من البصرة انما هو خصوص ابتداء وهو ما لوحظ به حال السير مقيسا الى البصرة لا خصوص فرد منه هذا اذا اعتبر معبد أ
خصوصيته المفهوم مجردا عما يعتريه من اللحاظ والا فلا ريب في كونه جزئيا حقيقيا لهذا الاعتبار كما سبق تحقيقه وح فكون اداة الجمع موضوعة للقدر
المشترك بين المراتب لا ينافي كون وضعها حرفيا مع ان الاشكال المذكور وارد على تقدير كونها موضوعة لخصوصية كل رتبة من المراتب ايضا لانه
ايضا كلي وان كان اخص من الاول وينبغي تنزيل كلامهم عليه ووجه دفع الثاني ان النكارة ليست لاحقة لوصف الجمعية ولا الموضوع فيها المجرد عن
اعتبارها اعني مدلول المفرد من الماهية من حيث هي بل لاحقة لتمام مدلول الجمع اعني الماهية الماخوذة باعتبار تحققها فيما زاد على الفردين
ولا ريب ان الماهية الماخوذة بهذا الاعتبار صالحة للكل كصلوحها للبعض فاعتبار التنكير فيها يوجب تردده بين ما يصلح له من المصاديق من
غير اختصاص له ببعض دون بعض نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك صورة وهي ما اذا وقع الجمع المنكر في مقام الاخبار كقولك جاءني رجال من اهل الدار فان
الظاهر منه عدم مجي الجميع عند العلم به والا لكان المناسب تعريفه فيتعين الاول حيث يتعين عدم الثاني هذا تحقيق المقام على ما ساعد
عليه النظر الجلي والتحقيق ان الجمع المصحح مشتمل غالبا على مادة موضوعة للجنس وعلى هيئة او اداة موضوعة بوضع حرفي لملاحظة الجنس اعني مدلول
المفرد مقيدا بمصداق من مصاديق ما فوق الاثنين لا على التعيين فيكون تقييده بكل مصداق تقييدا ترديديا بمعنى ان تقييده بكل مصداق
على وجه يصلح لتقييده بمصداق اخر على البدلية ومثله الجمع المكسر وما لا مفرد له من لفظه الا انهما موضوعان لهذا المعنى بوضع واحد
كما في المشتق فحكم الجمع حكم المفرد المنون والمثنى في ان مدلوله لا يتم الا بعد اخذ الجنس مقيدا بالتشخص وان افترقا من حيث ان المعتبر في الفرد
تقييده بشخص واحد وفي المثنى بشخصين وفي الجمع باشخاص ومن حيث انه قد اعتبر في وضع التنوين عدم اعتبار التعيين في مدلول مدخولها حال الاطلاق
كما مر ولم يعتبر ذلك في اداة التثنية والجمع فاتضح من تحقيقنا هذا ان مدلول الجمع والمثنى كمدلول المفرد المنون جزئي لا كلي كما يقتضيه التحرير
الاول وتمام التحقيق في ذلك ان التعدد المستفاد من التثنية والجمع ليس راجعا الى نفس الحقيقة لوضوح عدم تعددها في نفسها ولا الى مفهوم الفرد
لظهور عدم تعدد هذا المفهوم في نفسه بل الى المصداق فيكون مدلولهما الطبيعة المقيدة بمصداق الفردين وما زاد فيكونان جزئيين لان الطبيعة
الماخوذة من حيث التقييد والاتحاد بالفرد جزئية لا محالة ولا يشكل ذلك بنحو كليين وكليات وجنسين واجناس ونوعين وانواع فان المثنى
والمجموع في مثل ذلك جزئي بالقياس الى مدلول الكلي والجنس والنوع وان كان المعروض لها كليا ومن هنا يظهر الحال في المفرد المنكر بالتنوين
ومما قررنا يتضح ايضا ان التنوين الداخلة على الجمع اما للتنكير فيكون موكدة للنكارة المعتبرة في مدلوله بل محضة او للتمكين وهذا
لا يقبل التعريف معها فان مفاد الجمع المهية المقيدة بمصداق ما فوق الاثنين لا بشرط اعتبار تعيين المصداق ولا بشرط اعتبار عدمه
فيصح ان يعتبر المصداق معينا ويدل عليه باداة كلام العهد والاستغراق وان يعتبر من حيث عدم اعتبار التعيين فيه ويدل عليه
التنوين المفيدة لذلك او لمجرد التمكن ومما يؤيده الاستغناء عنه في الجمع بالواو والنون لتمامية الاسم فيه بنون الجمع هذا واحتج
موافقونا بوجهين الاول القطع بان رجالا لا يصلح لكل مرتبة من مراتب الجمع بدلا كصلوح رجل لاحاد جنسه بدلا فكما ان رجلا ليس
للعموم فيما يتناوله كذا يجب ان لا يكون رجال للعموم فيما يتناوله من المراتب وفيه نظر لان الظاهر ان من قال بعموم الجمع المنكر لم يقل بانه يعم
المراتب والجماعات بل انما يقول باختصاصه بالمرتبة الاخيرة فالذي ينبغي ان يستند اليه على عدم افادته العموم ان يق فكما ان رجلا لا يختص بشيء
من احاده كذلك يجب ان لا يختص رجال بشيء من مراتبه التي منها الجميع لتساويهما في الصلوح ولزوم الترجيح من غير مرجح على تقدير التخصيص ببعض
دون بعض هذا على ما يقتضيه ظاهر الدليل المذكور من الحاق الجمع المنكر من مفرده المنكر في عدم الاختصاص بالعموم وان اريد الحاقه به في
عدم الدلالة على العموم ط اتجه عليه ان يق لا نسلم دعوى المساواة بينهما لحصول الفرق فان العموم بمعنى جميع الافراد احد مصاديق الجمع المنكر
وليس باحد مصاديق المفرد المنكر فعدم دلالة المفرد عليه لا يوجب عدم دلالة الجمع عليه فتدبر الثاني لو قال له عندي عبيد صح في
تفسيره باقل الجمع اتفاقا ولو كان للعموم لما صح واورد عليه بان هذه دلالة بالقرينة لظهور ان احدا لا يملك عبيد الدنيا ورد التفتازاني
وغيره بان معنى العموم جميع عبيده لا غير كما في قولنا له عندي العبيد ولا قرينة على نفي ذلك فهو حجة في القول بانه للعموم وجواب الاول

ان الجمع حقيقة في كل مرتبة من مراتبه فلو حمل على الجميع حمل على جميع حقائقه فكان اولى **واجيب عنه** اولا بالنقض بالمفرد المنكر فانه حقيقة في
كل واحد على البدل ولا يوجب ذلك حمله على الجميع وهذا الجواب انما يتجه اذا كان مقصود المستدل حمله على جميع مراتبه على ان يكون كل مرتبة
بخصوصها مرادة منه بالمطابقة فيكون موضوعا بالوضع العام لخصوصيات المراتب وهذا وان كان بظاهر كلامه اوفق الا انه في نفسه بعيد
بل ربما كان راجعا الى القول بان المشترك وما في حكمه عند الاطلاق ظاهر في جميع معانيه واما اذا كان المقصود حمله على جميع الافراد المشتملة على
على جميع حقائقه تضمنا فالنقض المذكور منقوض بان بينهما فرقا من حيث ان جميع الافراد ليس باحد الآحاد التي يصدق عليها المفرد المنكر على
البدل بخلاف الجمع المنكر فانه حقيقة في الجميع ايض وهو يشتمل على جميع حقائقه فيكون الحمل عليه اولى وعلى هذا فقوله فقد حمل على جميع حقائقه
معناه فقد حمل على معنى يتضمن جميع حقائقه **وثانيا** بان الجمع ليس حقيقة في كل مرتبة من المراتب بل في القدر المشترك بينهما فلا يكون له
دلالة على خصوص شيء منها **وهذا الجواب** قد اختاره العضدي **واعترض** عليه التفتازاني بان كل مرتبة من المراتب فهي من افراد القدر المشترك
فيكون الجمع حقيقة فيها من حيث كونها من افراد الموضوع له ولا حاجة الى الدلالة عليها بخصوصها كما اذا جاء زيد وقلت جائني انسان **وهذا**
الاعتراض لا يخ من ضعف لان كلام المستدل في ان الجمع حقيقة في كل مرتبة بخصوصها وانه لو حمل على العموم فقد حمل على جميع ما هو
حقيقة فيه بخصوصه فيندفع بالجواب المذكور ومبنى الاعتراض على ان المراد كونه حقيقة في كل مرتبة ولو من حيث القدر المشترك وهذا بعيد
عن ظ كلام المستدل نعم على تقديره لا يتجه الجواب المذكور لكن نظر المجيب الى ظاهر الدليل هذا وللمستدل ان يتمسك بالاولوية المذكورة على تقدير
ان يكون الجمع للقدر المشترك ايض فيجعلها قرينة على كونه ماخوذا باعتبار الفرد الاعم وهو الجميع **فالتحقيق في الجواب** منع الاولوية المذكورة
لان مرجعها الى الاستحسان ولا تعويل عليه على ما سبق **واعلم** ان ما ذكره المستدل من ان الجمع حقيقة في كل مرتبة من مراتبه يحتمل بظاهره وجهين
الاول ان الجمع موضوع للحقيقة باعتبار كونها متحدة بمرتبة من المراتب الكلية لا على التعيين فيكون بحكم المفرد المنكر في كونه حقيقة في كل
مرتبة من المراتب لا على التعيين لكن ينافي هذا ظ قوله فقد حمل على جميع حقائقه اذ لا يكون للجمع على التقدير المذكور الا حقيقة واحدة فانه لا
يرتفع مفاده باعتبار الهيئة على مفهوم التقييد الملحوظ به حال الطبيعة والمراتب فظ انه مفهوم واحد كمفهوم مادته وان تغاير قيوده المعتبرة على
وجه البدلية لخروجها عنه كخروج لحاظ حال الغيرية عن مدلوله وان اعتبر فيه تحقيقا للحرفية فان ذات الحصة اعني المهية المضافة متحدة
في موارد ها وان تعددت اضافاتها وقيودها ولا ينافي اذن للجزئيتها حسب انضمامها الى الجزئي ومثله الكلام في المجموع على ما اخترناه الا ان القيود
المعتبرة فيه عندنا مصاديق المراتب وعلى القول المذكور نفس المراتب ومنه يظهر الحال في المفرد المنكر والمثنى ايض ويمكن ان يجعل تعدد حقائقه
باعتبار تعدد موارد دلالته فلا ينافي الوجه المذكور **الثاني انه** موضوع باعتبار الهيئة بالوضع العام بازاء كل واحدة من المراتب بالخصوص
كوضع اسماء الاشارة بالنسبة الى احاد مفهوم المشار اليه فيكون بحكمها في كونه حقيقة في كل مرتبة على التعيين فيتحقق له حقائق كاسم الاشارة
وكل من الوجهين لا وجه له **اما الاول** فلانه لو كان مدلول الجمع ما ذكر فيه لصح اكرم كل مسلمين مريدا به العموم بحسب المراتب كما يقال اكرم كل مسلم
ويراد به العموم بحسب الافراد وبطلان التالي قاض ببطلان المقدم **واما الثاني** فلانه لو كان ذلك معنى الجمع لما تناول قولنا اكرم كل رجال
لافراد ما زاد على مرتبة واحدة وفساد التالي يقضي ايضا بفساد الاول بل الحق انه اما موضوع للقدر المشترك بين المراتب كما زعمه العضدي وغيره
او لخصوص مصداق من مصاديق ما فوق الاثنين كما حققناه والفرق بين هذا المعنى والمعنى المذكور في الوجه الاول مما لا يكاد يخفى لان معنى
الجمع على الوجه الاول كلي فان مفهوم الرجل المقيد بمفهوم الثلثة والاربعة فما فوقها قدر مشترك بين افراد كثيرة صادق على موارد متعددة
كمفهوم المقيد بمفهوم الواحد او الاثنين عند من يرى ذلك معنى المفرد المنكر والمثنى بخلافه على الوجه المختار فان الطبيعة المتحدة بالمصداق او
المصاديق لا تكون الا جزئية **واعلم** انه يظهر من صاحب المعالم انه نزل مقالة المستدل في الجمع على اشتراكه بين المراتب اشتراكا لفظيا ورده بعد
المنع من الاشتراك بان استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد مجاز فلا يصار اليه عند عدم القرينة ولا خفاء في بعد التنزيل المذكور سيما
القول باشتراك صيغ الجمع بين معان غير متناهية وهو واضح الفساد جدا ولو ثبت مثل هذا القول لادى غرابته الى اشتهار نقله مع ان احدا لم
ينبه عليه **واما ما اورده** عليه من كونه مجازا فمبني على مختاره من ان الاستعمال المذكور مجاز في المفرد فان الاشتراك هنا في اداة الجمع
وهي من المفردات وقد عرفت في محله ان المختار عندنا المنع مطلقا **الثاني** انه لو لم يكن للعموم لكان مخصصا بالبعض وهو باطل لانه
تخصيص من غير مخصص **والجواب اما اولا** فبالنقض بالمفرد المنكر فانه ليس للعموم قطعا ولا واحدا فيكون مخصصا بالبعض ويلزم الفساد المذكور
واما ثانيا فبالحل وهو انه لا يلزم من عدم اعتباره قيد وهو العموم اعتبار ضده وهو الخصوص حتى يلزم التخصيص من غير مخصص بل هو اما
للقدر المشترك بين العموم والخصوص فيكون صالحا لكل منهما من غير اختصاص له باحدهما او للطبيعة المقيدة باحد المصاديق على البدلية فلا
يتعين احدهما **الثالث** ان هذه اللفظة محتملة للقلة والكثرة فاذا وردت في كلام الحكيم مجردة عن القرينة وجب حملها على الكل اذ لو اراد
البعض لبينه **وهذا** الاحتجاج محكي عن الشيخ **واجيب عنه** اولا بالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايض وهذه المعارضة كاصل الحجة تحتمل وجوها
تتفق على بعضها دون بعض وتوضيحه ان قول المستدل لو اراد البعض لبينه ان اراد به البعض على التعيين فصحيح لكن التعليل به عليل لان عدم ارادة البعض

ولكنها موضوعة باوضاع غير متناهية

على التعيين

على التعيين لا يوجب ارادة الكل على التعيين لجواز ارادة كل منهما لا على التعيين كما هو مقتضى الجمع وان اراد البعض لا على التعيين فان اراد بالبيان
مطلق البيان اتجه عليه المنع من بطلان التالي لانه قد بين ذلك بلفظ الجمع المنكر الصالح للكل والبعض وان اراد البيان بغيره اتجه عليه منع الملازمة ونقول المجيب
لو اراد الكل مستقيم على الاول وفاسد على الوجهين وفاسد على الاخير الا انه على التقدير الاخير يصح ان يكون الزاما وثانيا بانا نمنع عدم القرينة
لان كون اقل الجمع مرادا قطعا يصلح قرينة واعترض عليه بانه لا يلزم من كون اقل المراتب مرادا قطعا ان لا يكون ما زاد عليه مرادا ايضا بل الوجه
في الجواب ان اللفظ حيث كان موضوعا للقدر المشترك بين الكل والبعض كان محتملا لهما الا ان اقل المراتب مراد قطعا وما عداه في محل الشك لا كان له ان
يقوم عليه دليل وليس فيه ما ينافي الحكمة وفيه ان اللفظ اذا كان محتملا للاقل والاكثر وكان الاقل معلوم الارادة بخلاف الاكثر فارادة الاقل منه
لا يستدعي بيانا بل يكفي فيه التعويل على ترك البيان بخلاف ارادة الاكثر فيصح ان يعتبر ذلك قرينة على ارادة الاقل ولعله ينظر كلام المجيب هذا على
ما يساعد عليه كلام المعترض في جوابه والا فالتحقيق ان لفظ الجمع ان كان موضوعا لاحد مصاديق ما فوق الاثنين لا على التعيين كما نقول به
فارادة ذلك لا يقتضي تعيين شيء من المصاديق ولا رجحانه وان كان للقدر المشترك بين الاقل والاكثر كما عليه الاكثرون فظاهر ان ارادته لا يقتضي
ارادة شيء من الخصوصيات ولا رجحان ارادتها فان صدقه على الاقل على حسب صدقه على الاكثر من غير رجحان فبطل ما وقع في الجوابين من ان اقل المراتب
مراد قطعا وان غيره غير مراد او مشكوك في ارادته نعم يتجه ذلك فيما اذا كان الحكم لا يحتاله لا باعتبار الجمعية بل باعتبار الافراد فالصواب
في الجواب ان يفصل بين ما اذا تعلق الحكم بالجمع باعتبار المجموع وبين ما اذا تعلق به باعتبار الافراد فيجاب على التقدير الاول بناء على المذهب
المشهور في الجمع اما على القول بجواز تعلق الاحكام بالطبائع من حيث هي فبان الفضل لم يتعلق بالافراد اصلا حتى يكون عدم بيان البعض
قرينة على ارادة الكل واما على القول الاخر فبان الحكم على هذا القول يتعلق بمدلول الجمع باعتبار ما يصدق عليه من افراده ولا ريب في ان
نسبته اليها على نهج واحد من غير ان يكون هناك قدر متيقن وهذا انما على المذهب المختار في الجمع ايضا ويجاب في الجواب على التقدير الثاني بما
ذكره المجيب اولا على التوجيه الذي ذكرناه نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك صورة وهي ما اذا كان تعلق الحكم ببعض لا على التعيين موجبا للاجمال
المنافي لمقتضى الحال كما لو قيل خلق الله مياها طاهرة او احل الله عقودا فان طهورية جملة من المياه او حلية جملة من العقود لا على التعيين غير
معقول ومعه بدون البيان يوجب مخالفة الحكمة فيتعين التعميم وقد مر نظيره في المفرد المنكر هذا لكن ذلك في الجمع المنكر مجرد فرض لم نقف له في الكتاب

في اقل ما يصدق عليه الجمع

والسنة على اثر **فصل اختلفوا في اقل ما يصدق عليه الجمع فالاكثر على انه ثلثة وهو المختار وقيل انه اثنان**
اختلف الاولون فمنهم من منع اطلاقه على ما دون الثلثة مط ومنهم من اجاز اطلاقه على الاثنين مجازا ومن هؤلاء من سرى التجوز الى الواحد ايضا
وهو جيد حيثما يساعد عليه العلاقة ودعوى الاطلاق كما يظهر من مدعيه ضعيفة ولنحرر اولا محل النزاع فنقول الظ انه لا فرق في هذا النزاع
بين بناء الجمع ومكسره واسمه وضميره وما دل على معناه من الموصول واسم الاشارة ولا بين مذكر هذه الاقسام ومؤنثها فيمكن ان يكون المراد
بالجمع في عنوان هذا البحث ما يعم هذه الاقسام توسعا من باب عموم المجاز ويمكن ان يكون المراد معناه المصطلح عليه وهو القسمان الاولان بقسميهما
ويكون البواقي داخلا في النزاع معنى وتبعا واما لفظ الجمع فلا ريب في خروجه عن هذا النزاع باعتبار معناه المصدري فانه بهذا الاعتبار
عبارة عن مطلق الضم والاطلاق على الشيئين المجتمعين او الاشياء المجتمعة توسع من باب اطلاق المصدر على معنى اسم المفعول واما باعتبار معناه
الاسمي فالنزاع ثابت فيه في الجملة فما حكاه العضدي عن المنتهى من دعوى الوفاق عليه غير مسموع او محمول على الجمع باعتبار معناه المصدري او نحوه
النزاع بين ناقل عنه وكان هذا اظهر على ما يستفاد من الجواب المعروف عن الاحتجاج بحديث الجماعة فيمكن ادخاله في محل النزاع لا باستعمال لفظ الجمع فيه
بان يكون المراد به لفظه ومعناه فانه غير جائز اذ ما يقتضي المنع من استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد يقتضي المنع من ذلك ايضا بل باستعماله
في معنى صادق عليه وعلى غيره والاولى ان يفسر الجمع في العنوان بمعناه المصطلح ويجعل شمول النزاع للبواقي باعتبار المعنى والتبعية واما نحو نحن وانا
ونصرنا وضربنا فلا نزاع في انه حقيقة في الاثنين فما زاد وقد نبه عليه بعضهم واما الجموع المضافة الى التثنية والجمع فهي داخلة في النزاع باعتبار
كونها حقيقة او مجازا فما حكاه العضدي عن المنتهى من ان نحو صغت قلوبكما خارج عن محل النزاع لانه موضع وفاق فهو بظاهره غير سديد
فان ظاهر اطلاقهم يأبى عن ذلك مع ما فيه من التزام الاشتراك في الجمع بحسب حالتي الاضافة وعدمها وهو بعيد لا يساعد عليه الذوق
فالوجه ان يحمل كلامه على الاتفاق في جواز الاستعمال فان ذلك غير بعيد نظرا الى وقوعه في الكتاب العزيز ثم الظ منهم انه لا فرق بين جمع يكون
مفرده فردا او يكون زوجا او جمعا فكما ان اقل الاول على القول بالثلاثة ثلاثة افراد كذا اقل الثاني ثلثة ازواج واقل الثالث ثلاثة مجموع وفي
هذا نظر يتولى من ان اقل جمع الجمع تسعة الا ان وقوعه غير ثابت هذا وحكى المحشي الشيرازي عن العلامة عن الفتوحات المكية ان مؤلفها قال رايت
رسول الله في بعض الوقايع فسألته عن اقل مراتب الجمع وقلت ذهب فريق الى انه ثلاثة ومن يقل الى انه اثنان فما الحق فقال كلام اخطأ هؤلاء وهؤلاء
بل ينبغي ان يفصل ويقال الجمع اما جمع فرد او جمع زوج فاقل مراتب الاول ثلثة واقل مراتب الثاني اثنان ومثل له بعضهم بالخفين فانه يطلق
على زوجين من جنس الخف وجمعه خفاف ولا يطلق على ثلاثة افراد من هذا الجنس وهو محل نظر اذ لا يتمهد بهذا فلنا على عدم كونه حقيقة فيما
دون الثلاثة عدم تبادره وتبادر غيره وقد سبق ان ذلك يقتضي ان لا يكون حقيقة فيه واذا ثبت ذلك عرفا ثبت شرعا ولغة لاصالة عدم النقل

وعلى جواز اطلاقه على الواحد والاثنين مجازا وجود العلاقة المصححة له كالتعظيم تنزيلا لغير الجماعة منزلتها او لنحو ذلك وقد قيل في قوله تعالى انا له لحافظون ان المراد به هو الله تع وحده تعظيما حيث جرت عادة العظماء ان يتكلموا عنهم وعن اتباعهم بصيغة التكلم والجمع ثم استعير منه للعظمة وجود عن معنى الجمعية بالمرة وقد فسر الناس ببعض الناس في قوله تع الذين قال لهم الناس بنعيم بن مسعود وحده وفاق المفسرين عليه وهو اسم جمع وفسر الولي في قوله تع والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون بامير المؤمنين علي ع كما نطق به جملة من الاخبار فجرد للاحتجاج القائلون بانه حقيقة في الاثنين بوجوه منها قوله تع فان كان له اخوة والمراد ما يتناول الاخوين للاجماع على حجبهما ومنها قوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد بهم موسى وهرون ومنها قوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب اما عن الاول فبان الاجماع انما قام على حجب الاخوين لا على كونه مستفادا من الاية سلمنا لكنه مجرد استعمال وهو لا يوجب الحقيقة لثبوت استعماله فيما فوق الاثنين ايض والاشتراك على خلاف الاصل كما حققنا سابقا ولو سلم انه على الاصل فقد بينا ما يوجب الخروج عنه واما عن الثاني فبالمنع من ارادتهما فقط بل مع فرعون مضافا الى ما سبق في الاية السابقة واما عن الثالث فبان المراد ان صلوة الاثنين فما فوقها صلوة جماعة فينعقد طرف الاثنا وانها بحكم الجماعة في انعقاد الجماعة والفضيلة كما ورد المؤمن وحده جماعة اذا لم يكن من يصلي معه وذلك لان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية لا بيان موضوعات اللغة وقد يجاب ايض بانه خارج عن محل النزاع لان الكلام في صيغة الجمع لا في لفظه وكانه ناظر الى اجماع المنتهى او يريد به معنا المصدر والجواب لفظ الجمع والجماعة بمعناهما الاسمي حقيقة ايض فيما فوق الاثنين كالصيغة بدليل تبادرها منهما وعدم تبادرها دونهما على ما يظهر من العرف احتج القائلون بالمنع مطلقا بما نقل عن ابن عباس من ان الاخوين ليسا باخوة وانه لو صح الاستعمال في الاثنين لجاز جائني رجلان عالمون ورجال عالمان اذا اريد بها المانون ورجلان والجواب عن الاول بانه معارض بقول زيد الاخوان اخوة فالوجه ان يجمع بينهما بحمل كلام النافي على نفي كونه حقيقة وحمل كلام المثبت على كونهما اريد منه مجازا وعن الثاني بمنع الملازمة لانهم يراعون ذلك صورة اللفظ واستبعده العضدي بما حاصله انه لو كان الوجه مراعاة الصورة لجاز جائني زيد وعمرو العالمون نظرا الى انتفاء الصورة ورده التفتازاني وغيره بان مقصود المجيب مراعاة الصورة اعم من ان يكون حقيقة كما في التثنية او حكمية كما في العطف والاظهر على ما اخترناه من ثبات الجواز في الجملة ان يجاب بان ثبوت المنع في صورة مخصوصة لا يوجب ثبوته مط كيف وقد بينا وقوعه في بعض الموارد الموجب لجوازه فيها والسر في ذلك ان جوازه يتبع العلاقة وهي غير مطردة في جميع الموارد تنبيه قد اشتهر بين النحاة ان اقل جمع القلة ثلثة الى العشرة واقل جمع الكثرة ما فوق العشرة الى ما لا حصر له وربما يحكى وفاقهم عليه وهو ضعيف اذ صرح العرف قاض بعدم الفرق وربما يظهر من عدم تعرض علماء الاصول لذلك اطباقهم على فساده ويمكن الجمع بان كلام النحاة ناظر الى اصل اللغة والجمع فيهما على التفصيل المذكور وكلام الاصوليين ناظر الى العرف وهم لا يفرقون بينهما لكن التزام مخالفة العرف للغة في مثل ذلك لا يخلو عن بعد ثم اعلم ان اهل الميزان كثيرا ما يطلقون الجمع ويريدون به ما فوق الواحد وهل هو منقول لخصوصهم الى ذلك او مجاز مشهور وجهان اظهرهما الاول وهو المعروف بين اهل العلم

فصل لا ريب في ان النكرة في سياق النفي تقتضي العموم بمعنى ان النفي او الحكم المنفي يتعلق بكل فرد فرد من احاد مفهومها فاذا ترى بالنصوصية وذلك اذا كان النفي بلا التي لنفي الجنس كما في قولك لا رجل في الدار او كانت معرفة بمن ظاهرة نحو ما من دابة او مقدرة نحو ولا رطب ولا يابس وكل شيء وبد واحد ونظائرها اذا وقعت في سياق النفي مط كقولك ما شيء عندي وليس احد في الدار وليس بد من هذا الامر ونارة بالظهور كما اذا وقعت النكرة بما عدا المذكورات اسما لليس وما يشابهها من هاولاء النافين كقولك ليس رجل ولا رجل وما رجل في الدار وانما جعلنا عمومها من باب الظهور دون النصوصية لانها كما تاتي لعموم النفي كما هو الظاهر الغالب كذلك تاتي لنفي فرد واحد دون ما زاد عليه فيتق ما في الدار رجل بل رجلان او رجال بخلاف القسم الاول فانه لا يصح ان تق لا رجل او ما من رجل في الدار بل رجلان وليس فيها احد بل اثنان وهكذا ولا يتوهم من جواز الاستثناء منها في نصوصيتها في العموم منع عدم جريانه على الوجه الذي تختاره في الاستثناء مدفوع بان المراد بكونه نصا في العموم تحقيقه له بحسب الوضع وان جاز ان يستعمل في غيره مجازا عنه بخلاف المنفي في القسم الثاني فانه بحسب الوضع لا يتمحض للعموم هذا تحقيق ما ذكروه ونحن نقول لا ريب في ان النكرة في سياق النفي تقتضي العموم على حسب اطلاقها وتقييدها فالعموم في النكرة المطلقة بالنسبة الى افراد مفهومها المطلق وفي النكرة المقيدة بالنسبة الى افراد مفهومها المقيد فقولك ما جائني رجل يقتضي العموم بالنسبة الى جميع افراد الرجل وقولك ما جائني رجل عالم او لا رجل عالم في الدار يقتضي العموم بالنسبة الى افراد الرجل العالم لا مطلق الرجل وليس هذا عندي من باب التخصيص بل من باب التقييد لان السلب انما يتسلط على المقيد بعد اخذه مقيدا وعلى هذا فاذا قيل ليس في الدار رجل فان اريد به فرد لا بشرط كما هو معناه الاصلي كان تعلق السلب به مستلزما لسلب جميع ما يصدق عليه هذا المفهوم وهو جميع الافراد فيمتنع قولك بل رجلان او بل رجال لانهما يشتملان على فرد لا بشرط فنفيه بلا واثباته ببل تناقض وان اريد به فرد بشرط لا اي بشرط عدم الزيادة كان تعلق السلب به مستلزما لنفي كل فرد بشرط لا لا مطلق الفرد لما عرفت من ان عموم النكرة المنفية على حسب اطلاقها وتقييدها فاذا كان المنفي مقيدا بشرط لا فلا جرم يكون العموم على حسبه وصح قولك بل رجلان او بل رجال ولا تناقض لانهما لا يشتملان على فرد بشرط عدم الزيادة بل بشرطها فظهر ان النكرة في سياق النفي نص في العموم مط من غير فرق بين ادواته وموارده وبطل فرقهم بين

لا النافية

وفي رواية معتبرة رواها الكليني عن ابي عبد الله ع في باب الحيض طويلة انما جعل الوقت ان توالي عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله صلى الله عليه وآله للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها فيقول لها دعي الصلوة في ايام قرئك ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا الحديث فيمكن التمسك بها على ان اقل الجمع اثنان والوجه حملها على ما مر او لو مجاز الجمع بينهما بين ما مر من التبادر منه

في بيان ان النكرة في سياق النفي تعم

لا النافية للجنس وبين باقي ادوات السلب اذا دخلت على غير الالفاظ المذكورة حيث جعلوا الاول نصا في العموم كغيره من ادوات السلب الداخلة
على الالفاظ المذكورة والثاني ظاهرا فيه مستندين فيه بامتناع عطف المثنى والجمع ببل على الاول دون الثاني وذلك لانهم ان ارادوا ان
مدلول المنفي عند العطف فرد لا بشرط فهو خطاء ظاهر مما بيّنا وان ارادوا ان مدلوله فرد بشرط لا فان ارادوا انه لا يقتضي العموم بالنسبة
الى كل ما يصدق عليه انه فرد بشرط لا فمخالف لما يشهد به صريح العرف بل العقل فان فردا بشرط لا ماخوذ بشرط فنفيه يقتضي نفي جميع احاده
وان ارادوا انه لا يقتضيه بالنسبة الى مطلق افراد الرجل ففيه ان المنفي ح ليس المطلق بل المقيد وعموم النكرة المنفية ليس على الاطلاق
بل على حسب اطلاق مفهومها وتقييده من غير فرق بين النافية للجنس وما بمعناها وبين غيرها نعم فرق بينهما باعتبار اخر وهو ان التي لنفي الجنس لا
تدخل الا على الجنس دون الفرد سواء اعتبر لا بشرط او بشرط لا ومن هنا امتنع عطف المثنى والمجموع عليها ببل لان ذلك انما يصح اذا كان المنفي فردا بشرط
لا واما غيرها فيصلح لنفي الجنس والفرد باعتبارين فيصح ان يعطف عليها بالمذكور وفاقا فوجب ان يحمل كلامهم على ان التي لنفي الجنس وما بمعناها
صريحة في عموم النفي بالنسبة الى افراد مدخولها وما عداها ظاهرة فيه فان كان صريحا في العموم في الجملة ثم انهم خصوا حكم الوقوع في سياق
النفي بالنكرة مع ان كثيرا من المعارف ايض يفيد العموم في سياق النهي كالموصول في قولك لا اهن من يكرمك والجمع المعرف في قولك
لا اهن العلماء ونحو ذلك فنقول ليس المقصود تخصيص الحكم المذكور بالنكرة حتى يلزم منه ان لا يكون مثل هذه المعرفة في سياق النفي
للعموم وكيف وقد حكموا بانها للعموم من غير تخصيص لها بسياق الاثبات بل المقصود ان افادة النكرة للعموم يختص بما اذا وقعت في سياق

النكرة انها اذا وقعت في سياق

الاثبات لم يفده وضعا بشهادة العرف والاستعمال واما احتجاج بعض المعاصرين عليه بعدم صحة الاستثناء منه مطردا فضعيف لان الاستثناء
انما يطرد فيما لولاه لوجب دخوله كما في العام الشمولي لا فيما لولاه لجاز دخوله كما في العام البدلي وان اراد مجرد الجواز فعدم اطراده ممنوع حتى اذا
وقع في سياق الاثبات ثم نعم ينبغي ان يفسر النكرة في العنوان بما يكون نكرة بحسب المعنى اعني ما دل على الطبيعة المجردة او الماخوذة باعتبار كونها
متحدة مع فرد لا على التعيين فيخرج مثل كل في قولك ما رايت كل رجل فان مدلوله المقيد بالرجل معنى معين لا يقبل الابهام والاشتراك ويدخل فيه
العهد الذهني والعلم الجنسي اذا اخذ باعتبار فرد لا بعينه والمضاف الى احدهما فان وقوعها في سياق النفي يوجب العموم فان المفهوم من قولك
لا تدخل السوق ولا تدن من اسامة ونحو ذلك هو العموم وبهذا التوجيه يستقيم حصرهم صيغ العموم فيما مر بالنسبة الى ذلك وكذا الحال في المعرف
بلام الجنس فانه اذا وقع في سياق النفي دل على العموم ايض نحو لا توجد القتل ولا تفعل الزنا ولا تصنع الظلم ونحو ذلك فانه لا يصدق في نفي جنس
الا بنفي جميع افراده ويلحق بالنفي النهي لانه طلبه فيشتمل عليه والاستفهام الانكاري لرجوعه الى النفي وكذا نحو كف واحذر واجتنب مما يفيد معنى
النهي وقد يلحق به الشرط ايض وهو حسن ان اراد العموم كمتى ومهما فانهما كما يفيدان عموم الازمان كذلك يفيدان عموم ما يقع في سياقهما من فعل
الشرط وتوابعه فقولنا متى جاءك رجل فاكرمه يتناول جميع افراد المجيء والرجل ولا يبعد تعميم الحكم الى وقوع النكرة في سياق سائر الفاظ العموم فانها
تعم افرادها بتبع العموم العام لافراده ومنها ما يفيده من باب الظهور والاطلاق كاذا ولا فرق فيما مر بين تعلق السلب وشبهه بالنكرة او بما تعلق بها
ولو بواسطة او بوسائط فيدخل مثل لفظ فاسق في قولك لا تكرم عالما تراه جليسا لفاسق ثم الجمع المنكر اذا وقع في سياق النفي وشبهه كان حكمه
حكم المفرد فيفيد العموم بحسب الجماعات دون الافراد وكذا المثنى ولهذا قيل عموم المفرد في النفي اشمل من عموم المثنى وعمومه اشمل عن عموم الجمع
وذلك لان السلب الوارد على المفرد ظ او نص في نفي الاحاد المستلزم لنفي المثنى والجمع بخلاف نفي الجمع فانه لا يستلزم نفي المفرد والمثنى وبخلاف نفي
المثنى فانه لا يستلزم نفي المفرد ويستلزم بطلانه هذه نفي الجميع كالمفرد

فصل اختلفوا في ان الالفاظ التي وضعت للخطاب نحو يا ايها الناس
ويا ايها الذين امنوا هل يكون خطابا للغير الموجودين ويعمهم بصيغته اولا ذهبت الحنابلة على ما حكي عنهم الى الاول والمعروف بين اصحابنا هو الثاني
وعليه اكثر اهل الخلاف والمراد بغير الموجودين غير الموجودين في زمن الخطاب كما هو الظ وربما فسر بغير الموجودين في مهابط الوحي الان ما اللفظ المذكور
والادلة الاتية لهم لا تساعد عليه ولنحرر اولا محل البحث فنقول نزاعهم في المقام يحتمل وجوها الاول ان يكون في جواز تعلق الخطاب بمعناه
الحقيقي بالمعدومين وعدمه فيكون الالفاظ الموضوعة بازائه حقيقة فيهم على الاول دون الثاني الثاني ان يكون في جواز استعمال لفظ الخطاب على
المعدومين ولو مجازا وعدمه الثالث ان يكون في قيام الدليل على تناول الفاظ الخطاب الواردة في لسان الشرع للمعدومين ولو على سبيل التجوز
وعدمه والظ ان النزاع المعروف انما هو في الوجه الاول بل ربما يتعين بل كلام المانعين عليه دون الوجهين الاخيرين وان احتملها اطلاق منعهم
لان حجتهم المعروفة لا تساعد الا على منعه وجوابهم عن حجة المثبتين يفصح عن ارادته اما كلام المثبتين فيحتمل الوجه الثالث ايض وعلى هذا
يرجع النزاع لفظيا وكيف كان فالكلام في المقام من جهة توجه الخطاب الى المعدوم لا من جهة اطلاق لفظ الناس او الذين امنوا عليه فان
جواز اطلاق الاول عليه حقيقة والثاني مجازا حيث يتجرد عن معنى المضي ليس من موضع النزاع في شيء وان احتمله بعض الافاضل اذ لا يرتاب
احد في انهما في قوله تع ملك الناس وفي قوله تع وعد الله الذين امنوا الاية صالحان لتناول المعدومين منهم حال الخطاب بل متناولان لهم ثم
النزاع كما ترى يختص بالخطاب اللفظي الشخصي كما يظهر من تحريرهم لمحل البحث ويساعد عليه ظاهر حججهم واما الخطاب النفسي الذي يزعمه الاشاعرة
فقد حكي عنهم انهم يقولون بجواز تعلقه بالمعدومين وهو قضية قولهم بقدمه وتفصيل الكلام فيه يطلب من موضعه واما الخطاب بالكتابة شخصيا

كان او نوعيا وبالنوع من اللفظ فلا اشكال في جواز تعلقه بالمعدومين ولو مشروطا بوجودهم واستجماعهم شرائط تعلق الخطاب بهم كما سيأتي ان شاء الله
انه خارج عن محل البحث فان اطلاق الخطاب على ذلك مجاز ثم الخطاب بالمعنى المذكور قد يكون بلفظ دال عليه كما في المثال المذكور وقد يكون بغيره
كقولك للمخاطب بدنا ثم وعمرو قاعد وتعبيرهم عن محل النزاع بما وضع لخطاب المشافهة وتمثيلهم بما ترى يوجب تخصيصه بالاول والتحقيق انهما متساويان
في وجه المنع والجواز وان افترقا على تقدير الجواز من حيث ان الاول يستلزم التجوز في لفظ الخطاب على ما سنحققه بخلاف الثاني ثم محل النزاع
في خطاب المعدومين مطلقا او عند انضمام الموجودين اليهم وجهان ومنهم من نص على التفصيل كالتفتازاني حيث جوز خطاب المعدومين مع ضمنه
الموجودين ومنع من خطاب المعدومين خاصة والحق عندي امتناع تعلق الخطاب اللفظي التشخيصي بمعناه الحقيقي بالمعدومين بل بغير الحاضرين مطلقا
وجواز تعلقه بهم مجازا مطلقا حيث يشتمل على نكتة فلنا في المقام اذن دعويان لنا على اوليهما ان الخطاب تشخيص الكلام الى الغير تحقيقا وانه من
المغايرة الحقيقية ويحتمل الاعم منها ومن الاعتبارية فيتم مخاطبة الانسان نفسه واطلاقه على توجيهه اليه بتقدير تنزيل المعدوم او غير الحاضر منزلة
الموجود الحاضر وعلى توجيه المدلول اعني المعاني المرادة وعلى توجيه نوع الكلام وعلى توجيه المكتوب اليه شخصا او نوعا وعلى الاعم من ذلك ومن غيرهما
منها او من افرادها مجاز بشهادة التبادر وتبادر الغير وصحة السلب معه او لوية المجاز من الاشتراك فاذا ثبت انه حقيقة في المعنى الاول فنقول حصول
هذا المعنى يستدعي عقلا امرين الاول مقارنة وجود الموجه اليه لوجود الكلام لامتناع وقوع التوجيه نحو المعدوم او وقوعه بلفظ
معدوم اما الاول فلان توجيه شيء نحو غيره وانتهائه اليه يستدعي تميز ما توجه اليه بالضرورة وقد ثبت في محله ان المعدوم الخارجي لا تميز له
فيه حال عدمه فيمتنع التوجيه اليه لانه عبارة عن ايجاد التوجيه وانشائه ولان مرجع التوجيه هنا الى الابلاغ وهو مما يمتنع تحققه في الخارج بدون
تحقق المبلغ اليه بالضرورة واما الثاني فلظهور ان التوجيه امر يحصل بحصول اللفظ وينقطع بانقطاعه ولا بقاء له بعد انقضائه وهذا من الامور
البينة التي لا يعتريها اثر الارتياب فيمتنع وقوعه بلفظ معدوم فظهر ان الخطاب بمعناه الحقيقي يمتنع ان يتعلق بالمعدوم الثاني حضور الموجه
اليه بمعنى كونه بحيث يبلغه شخص الكلام اذ على تقدير عدمه لا يقع التوجيه والابلاغ الى المخاطب ولو اعتبر فيه كون التوجيه للافهام كما
يظهر من بعضهم فاعتبار الحضور اوضح اذ على تقدير عدمه لا يقع الفهم به فيمتنع من العالم به قصد الافهام به ولو اعتبرنا مع ذلك حصول الافهام
به ايضا كما هو الظاهر من موارد استعماله امتنع مع عدم الحضور مطلقا من غير فرق بين العالم بالحال وغيره فظهر ان الخطاب بالمعنى الحقيقي لا يتعلق بغير الحاضر
ايضا وعلى هذا البحث يكون اللفظ موضوعا للخطاب يختص استعماله على الحقيقة بما اذا كان المخاطب موجودا حاضرا سواء كان الخطاب تمام معناه
كالكاف الحرفية التي في ذلك واخواتها او جزئه كالكاف الاسمية في جئتك والتاء المفتوحة في ضربت واخواتهما فانهما موضوعة لشخص المخاطب
والخطاب باعتبار كونه آلة لتعرف حاله او لازمه كيا واخواتها فان معناها طلب التوجيه من المنادى المخاطب كما ان ذلك لهل التهائي كما يفصح
عنه التصفح في موارد اطلاقاتها ولنا على الثانية وجود العلاقة المصححة للاستعمال من تنزيل المعدوم وغير الحاضر منزلة الموجود الحاضر
فان توجيه النفس نحو الشيء وانصرافها اليه يوجب تميزه لديها عندها اكمل تميز حتى يرى كانه امر محسوس حاضر فيصح منها الاشارة اليه والخطاب
معه تنزيلا لذلك منزلة الامر الواقع ومنه قولك عند ذكر من تكرهه تعاديه يا ايها اللئيم الخبيث صنعت كذا وكذا فتناديه وتخاطبه وتسند
اليه ما يليق بتعبيره عنده بلفظ المشافهة من غير فرق بين المعدوم حال خطابك وغير الحاضر وهذا شايع في العرف واللغة في النظم والنثر وعلى
قياسه الخطاب الى الملتفت من الحاضر وغيره بل التوجيه فيه اظهر ومنه قوله تعالى فمن تبعك منهم فان جهنم جزاؤكم جزاء موفورا وكون الخطاب
امرا تنبيها انما يستدعي وجود المخاطب وحضوره اما على الحقيقة كما في الخطاب الحقيقي او على سبيل الفرض والتنزيل كما في الخطاب المجازي
فان ذات المخاطب متحدة في المقامين لظهور ان المخاطب بالخطاب الحقيقي هو بعينه المخاطب بالخطاب المجازي وانما يختلف بحسب الاعتبارات
اللاحقة له على كل من التقديرين فانها في الاول واقعية وفي الثاني تقديرية وعلى قياسه التعبير عنه بضمير الغيبة واسم الاشارة ونحوها وعند
التحقيق انما ياتي التجوز في هذه الالفاظ في نظائر المقام من حيث معانيها الحرفية دون الاسمية واما التكاليف المستفادة من تلك الخطابات
اذا فرض اشتمالها عليها فانما تتعلق بالمخاطبين بها على تقدير وجودهم بالشرائط المعتبرة ومن جملتها بلوغها اليهم فيمتنع تعلقها بهم بدونها
لامتناع تحقق المشروط بدون شرطه وليس الامر ولو لحقيقة من باب الاخبار بحصول الطلب عند حصول الشرط على ما سبق الى بعض الاوهام كيف
الامر على الوجه المذكور مما لا يحتمل الصدق والكذب ولو كان من باب الاخبار لاحتملهما بل انما هو انشاء لطلب مشروط وتوضيحه ان الامر كما قد ينشأ طلبا
مطلقا غير مقيد وقوعه بشيء كذلك قد ينشأ طلبا مشروطا مقيدا وقوعه بحصول شيء ففي الاول يتعلق الطلب بالمامور حال الانشاء وفي الثاني يتوقف
تعلقه به على حصول الشرط وعند حصوله يتعلق به بذلك الانشاء ان لم ينسخ ويمكن حمل الخطابات الشرعية الصالحة للتعميم على مثل هذا
الا انه في خطابات النبي ص والائمة خروج عن الظاهر من غير مستند لان الوجوه التي تمسكوا بها مدخولة واما بالنسبة الى خطابات فانه نعم فغير بعيد ان
جعلنا ما من الخطابات التشخيصية نظرا الى انها انما كانت تبلغ الحاضرين بواسطة جبرائيل والنبي ص فالذي كان يبلغ اليهم لم يكن نفس تلك
الخطابات بل حكاياتها وهي تبلغ المعدومين ايضا والتجوز حاصل على التقديرين مع ان التزام اختصاص تلك الخطابات لاهل المجلس مطلقا
او خصوص المجلس الاول تعسف ظاهر والتعميم اليهم والى غيرهم من الموجودين فقط ليس باولى من التعميم اليهم والى غيرهم للزوم الخروج عن ظاهر الخطاب

على ما اعتمد عليه العرف من توجيه الشخص الكلام في الخارج نحو الغير لا انه به وهذا تنبيه منه

على التقدير

على التقديرين فان رجح الاول بانه اقرب الى الحقيقة امكن معارضته بان الثاني اوفق بما هو المقصود في المقام من تعميم الاحكام مع انه يمكن ان يجعل ذلك
قرينة على التعميم وان قلنا بان الخطاب حقيقة على التقادير الاول ولا يتوهم انه يلزم على هذا التقدير استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي
حيث انه مستعمل في الحاضرين والموجودين لانهم مدلوله الحقيقي وفي غيرهم وهم مدلوله المجازي وذلك لان الموجودين او الحاضرين انما يكونون
مدلوله الحقيقي اذا اطلق واريدوا منه خاصة واما اذا اطلق واريدوا منه مع غيرهم فلا ريب في ان المجموع المركب ليس بالمعنى الذي وضع اللفظ بازائه
فيكون استعماله فيه مجازا لا محالة **واما ما ذكره** بعض الافاضل من ان جميع الخطابات الشرعية معلقة على شرائط التكليف وهي مختلفة بالنسبة
الى احاد المكلفين فمن حصلت له اندرج تحته وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي فغير سديد لان ما
يصلح للتعليق انما هو الحكم المستفاد من الخطاب دون نفس الخطاب وهذا واضح وقولنا بجواز تعلقه بالمعدوم حال الخطاب في ما كونه منجزا كيف
ولولاه لم يحتج الى تنزيل المعدوم منزلة الموجود الحاضر نعم يتجه اعتبار ذلك في الخطاب النوعي بالنسبة الى افراده الذهنية او الخارجية الحادثة عند
توجه الخطاب اليه كما سيأتي ولكنه بعيد عن مساق كلامه واما ما فرع عليه من ان التعليق لا يصح من العالم بالعواقب فقد بينا ما فيه فيما مر في بحث
الواجب المشروط **واعلم** انه كما يصح الخطاب باللفظ كذلك يصح بما يدل عليه من الخطوط والنقوش وكما يصح بشخص اللفظ والخط كذلك يصح بنوعهما
وتحقيق ذلك ان الخطوط ليست موضوعة بازاء المعاني ابتداء والا لتعسر ضبطها ولا لتشخص من الكلام على التعيين او على البدلية لعدم
دلالتها عليه مع تخلفها عنها وانما هي موضوعة بازاء الملفوظات اعني ما يقع التلفظ بها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ ولا ريب انها امور كلية
منطبقة على جزئيات متكثرة ولا يتخلف عنها في الدلالة الا عند الجاهل باوضاعها فكما ان للافظ ان يخاطب بالالفاظ فيوجهها الى من يقصد
توجيهها اليه لتفهيم معانيها كذلك للراقم ان يخاطب بما يخطه فيوجهه الى من يقصد توجيهه اليه لتفهيم الالفاظ من حيث دلالتها على معانيها
ولا فرق في ذلك بين ان يكون المقصود مخاطبا بعينه كما في المكاتيب المتداولة او غير معين وان اشتمل على تعيين اجمالي كما في مقالة المصنفين
اعلم وافهم وتدبر ونحوها فانها خطابات منهم الى كل من وقف على تلك الرقوم ولا يقدح في ذلك افراد الضمير وتعدد المخاطبين مع ما ثبت
عندنا من المنع من استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد لان مدلول المكتوب هو النوع دون الشخص فيصح اعتبار تعلقه بالمتعدد ولو بحسب تعدد
تحققاته الخارجية او تعدد تحصلاته الذهنية الناشي من تعدد تصوراتهم له مع احتمال ان يجعل الخطاب الى نوع الناظر في كلامهم فكانه قيل اعلم
ايها الناظر في الكتاب فلوحظ الجميع بعنوان واحد وخوطبوا بخطاب واحد بتنزيلهم منزلة شخص واحد بل صنفاتهم من اولها الى اخرها
خطابات الى الناظرين اليها ممن لهم اهلية النظر فيها وان لم تشتمل على لفظ خطاب الا ما شذ منها وتدركهم في مفتتح الكتاب بحمد الله و
شبهه ولذلك لا فرق فيها بين الخط الذي قصد التوجيه والخطاب باشخاصها كما في المكاتيب او قصد بانواعها اعني القدر المشترك بين المرسول
منها وبين غيره من الافراد كما في الكتب المصنفة فان المصنفين انما يقصدون توجيه نوع ما رسموه الى الناظرين اليه حتى ان النسخ الماخوذة من نسختهم
ايضا موجهة الى الناظرين اليها لتحقق النوع الموجه فيها نعم لا بد من اعتبار قصد الحكاية او الاختصاص العرفي ليتحقق التميز ولا تتداخل عباراتهم
ومما يبين ذلك ان الوضع انما يلحق الامور الكلية من اللفظ والخط وشبههما دون الشخصية لانتفاء الفائدة المعتد بها في حقه فكما ان الواضع
لم يضع شخصا من اللفظ بعينه بازاء معنى بل وضع الامر الكلي الدائر بين مصاديقه له كذلك لم يضع شخصا من الخط بازاء اللفظ بل وضع القدر
المشترك بين مصاديقه له فيصح التوجيه والخطاب في المقامين بالشخص والنوع لا يقال اذا لم يكن الشخص موضوعا فكيف يتحقق التوجيه به اذ لا وجه
للتوجيه بغير الموضوع في غير مقام الحكاية لانا نقول حيث كان الشخص في الخارج عين النوع فتوجيه احدهما عين توجيه الاخر في الخارج وان
تغايرا في العقل والفارق بين التوجيهين المذكورين ان المقصود في احدهما توجيه النوع في ضمن شخص دون غيره وهذا متعين في الالفاظ الموضوعة
للخطاب اذا استعملت في معانيها الحقيقية كما يظهر مما مر وفي الاخر توجيهه باعتبار موارده وافراده فيها في الحقيقة باعتبارات نظر وان على توجيه النوع
هذا ويمكن ان يجعل الموضوع في القسمين نفس الجزئيات بان يكون الواضع قد لاحظ القدر المشترك ووضع كل جزئي من جزئياته بازاء المعنى
ولا يلزم من ذلك ان يكون جميع الاوضاع نوعية لامكان الفرق باتحاد النوع الموضوع وتعدده لكنه بعيد عن الاعتبار وعلى تقديره فالوجه
ان يجعل الخطاب في كتب المصنفين بحسب خصوصيات النقوش ومدلولاتها من خصوصيات الالفاظ المنقوشة الملفوظة **وتوضيحه** ان المخاطب بخط
نوع الكلام الذي يؤلفه ويتوصل بملاحظته الى ملاحظة خصوصياتها من افراد الحادثة عن قاصد حكاية كلامه او من قام مقامه في توجيهه الى
من تعلق قصده بمخاطبته وعلى قياسه الكلام في النقوش ولا يخفى ان تسمية ما عدا توجيه شخص اللفظ المعين خطابا مجاز كما عرفت في مفتتح
الاحتجاج لكن لا يستلزم التجوز فيما خوطب به ما لم يكن من الالفاظ الموضوعة للخطاب اذا تحقق هذا فنقول خطابات الكتاب لا يخلو اما ان يتبدل
الخطاب بالالفاظ او بالنقوش او بالالفاظ والنقوش والفرق بين هذا وسابقه مع استلزامه للخطاب بالالفاظ ايضا على ما مر ان الخطاب
بالالفاظ هناك تبع للخطاب بالنقوش وهنا اصلي على حد تقديرية تبعي على الاخر وعلى التقادير اما ان يكون الخطاب بالنوع او بالشخص
او بالنوع من احدهما او بالشخص من الاخر وعلى بعض هذه التقادير اما ان يكون الخطاب الى معين من الموجودين حال الخطاب او الحاضرين او غير معين
منهم ومن غيرهم والصور المحتملة لا تزيد على هذه الصور والاظهر انها من قبيل الخطاب بالالفاظ النوعية من الموجودين حال الخطاب والحاضرين

لا بالكتابة لعدم نزولها على الظ كذلك وان كان في بعض الايات دلالة عليه ولا بالالفاظ التشخيصية لان الشخص انما كان يبلغ غير المخاطبين بها الينا
من جبرائيل والنبي صلعم وانما كان يبلغ المخاطبين حكاية بها فنيتدعى توجه الخطاب اليهم على هذا الخروج عن الظ بانه تكاب لنا وبل تنزيلهم
منزلة الحاضرين ولا ريب ان حمله على النوع اقرب اليه ومع ذلك فهو اوفق بما هو المقصود من تعميم الاحكام فتعلق خطابانه تعم بكل من يصلح لان يخاطب
بها عند وقوعه عليه من الغائبين والمعدومين كتعلقها بالموجودين الحاضرين ممن بهم اهلية الفهم وغيرهم وان توقف تنجيزها في بعض في تعيين
مراده تعم ولو غالبا على تقليدهم ويحتمل انه تعم خاطب الناس خصوصا او عموما بلسان رسوله بشخص ما خاطبهم به اما اولا او مطلقا بمعنى انه انشأ
الخطاب بكلامه بمنزلة كلام نفسه كما هو قضية كونه خليفته عنه فيكون كلامه بمنزلة الكلام الذي يخلقه تعم في الهوا ابتدا كما في
مخاطبته لموسى عم وبه يعرف الفرق بين وبما حققنا يتضح ان النزاع المعظم مع الحنابلة اما في جواز تعلق الخطاب بمعنى الحقيقي بالمعدومين
او في قيام الدليل على ان خطابات الشرع مستعملة في غير معانيها الحقيقية وقد اشرنا الى ذلك في صدر المبحث ولا في جواز استعمال لفظ الخطاب
في غير الموجود او غير الحاضر في الجملة مما لا مجال لانكاره ثم الحجة المعروفة للمانعين امران الاول القطع بانه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس
ويا ايها الذين امنوا وانكاره مكابرة الثاني انه يمتنع خطاب الصبي والمجنون ونحوهما مع وجودهم وادراكهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم
بالمنع اجدر لكونه عن الفهم ابعد واجاب التفتازاني عن الاول بانه حق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان للموجودين
والمعدومين كان اطلاق لفظ الناس على الذين امنوا عليهم بطريق التغليب فلا فلا ومثله شايع في الكلام يعرفه علما البيان وانت خبير بان هذا الجواب
مما لا مساس له بالدليل المذكور على ما استظهرنا في محل النزاع من حمل الخطاب على الخطاب الحقيقي اعني الخطاب الشفاهي لظهور ان اللفظ بعد التغليب
وتنزيل المعدومين منزلة الموجودين لا يكون للخطاب الحقيقي نعم لو كان المقصود منع استعمال الفاظ الخطاب في المعدومين مط كما يوهمه اطلاق
المذكور بعض الجواب المذكور على دفعه لكن يرد عليه ان التزام المنع فيما لو اختص الخطاب بالمعدومين مما لا وجه له على هذا التقدير لوضوح ان
جواز استعمال لفظ الخطاب في خصوص المعدومين وما يحكيهم من الجمادات ونحوها في الجملة تنزيلا لها منزلة الموجودين وذوي العقول مما
لا يكاد يخفى لاشتهاره في النظم والنثر اللهم الا ان يدعى عدم جواز ذلك بالنسبة اليه تعم لانتفاء الفائدة في حقه وهو لو تم فانما يتم
بالنسبة الى ما هو محل البحث من الخطاب باللفظ واما بالنسبة الى غيره فمم فان الذي يستفاد من بعض الايات والاخبار ان لجميع المخلوقات حتى
الجمادات والنباتات والحيوانات العجم نوع شعور وادراك تدرك به بارئها وصانعها وتسبحه وتقدسه بحسب تلك الشعور والادراك
قال الله تعم وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقال جل شانه والطير صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه وقال تعم وما من دابة
في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم وتدل ايضا على ان الله تعم يخاطبها وهي تخاطبه بلسان يناسب حالها قال تعم واوحى ربك الى
النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا الاية وقال تعم فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقال وقيل يا ارض ابلعي ماءك
ويا سماء اقلعي وقال جل جلاله ويوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد من الايات الى غير ذلك واجاب عن الثاني بان عدم توجه
التكليف بناء على الدليل لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظا ورد بان هذا انما يرد اذا كان استدلالهم بعدم توجه التكليف على عدم عموم
الخطاب وليس كذلك كيف والمعدوم عند الاشاعرة منهم مكلف لا على وجه التنجيز بل استدلالهم بعدم توجه الخطاب اليهم على عدم عموم الخطاب
له قال بعض الناظرين في كلامه بعد نقل الرد المذكور وهذا وان دفع الجواب الا ان الاستدلال لا يخلو عن شبهة مصادرة لان عدم توجه
الخطاب الى المعدوم في قوة عدم تناوله له انتهى وفيه نظر لان الدافع في الرد ان الاستدلال انما هو بعدم توجه الخطاب الى الصبي والمجنون ونحوهما
على عدم توجهه الى المعدوم وانه ينافي ان يكون الخطاب متناولا له لفظا على ما وقع في الجواب وظ ان هذا ليس من المصادرة في شيء وانما يلزم المصادرة لو
اراد ان الاستدلال بعدم توجه الخطاب الى المعدوم على عدم تناوله له لكنه خلاف الظ من كلام الدافع كما يرشد اليه انه جمع الضمير في المستدل به وافرده في
المستدل عليه والا لكان عليه افراده في الموضعين وكان الناظر غفل عن ذلك فحمل كلامه على الوجه الثاني نعم يرد على الدافع ان مقصود المجيب على
ما يظهر من كلامه ان الملازمة ممنوعة بين ان يعم الخطاب لفظا للصبي والمجنون ونحوهما ولا يعم التكليف المستفاد منه نظرا الى انتفاء الشرط في حقهم فظهور
ان القائل بعموم الخطاب للمعدوم قائل بعمومه للصبي والمجنون ايضا وحيث ان المستدل لم يقم عليه حجة بل اقتصر على مجرد الدعوى كان المنع كافيا في الجواب
ودعوى الدافع ان الاحتجاج بعدم توجه الخطاب لا بعدم توجه التكليف لا يجدي في ذلك بل فيه اشعار بغفلته عن مقصود المجيب والتحقيق ان المجيب لم يقصد
ان الاستدلال بعدم التكليف وانما غرضه ان الادلة انما تنفي تعلق التكليف بهم لا تعلق الخطاب من هنا يظهر ايضا ضعف ما اورده بعض الافاضل
عليه من انه انما يتجه لو كان محل النزاع في شمول الخطاب للمعدوم وضعا وعدمه واما لو كان في دخوله في المراد وقرر الدليل بانهم لم يدخلوا في المراد
فكذا المعدوم فلا اذ لا فائدة في تناول الصيغة لهم بعد تسليم خروجهما من المراد اذ لا يكون ذلك منعا للحكم الاصل ولا للاولوية فان منشأه عدم
الفرق بين الخطاب وبين الحكم المستفاد من الخطاب فانه قد يختلف متعلقهما كما في الامر بالفاء ثم وقد يتحد مع اتحاد الزمان ولو عرفا كما في نحو اولاد
كما في قولك حج ان استطعت مع ان المأخوذ من الاستطاعة عرفية من الخطاب فكون الخطاب منجزا لا ينافي كون الحكم المستفاد منه معلقا على امر غير حاصل فمقصود
المجيب ان الثابت في حق الصبي والمجنون عدم التكليف لا عدم الخطاب فيرجع الى منع الاصل احتج الحنابلة ايضا بوجهين الاول لو لم يكن

الوسو

الدليل

مقصود

الرسول مخاطبا لمن تعلقه لم يكن مرسلا اليهم والثاني يظهر بالاتفاق بين الملازمة انه لا معنى لارساله الا انه امر بتبليغ الاحكام ولا يمنع تبليغ هذه
العمومات وهي لا تتناولهم الثاني ان علماء الامصار لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار بتلك الخطابات وهو اجماع على تناولها لهم واجيب
عن الاول بانا لا نسلم ان التبليغ منحصر في العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين بخطاب المشافهة بل كما يحصل للمشافهين بالمشافهة
كذلك يحصل لغيرهم بنصب الدلائل والامارات الدالة على مشاركتهم لهم في الحكم وعن الثاني بانه لا يقتضي ان يكون ذلك لعلمهم بتوجه الخطاب
اليهم بل لعلمهم بثبوت حكمه عليهم للادلة الدالة على اشتراك التكليف بين الحاضرين وغيرهم واورد التفتازاني على الجواب بان سؤالا
حاصله ان الادلة الاخرى ايضا من قبيل الخطابات وما يرجع دليل حجيته اليها كالاجماع فلا يصح الاحتجاج بها اذ التقدير انها لا تتناول المعدومين
الادلة الاخرى ايضا من قبيل الخطابات التي واجاب بانه يجوز ان يثبت ذلك بالاجماع او بنص على ثبوت الحكم او حجية الادلة في حق الموجودين
والمعدومين بطريق لا يحتاج الى تناول الخطاب لهم كما في قوله م الجهاد ماض الى يوم القيمة ولا يجتمع امتي على الضلال انتهى والاظهر في الجواب ان يقال
يثبت الحكم في حق المعدومين بطريق اخبار الموجودين واعلامهم بتعلق الاحكام بهم عند وجودهم واستكمالهم لشرائط التكليف بان تلك الاخبار
تكشف عن حصول مفاد الخطاب عند الوجود واستكمال الشرائط اذ لا نعني بالحكم الا الاثر اللازم من الخطاب فظهر ان الحجتين المذكورتين لا
تنهضان باثبات العموم سواء اريد به عموم الخطاب الحقيقي او اريد به ارادة العموم من الفاظها الواردة في الشرع وقد يتشبث على الاثبات بوجوه
اخر منها قوله تعالى كن عند ارادة الايجاد كما دل عليه الاية فان خطابه هذا متعلق بالمعدوم والا لكان تحصيلا للحاصل وهو بمكان من
الوهن والضعف اذ ليس المراد به صدور هذا اللفظ والا لتسلسل بل هو مجاز في الارادة الحتمية والمشية كما يدل عليه العقل والنقل وكفاك في
ذلك قول الامام ومولى الانام زين العابدين وسيد الساجدين عم في دعائه المعروف ومضت على ارادتك الاشياء فهي بمشيتك دون قولك مؤتمرة
وبارادتك دون نهيك منزجرة الى غير ذلك ولو سلم فليس المراد به الخطاب لان المعدوم غير قادر على الكون فطلبه منه محال على ان الامر المذكور ونسبته
بالنسبة الى ذوي العقول وغيرهم من الجمادات والاعراض فيلزم عليه التزام جواز خطابه تعالى باللفظ للجمادات والاعراض حتى المعدوم منها
مط وهو مما يشهد صريح العقل بقبحه وفساده ومنها ان دليل المنع على تقدير صحته لا يجري في خطابه تعالى لان الموجودين في زمن الخطاب
والمعدومين عنده سواء وهذا ايضا ضعيف لانه ان اريد ان الخطابات المتعلقة بالمكلفين في زمنه وجودهم مع ما بينهما من الاختلاف بحسب التقدم
والتاخر الزماني بان نسبته اليه تعالى كانت على حد سواء فهذا مما لا ينافي المقصود بل ربما كان اعترافا به وان اريد ان نسبة المكلفين الى الخطاب تعالى
متشابهة وان اختلف زمن وجودهم فغير معقول بالنسبة الى ما هو محل البحث من الخطاب اللفظي لانه زماني غير مستمر فكيف يتساوى نسبتهم اليه ولو
التزم باستمراره لزم ان يكون كل فرد من احاد المكلفين مخاطبا بالاحكام في كل جزء من اجزاء الزمان وهذا في غير زمان وجوده فاسد لما عرفت
من ان الخطاب امر نسبي يمتنع تحققه في الخارج بدون وجود المخاطب على ان هذا غير معقول بعد حصول الامتثال وانعدام المكلف
للزوم تحصيل الحاصل على الاول والتكليف بالمحال على الثاني واجيب ايضا بان خطابه تعالى لما كان مقرونا بتبليغ الرسول لزم ان يعتبر فيه
وجود المخاطبين واعترض عليه بان التبليغ يتبع الخطاب فاذا كان الخطاب عاما وجب ان يكون التبليغ ايضا عاما ومنها ان المقصود يحصل
بالتبليغ بتبليغ الرسول بنفسه كما هو الظ وح فلا ينقص العموم فيه ومنها انه تعالى خاطب الناس قبل خلقهم بقوله الست بربكم كما هو ظ الاية
فلو كان قبيحا لما وقع وضعفه ظ ايضا اذ لا نسلم ان الخطاب هناك للمعدومين بل للموجودين لانه تعالى خلقهم في عالم الذر ثم خاطبهم كما
يدل عليه قوله تعالى قبل ذلك واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم وقد نطق بمضمونه جملة من الاخبار واما ما توهم من انا نلتزم
بمثل ذلك في المقام فنقول بانه تعالى خاطبهم بالاحكام في عالم الذر ففيه انه خروج عن البحث اذ الكلام في جواز تعلق الخطاب بالمعدوم
والتقدير المذكور لو ثبت لا يكون منه مع ان الكلام في عمومات الخطابات الواردة في ظ الشريعة ودعوى انها متوجهة الى الموجودين في عالم
الذر على وجه يتحقق به مخاطبتهم بالمعنى الذي سبق مجازفة بينة ومنها ما ورد من الامر بقول لبيك بعد قول يا ايها الذين امنوا وقول
لا بشيء من الائك ربي اكذب بعد قول فباي الاء ربكما تكذبان فان ذلك يدل على ان القاري مخاطب بهما والا لما حسن قول ذلك بعدهما
ورد بان المقصود من ذلك اظهار الايمان لا جواب الخطاب بدليل عدم استحبابه عقيب يا ايها الناس واستحبابه عقيب يا ايها الذين امنوا الامر نحو
اصواتكم وفي الاستشهاد بالاية الاخيرة نظر لامكان تعميم حكمها لا سيما بالنسبة الى قوله ولا تجهروا له بالقول والاظهر في الجواب ان يقال
على استحباب التكلم بذينك اللفظين لا صراحة له في كون اللافظ بهما مخاطبا بذينك الخطابين على الحقيقة اما في الثاني فلعدم اشتماله على
ما يقتضي ذلك فان مفاده الاعتراف بعدم كونه مخاطبا واما في الاول فللجواز ان يكون المقصود منه التلفظ بذلك تنزيلا لنفسه منزلة
احد المخاطبين بمناسبة المشاركة لهم في الحكم مع بيان كونه متهيئا للقبول مستعدا للامتثال وخص ذلك بالخطاب بيا ايها الذين امنوا لما فيه
من اظهار الايمان دون يا ايها الناس وعلى هذا ينبغي ان ينزل ما قيل من ان قول لبيك في الحج جواب عن نداء ابرهيم خ لما امره تعالى بان يؤذن في
الناس بالحج ففعل هذا ومنها قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ سواء جعل جملة الموصول مرفوعا بالعطف على الفاعل او منصوبا بالعطف على
المفعول وتخصيص الاحتجاج به على الوجه الاول وهم كيف والثاني اقرب لفظا واوفى دلالة ورد بان الانذار بالقران لا يستلزم تعلق خطاباته

[illegible]

بالمنذرين بل يجوز ان يكون لبيانه مساواة غير الحاضرين لهم ومشاركتهم اياهم في ذلك بقي الكلام في ثمرة النزاع فاعلم ان بعضهم ذكر ان الثمرة
تظهر في مقامين الاول في ان الخطابات الشرعية على تقدير تناولها للمعدومين لا يجب عليهم الفحص عن مداليلها بحسب عرف الموجودين ولا البحث عما
فهموه بل وظيفتهم حملها على ظواهرها عندهم لان الحكيم لا يخاطب بما له ظاهر عند المخاطب ويريد خلافه من غير نصب قرينة بالنسبة اليه واما على تقدير
عدم التناول فليس وظيفتهم التعويل على ظواهرها عندهم بل يتعين عليهم ان يجتهدوا في تحصيل ما فهمه الموجودون حال الخطاب بالبحث عن
مصطلحهم وعن وجود القرائن الموجبة لصرفها عن ظاهرها عندهم وعدمه لانهم مشاركون لهم في التكليف فيما فهموه من تلك الخطابات لاجل
العمل بظواهر تلك الخطابات عندهم فان ما دل على ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وان حكم الله تعالى في الاولين هو
حكم الله في الاخرين وامثال ذلك انما يقتضي الشركة في التكليف لا في تعويل كل قوم على ما هو الظاهر عندهم من الخطابات الشرعية الثاني
ان الخطابات المطلقة على القول بالشمول تحمل على اطلاقها في حق غير الحاضرين عند عدم ثبوت التقييد من خارج فيثبت الحكم في شانهم من غير
فرق بين ان يتحدوا في الصنف مع الحاضرين وعدمه واما على القول الاخر فانما يثبت الحكم في حقهم ان اتحدوا في الصنف وذلك كصلوة الجمعة حيث
امر بالسعي اليها من غير تقييد بحضور السلطان العادل او نائبه الخاص مع تحققه في حق الحاضرين فان جعلنا الخطاب مختصا بالحاضرين لم يكن
في اطلاقه دلالة على نفي الاشتراط بذلك لتحققه في حقهم والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى الواجدين للشرط وان جعلناه شاملا لغيرهم ايضا
دل اطلاقه على عدم اعتبار الشرط المذكور لان منهم من لا يتحقق الشرط المذكور في حقه وانما خصصنا الكلام هنا بالحاضرين اقتصارا
على ما ذكروه وفي المقامين نظر اما في المقام الاول فلان الفرق في حجية ظواهر الالفاظ في حق السامعين بين المخاطبين منهم وغير المخاطبين
امر متضح الفساد منحرف عن منهج السداد للاجماع ظاهرا على حجية ظواهر الالفاظ في حق السامعين لخطاباتهم ولولا ذلك لم يعتبر ظواهر الاقارير والوصايا
والعقود والشهادات ونحو ذلك في حق غير المخاطبين بها ولم يجر سيرتهم على شيء من ذلك ومن تتبع الاخبار تبين له ان الرواة كانوا كثيرا ما
يعولون على مخاطبات الائمة لغيرهم من السائلين ودعوى اقتصارهم في ذلك على صورة حصول العلم بالمراد مجازفة واضحة ثم ما فرع على القول
بالتناول من حجية ظواهر الخطابات في حقنا من غير حاجة الى البحث والاجتهاد اوضح فسادا من سابقه فانا بعد ما ثبت لدينا من طريان النسخ
والتجوز والتخصيص والتقييد على كثير من تلك الخطابات لم يبق لنا وثوق بما نجده من تلك الظواهر قبل الفحص بل يخرج بذلك العلم الاجمالي عن
حد الظهور والافادة الى حد الاجمال وعدم الدلالة فيجب الفحص والتتبع في معرفة تلك الموارد والتعويل في تعيينها الى الادلة المعتبرة وهذا
امر مما لا فرق فيه بين المخاطبين وغيرهم واما في الثاني فلان اعتبار الاتحاد في الصنف حتى الكون في زمان النبي يوجب هدم اساس الشريعة
وسد باب الاحكام بالكلية كذا قيل وليس بشيء لان المراد اعتبار الاتحاد حيث لا يقوم دليل على عدم اعتباره والاتحاد في الكون في زمان النبي
مما قام الاجماع بل الضرورة على عدم اعتباره في معظم الاحكام فلا يلزم على تقدير اعتباره حيث لا يقوم عليه الحجة ما ذكر من الانهدام و
الانسداد نعم يرد عليه ان اطلاق التكليف ينفي اشتراطه بالكون في زمان النبي والاعتذار بان التكليف المشروط مطلق بالنسبة الى الواجدين
للشرط انما يستقيم حيث يتم الشرط دون ما ينقطع كالكون في زمان النبي واحتمال قيام القرينة الدالة على الاشتراط عندهم منفي بالاصل
والاجماع منعقد على ان كل حكم تعلق بالمشافهين مطلقا كان تعلقه بغيرهم ايضا مطلقا مضافا الى عموم ما دل على ان حكم الله في الاولين
جار في حق الاخرين فظهر ان الاستدلال بظاهر الاية على وجوب صلوة الجمعة متجه ان لم يكن هناك ما يوجب صرفها عن ظاهرها [illegible]
الشرط المعتبر في وجوبها في حقهم تنبيهات الاول ان الخطاب الى الواحد لا يقتضي التعميم نعم نقول بعموم الحكم المستفاد منه حيث لا
يعلم قصد الخصوصية منه لقيام الادلة الخارجية عليه كالفحوى وكقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وعزي الى الحنابلة القول
بانه يقتضي التعميم وهو متضح الفساد بل ربما قيل بانهم لا يقولون ايضا بالتعميم من حيث اللفظ بل من باب القياس الثاني الكلام ظاهر
في ان الخطاب بصيغة المؤنث كيا ايها المؤمنات لا يتناول الرجال واما العكس كيا ايها المؤمنون فالظاهر اختصاصه بالرجال ما لم يقم قرينة على خلافه
بدليل التبادر والاجماع اهل العربية على ان واحده المذكر نحو لا يتناول المؤنث وقيل بالدخول لان اهل اللسان يغلبون المذكر على المؤنث
عند الاجتماع كما في قوله تعالى اهبطوا وجوابه ان وقوع ذلك لا ينافي ظهوره في خلافه وما ذكر انما يسلم اذا قام قرينة ولو حالية على ارادة
الجميع ولا كلام على تقديره الثالث الخطاب بمن يستوي فيه المذكر والمؤنث لكن اذا كان الضمير العائد اليه مؤنثا اختص بالمؤنث وان
كان مذكرا اشترك فيه المذكر والمؤنث وقيل بل يختص بالمذكر وهو بعيد عن ظاهر الاستعمال وما مثل من في الشمول والخلاف الرابع ان
الكتاب منها ما هو خطاب منه تعالى الى الناس عموما كيا ايها الناس اتقوا ويا عبادي فاتقون ومثله الامر بضمير الجمع المذكر حيث لا يتقدم ما يقتضي
تخصيصه بالبعض كحافظوا على الصلوة بناء على امتناع ارادة العموم منه ح والى نوع منهم خصوصا كالمؤمنين واولي الالباب واهل الكتاب كما في
الايات المشتملة على الخطاب اليهم او الى شخص او الى اشخاص كيا ايها النبي ان تبوءا ويا نساء النبي ومنها ما القاه تعالى لان يخاطب النبي اياه
نحو قل رب اغفر والناس عموما نحو قل يا ايها الناس او صنفا منهم خصوصا نحو قل يا اهل الكتاب قل يا ايها الذين هادوا قل للمخلفين من
الاعراب ستدعون ويمكن ان يجعل الخطاب في ذلك منه تعالى اليهم ويكون الامر بالقول امرا بتبليغ الكتاب فيرجع الى القسمين الاولين.

يكون

القول في التخصيص مقدمة التخصيص

يكون مامورا بان يخاطبهم بما يدل على تلك المعاني وان لم يكن بخصوص تلك الالفاظ او لان يخاطب به المسلمون كما في قوله تعم قولوا امنا بالله وما انزل الينا ويحتمل فيه الوجه الاخير ايضا او لان يخاطبوا به النبي كقوله وقولوا انظرنا او لان يخاطب به جبرائيل النبي نحو وما نتنزل الا بامر ربك وما منا الا له مقام معلوم ويحتمل ان يكون الخطاب في الثاني الى جميع الناس او لان يخاطب العباد به ربهم كما في الحمد ومن هذا القبيل ما يفهم في الادعية والزيارات لمخاطبة الداعين والزائرين ويحتمله المراثي المنظومة للحسين ع والظاهر ان النزاع المتقدم في خطابات تعم يجري فيما الفه لمخاطبة نبيه ايضا وان لم يجعله خطابا باله تعم واعلم ان حكاية الخطاب خطاب لمن خوطب بالحكاية وليس المحكي خطابا اليه بل لمن خوطب به اولا وكذا لو ترتبت الحكايات

القول في التخصيص المخصص مقدمة التخصيص قصر العام او حكمه على بعض ما يتناوله والمراد بالعام ما اعتبر في استعماله وضعه للعموم سواء استعمل فيه او لم يستعمل كالعام الذي اريد به جميع مسمياته ثم صرف عنه الحكم الى البعض كما في بدل البعض على اظهر الوجوه او اخرج منه البعض كما في التخصيص بالاستثناء على ما سيأتي وبالشرط والغاية من حيث دلالتهما على اخراج الفرد الذي لا يشتمل على الشرط مطلقا او لا يفارق ما قبل الغاية مطلقا فان التقييد بهما وان لم يكن معتبرا في الفرد لكن الفرد المقيد بهما فرد قطعا وليس الحكم لاحقا له واما من حيث دلالتهما على زوال الحكم عن المحكوم عليهم عند زوال الشرط او بعد الغاية فليس من تخصيص العام اذ لا عموم له بالنسبة الى ذلك بل اما من باب التقييد ان دل اللفظ عليه بالاطلاق او من تخصيص ما دل على عموم الحكم بالنسبة اليهما ان كان هناك ما يدل عليه والتحقيق ان مفادهما بالاعتبار الاول ايضا ليس من تخصيص العام بل اما من تقييد الحكم كما في الشرط لان الحكم فيه انما يتعلق بالجميع لكن لا مط بل اذا تحقق الشرط او من تقييد العام ضمنا كما في الغاية بالنسبة الى الافراد التي لا تفارق ما قبلها مط فان المراد بالعلماء في قولنا اكرم العلماء الى ان يفسقوا او الى يوم كذا العلماء الغير الموصوفين بالفسق والموجودون قبل الغاية المذكورة اذ لا معنى للتحديد بالغاية بالنسبة الى من اتسم بالفسق في حقهم من زمن الخطاب او تاخروا عن الغاية وكذا يدخل العام الذي اريد به البعض ابتداء بان اطلق العام على الخاص باعتبار عمومه واما اطلاق العام على الخاص لا باعتبار عمومه بل باعتبار كونه موضوعا له بجعله فليس من التخصيص وان ندر ظهوره عند الاطلاق في العموم سواء اعتبر وضعه وضع العام كما لو اطلق لفظ الرجال علما لرجل عليه باعتبار كونه علما له او لا كما في الجمع المعرف المعهود والموصول على ما عرفت وخروج ذلك عن الحد اما لعدم تسميته عرفا تخصيصا بل هو تعيين لاحد محتملات اللفظ او لان قيد الحيثية مفهوم من قولنا بعض ما يتناوله فالمعنى قصر على بعض ما يتناوله من حيث انه بعض ما يتناوله وليس الاستعمال فيما ذكر كذلك لكن يشكل ذلك في بدل البعض فان الحكم لا يلحقه من حيث كونه بعض مدلول اللفظ بل من حيث كونه لفظ اخر وجوابه ان البدل الصحيح لما كان يستدعي علاقة معنوية مخصوصة لظهور عدم صلوح كل لفظ للبدلية كل من كل لفظ لزم ان يعتبر في بدل البعض من الكل علاقة كونه بعضا من الكل فيشتمل على قصر حكم العام على بعض ما يتناوله من حيث انه بعض ما يتناوله وان كان من حيث انه مدلول لفظ اخر ايضا واما قصر المعهود على بعض ما يتناوله كقولك جاءني رجال فاكرمت الرجال الا بعضهم فدخوله في الحد وخروجه عنه مبني على دخوله قبل القصر في حد العام وخروجه عنه وحيث اخترنا سابقا دخوله في حد العام لا جرم يدخل قصره في حد التخصيص ومثله الجمع المعرف والموصول وقد تقدم الكلام فيه **وقد يعرف** التخصيص بانه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه واورد عليه بان الخطاب لا يتناول ما اخرج عنه **واجيب تارة** بان المراد ما يتناوله لولا الاخراج كما تقول هذا عام مخصص مع ان المخصص لا يكون عاما فان المراد ما يكون عاما لولا التخصيص واخرى بان المراد ما يتناوله ولو وضعا وان لم يكن مقصودا وهذا اظهر والخروج بقيد مطلق منحرج ولا يخرج على الوجه الاول وقد يطلق التخصيص على قصر المركب على بعض اجزائه باحد الاعتبارين كما قد يطلق عليه العام باعتبار شموله للاجزاء فيسمى مثل العشرة عاما وقصرها على بعض اجزائها باحد الاعتبارين تخصيصا **ولا يذهب** عليك ان الحد لا يتناول التخصيص بهذا المعنى ايضا ومن منع من دخول الجمع المعهود في العام جعل قصره على البعض تخصيصا له بهذا المعنى ثم ان التخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه وحصر في خمسة الاستثناء المتصل نحو اكرم الناس الا زيدا وانما خص بالمتصل لان المنقطع لا تخصيص فيه والشرط نحو اكرم الناس ان كانوا علماء والصفة نحو اكرم الرجال العلماء والغاية نحو اكرم الناس الا ان يجهلوا وبدل البعض نحو اكرم الناس علماءهم وقد عرفت تحقيق القول في هذه الوجوه وقد يكون بالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه عقليا كان كما في قوله تعم الله خالق كل شيء او لفظيا كقوله تعم خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعم حرمت عليكم الميتة الاية

فصل لا ريب في جواز التخصيص في الجملة وانكار بعض الناس له مباهتة ولا ينبغي ان يلتفت اليه واختلفوا في منتهى التخصيص فذهب الاكثرون الى اعتبار بقاء جمع يقرب من مدلول العام وربما يفسر بما فوق النصف والاظهر حمله على ما يعد عرفا قريبا منه وهو اخص من التفسير المذكور وعلى وقيل يجوز الى ان يبقى جمع غير محصور وقيل الى ان يبقى اثنان وقيل الى ان يبقى ثلاثة وقيل يجوز الى الواحد وفصل بعضهم بين الجمع وغيره فاعتبر الثلاثة في الجمع واجازه في غيره الى الواحد والحاجبي بعد ان نقل جملة من الاقوال المذكورة واختار في المقام تفصيلا اخر ففصل في التخصيص بالمتصل بين ان يكون باستثناء او بدل وبين ان يكون بغيرهما من شرط او صفة فاجازه في الاول الى الواحد نحو له عشرة الا تسعة واخذت العشرة احدها وفي الثاني الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء او ان كانوا علماء وفي التخصيص بالمنفصل بين ان يكون في محصور قليل نحو قتلت كل زنديق وهم ثلثة او اربعة وبين ان يكون في غير محصور او في عدد كثير فاجازه في الاول الى الاثنين

تدخله

مدلوله

ايضا وفي الثاني الى ما ذهب اليه الاكثر من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ولا بد من قبل الخوض في الادلة من بيان موضع النزاع فنقول قد يستعمل التخصيص
كما يطلق عندهم على قصر حكم العام كذلك قد يطلق على استعمال العام في الخاص والظاهر ان نزاعهم هنا في التخصيص بالمعنى الثاني كما يظهر من بعض حججهم
للفرق بينه وبين النزاع الاتي في الاستثناء فان جماعة كالعلامة والحاجبي افردوا الكل منهما مبحثا ونسبوا القول باشتراط بقاء جمع يقرب من مدلول
العام هنا الى الاكثر وهناك نسبوا الى الاكثر القول بجواز الاستثناء الى ما فوق النصف ولا يشكل ما ذكرنا بما نقلوه عن الاكثر من مصيرهم في دفع
اشكال التناقض المورد في الاستثناء الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي وان الاستثناء قرينة عليه حيث ان المستثنى منه عندهم من العام المستعمل في
الخاص فيلزم في قولهم بجواز الى ما دون النصف لقولهم هنا باشتراط بقاء جمع يقرب من مدلول العام وذلك لجواز ان يكون اولئك الاكثر وغير هؤلاء
الاكثرين باعتبار الاكثرية في الكل او البعض بالنسبة الى القائلين باحاد بقية الاقوال دون المجموع وللان تمنع صحة ما نقلوه عن الاكثر في احد
المواضع لو قوعه في كلام البعض او يخص نزاعهم هنا بالتخصيص بغير الاستثناء في المبحث الاول قرينة عليه فيصح حمل التخصيص هناك على المعنى الاعم
وان بعد لكن لا بد من اخراج التخصيص بالشرط والغاية ايضا بناء على دخولهما فيه اذ لا ريب في جواز المستوعب من الاول فضلا عن غيره كما ستنبه عليه
في ذيل المبحث ولا يعقل في الثاني وجه للقول ببقاء جمع يقرب من مدلول العام ان اعتبر التخصيص بحسب الافراد الحادثة بعد الغاية لظهور غلبتها
غالبا وان اعتبر بحسب الازمان ففسادا اوضح مع انه لا عموم له بحسبها بل الوجه ح اخراج التخصيص بالصفة ايضا لوضوح جوازه الى الاكثر فيبعد
انكاره من الاكثر وقد ورد في الكتاب في عدة مواضع كقوله تعالى انه من عبادنا المخلصين وقوله عبادنا الصالحين وقوله الا عبادك منهم المخلصين
وقوله ولله الاسماء الحسنى بل النكايف المتعلقة بالعموم مما لا تتعلق الا بالافراد المقدورة وهي اقل من غيرها وكيف كان فالتفصيل الذي ذهب
اليه الحاجبي في المقام ليس في محله لانه تفصيل بين ما هو من محل النزاع وما هو خارج عنه ومما حققنا يظهر ضعف ما ذكره بعض المعاصرين
من المنافاة بين ما نسب الى الاكثر في المقامات الثلثة فزعم ان كلامهم في هذا المبحث اعني مبحث التخصيص مبني على ظاهر الادلة وكلامهم هنا
اعني مبحث الاستثناء ناش عن الغفلة عما بنوا عليه الامر هنا هذا اذا عرفت ما حققنا فالمختار عندي ما ذهب اليه الاكثر ومن اعتبار
بقاء جمع يقرب من مدلول العام لكن لا مطلقا بل من حيث يكون الاستعمال بعلاقة العموم والخصوص واما اذا استعمل بغير هذه العلاقة كالجمع المعرف
والموصول اذا جرد عن اعتبار التعيين الحقيقي فيها بناء على ما حققنا من ان التعيين معتبر في معانيها جاز تخصيص الجمع منها الى ثلاثة والمفرد
الى الواحد وكذا اذا كان المقصود به المبالغة او التعظيم او نحو ذلك جاز التخصيص الى الواحد كان هذه الصور خارجة عن محل النزاع كما يظهر من
تمثيلهم وقد نص عليه بعضهم في التعظيم ويؤيده اعتراف كل من الفريقين بما سيأتي لنا ان العلاقة المذكورة انما تعتبر حيث يساعد
عليها الطبع كما مر تحقيقه في اوائل الكتاب هذا بحكم الاستقراء انما يتحقق بين المجموع وما يقاربه دون مطلق الابعاض والى هذا يرجع
ما استدل به الاكثر من القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او اثنين وقوله كل من جاءك
فاكرمه وفسره بزيد وهو مع عمرو وبكر ونحو ذلك ولا كلام في ذلك وانما الكلام في انهم ارادوا بالقبح فيه ما يساق الغلط كما
هو الظاهر من طلاقه في مثل المقام لا مجرد الاستبشاع وخروج اللفظ عن حد الفصاحة فانه لا ينافي الجواز واما ما استدل به بعض المعاصرين
من ان جواز الاستعمال توقيفي والقدر الثابت في المقام ما ذكرناه ويكفي في نفي ما عداه عدم قيام دليل على جوازه فليس على ما ينبغي
لانه انما يقتضي التوقف في الجواز لا نفيه وافحش منه انه لو فرض ان رواية اشتملت عليه فليس لنا العمل بمؤداها لان عدم العلم بالجواز لا
يبنا في الجواز المرجح من قال بجواز التخصيص الى اثنين او ثلاثة بما قيل في الجمع من ان اقله اثنان او ثلاثة ففرعوه على كون الجمع حقيقة في احد
الامرين واجيب بان الكلام في اقل مراتب التخصيص لعمومه لا في اقل مراتب الجمع فان الجمع ليس بعام ولا دليل على تلازم الحكمين واعترض
عليه بعضهم بان المسئلة اذا ثبت ذلك فيما اذا كان العام جمعا فلا بد ان يثبت في غيره بعدم القول بالفصل ثم اجاب بان العام المخصص
مجاز والجمع اذا استعمل مجازا لا يلزم بقائه على حقيقته ومنها ما لا يخفى احتج القائلون بجوازه الى الواحد بوجوه منها انه يجوز اكرم
الناس الا الجهال وان كان من عداهم واحدا بالاتفاق والجواب ان هذا خارج عن محل النزاع على ما عرفت في تحريره فان التخصيص
بالاخراج لا يوجب التجوز في لفظ العام كما سنحققه ولو تعسف بارتكاب التجوز فيه منعنا جوازه في مثل المثال المذكور ولا اتفاق عليه
ومنها ان الاستعمال العام في الخاص بطريق المجاز وليس بعض الافراد اولى من بعض فيجب الجواز الى الواحد واجيب عنه اولا بالمنع من عدم
الاولوية فان قرينة الاكثر يوجب الاولوية حكاه في المعالم عن العلامة ونظر فيه بان الاقربية انما توجب الحجية ارادة الاكثر لا امتناع
ارادة غيره كما هو المدعي وفيما نظر به نظر لان الاقربية انما توجب الارجحية مع ثبوت العلاقة بدونها لا مطلقا ولا خفاء في ان مقصود المجيب
الدليل المذكور لا اثبات المدعي به وحيث ان المستدل بني دليله على عدم اولوية بعض الافراد من بعض كفى في هدم ما اسسه من اثبات
الاولوية ولا حاجة الى بيان ما يزيد عليه وقد يعارض بان الاقل متيقن الارادة بخلاف الاكثر فيكافئ تلك الاولوية وهذه المعارضة
لا تخ من نوع مصادرة لان المجيب لم يساعد على عدم كون الاكثر متيقن الارادة كيف وقد منع من الاستعمال في الاقل فتم على ان هذه الاولوية
على تقدير تسليمها لا توجب اولوية الاستعمال في الاقل وانما توجب اولوية الحمل عليه عند الشك ولا مدخل لها في المقام وقد يوجه كلام المستدل

ومنعه ... الاستثناء في التخصيص

اي حجية الامرية لا امتناعهما

بان مقصوده

بان مقصود ان الاستعمال المذكور بعلاقة العموم والخصوص وليس بعض الافراد في هذه العلاقة اولى من بعض فيندفع عنه الجواب المذكور لانه لا بو جب الاختلاف فيهما وفيه نظر لانه ان اريد ان العلاقة الحاصلة من جهة العموم والخصوص متساوية في الجميع فتكون معتبرة في الجميع فتوجه المنع عليه جلي كما قررنا في الجواب لانها مقولة على افرادها بالتشكيك لا بالتواطي وان اريد ان القدر المعتبر منها في صحة الاستعمال انما هو مجرد التناسب بالعموم والخصوص وهو متساو في الجميع فهو وان كان تعسفا في كلام المستدل لكن لا يتجه على تقديره الجواب المذكور بل الوجه في الجواب حينئذ ان يقال لا نسلم ان استعمال العام في الخاص بمطلق علاقة العموم والخصوص حتى يلزم تساوي جميع صور التخصيص فيها بل بنوع مخصوص منها وهو ما يوجد بين الكل وما يقاربه وثانيا بان استعمال العام والخاص على ما اعترف به المستدل ليس تجافلا جرم يستدعي علاقة مصححة وليست علاقة الكل والجزء لانها تستلزم تساوي الاجزاء فيها حيث لا تشترط بشرط كما تشترط في عكسها لان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد بل علاقة المشابهة الناشئة من الاشتراك في صفة الكثرة وهي انما تكون بين الاكثر والمجموع دون غيره وفيه نظر اما اولا فلان النزاع في هذا الامر على ما يظهر من كلامهم لا يختص بالعام الافرادي بل في مطلق العام افراديا كان او مجموعيا وقضية الجواب المذكور التزام جواز التخصيص في العام المجموعي الى الواحد دون الافرادي وهذا التفصيل مع بعده عن الانظار المستقيمة مما لا مصرح به بل لا قائل به ظاهرا فيمكن دفعه بانه خرق للاجماع المركب واما ثانيا فلان العلاقة التي تصح ان تعتبر في المقام لا تنحصر في علاقة المشابهة حتى يخص ثبوتها باكثر الافراد بل يجوز ان تعتبر فيه ايضا علاقة العموم والخصوص فانها ايضا علاقة برأسها معتبرة في الاستعمال كما نص عليه جماعة من المحققين وهي مشتركة بين العام وجميع جزئياته متساوية بينها على بعض الوجوه السابقة فينبغي الاشكال بحاله وقد ينكر علاقة العموم والخصوص بالمعنى المبحوث عنه بنزال العموم في مقالة من ذكر هذه العلاقة على العموم المنطقي وهو غير واضح لان العلاقة المصححة للاستعمال كما تتحقق بين الكلي والجزئي باعتبار الكلية والجزئية كذلك تتحقق بين مدلول كل فرد وبين اكثر الافراد باعتبار الشمول والاندراج ولو على وجه مخصوص فلا وجه لعدم اعتبارها حج واما ثالثا فلان شمول الفاظ العموم لما يندرج فيها من افراد مفهومها قد يكون بطريق المطابقة كما في النكرة المنفية ولفظ الكل وشبهه بناء على ان الموضوع بالعموم هنا نفس النكرة المقيدة كما هو الظاهر وقد يكون بطريق التضمن كما في الجمع المعرف فانها بيناوله من افراد مفهومه اجزاء له لما عرفت من ان المراد به مرتبة معينة بالعهد وشبهه او جميع الافراد وعلى التقديرين تكون الاحاد اجزاء للمرتبة وليست بجزئيات للجمع لعدم صدقه عليها كما نبهنا عليه عند ابطال قولهم بابطال اللام معنى الجمعية وصدق على كل ثلاثة منها فما زاد على تقدير تحققه غير معتد لعدم تعلق القصد والحكم بمدلوله بهذا الاعتبار فدعوى ان شمول العام لما يندرج فيه من قبيل شمول الكلي لجزئياته لا من قبيل شمول الكل لاجزائه انما يتم في القسم الاول دون الثاني وان كان عمومه باعتبار تعلق الحكم به افراديا اذ العبرة لا له العام لا بكيفية تعلق الحكم به فيرجع هذا عند التحقيق الى الوجه الاول مع ان للخصم ان يعكس العلاقة في الاول فيجعل الاستعمال فيه من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء في الكل حيث ان لكلي حصة من الجزئي فيكون المراد بالرجل في قولك لا رجل الطبيعة مع بعض خصوصيات الافراد فيختص النفي بها وعلى قياسه نحو كل رجل ولا يقدح اشتراطه بكون الجزء بحيث يلزم من عدمه عدم الكل لان زوال الكلي يؤدي الى زوال الجزئية المتقوم به وان كان عرضيا كالضاحك فان زواله يستلزم زوال فرده الذي هو تمام حقيقته كهذا الضاحك ولا يبعد استلزامه لزوال الانسان اذ لبس الاطلاق باعتباره ولو سلم ان مبنى العرف ليس على هذه التدقيقات فلا ريب في مساعدته على الانتفاء في الذاتيات وهو كاف في ابطال ما اراده المجيب من عموم المنع نعم لا يلائم هذا البيان ما حررناه في محل النزاع وكيف كان فالتحقيق في الجواب ان يقال انواع العلاقة باسرها انما تعتبر حيث يساعد عليها الطبع على ما مر تحقيقه في اوائل الكتاب وبيان المذكور انما ينهض باثبات نوع منها في المقام وهو بمجرده لا يوجب جواز الاستعمال ما لم تثبت المساعدة المذكورة ومنها قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد به هو سبحانه وحده واجيب عنه بانه خارج عن محل النزاع اما اولا فلان الكلام في صيغة العموم لا في صيغة الجمع ولو تعسف في ادخالها بتفسير العام بما يتناول الاجزاء كالثلاثة منعنا توجه النزاع هنا اليه واما ثانيا فبانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء لجريه على العادة من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك شعارا للعظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا اصلا وهذا الوجه مما ذكره بعض المحققين كالعضدي وغيره وفيه اشارة الى ما قررناه في محل النزاع ويمكن استفادة التعظيم من تنزيل الواحد منزلة الجماعة ولعله بعينه في الاية يمكن الجواب ايضا بان المراد به تعالى مع الحفظة او الحفظة خاصة فلا يكون مستعملا في اقل من ثلاثة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يستمجنه اهل اللسان واجيب بانه ايضا خارج عن محل النزاع اذ الكلام في تخصيص العام والناس هنا للمعهود باتفاق وبهذا الجواب وان وقع ممن ينكر عموم المعهود راسا الا انه هنا جيد لا بناء ما ذكرناه من اخبار العموم لان ذلك لا يختص عندنا بما اذا كان المعهود جماعة كما اشرنا اليه وقد ينكر اتفاق المفسرين على ذلك بمنع صحة اطلاق اسم الجمع المعرف على فرد واحد معهود لكن قد ورد التفسير في روايات الائمة المروية عن الائمة فينبغي توجيهها بما يجعله من باب التوسع في النسبة كما في قولهم قتل بنو فلان فلانا حيث اسند الفعل الصادر من الواحد الى الكل توسعا او بحمله على الجنس كما في قولهم فلان يركب الخيل وبان القائل المذكور لما قال ذلك من قبل جماعة كما اشتهر حكايته

المعرفة بمنزلة تلك الجماعة واطلق عليه لفظ الناس وكيف كان فلا يكون الاستعمال بعلاقة العموم والخصوص ومنها انه لا ريب في جواز اكلت الخبز

وشربت الماء مع ان الماكول والمشروب منهما قدر قليل **والجواب** ان هذا ايضا خارج عن محل النزاع اذ كل من لفظي الخبز والماء ليس بعام بل هما

للجنس واللام فيهما للتعريف وكون المقصود بعض افراده انما يستفاد من تعلق الاكل والشرب بهما فانه قرينة على ان ليس المراد بهما الجنس من حيث هو

بل من حيث الوجود في ضمن بعض الافراد **واعلم** انا لو جعلنا التقييد بالشرط من باب التخصيص لزم القول بجواز التخصيص المستوعب فيما اذا انتفى الشرط

راسا كما قال اكرم العلماء ان كانوا شعراء ولم يتفق عالم شاعر وتعميم النزاع المتقدم اليه بعيد جدا فان اطباقهم على جواز اكرم زيدا ان كان

شاعرا على خلاف لهم فيما لو علم الامر بانتفاء الشرط كما مر في بعض مباحث الامر يوجب اطباقهم في العام ايضا والفرق بين المثالين غير معقول

تمهيد مقال في دفع اشكال قد يأتي الا للاستثناء فتستعمل تارة في اخراج ما دخل في الحكم السابق سواء كان تناوله بدلا

او شموليا افراديا او مجموعيا على اشكال في النوع الاول وسواء كان دلالته على الشمول بالوضع اولى واخرى بمعنى لكن فتستعمل حيث يصح

ان تستعمل لكن فيعتبر ان يكون الحكم السابق يتوهم خلاف الحكم الثابت لمدخولها فيأتي بها استدراكا لدفع ذلك التوهم سواء اختلف الحكمان

في الكيف نحو جائني القوم الا حمارا او لا نحو ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر والظاهر انها في المثال متضمنة لنفي الحكم السابق عن

اللاحق ايضا ولا حاجة فيه الى الاضمار بخلاف المثالين الاخيرين فان مفادها فيهما مجرد الاستدراك فينقسم الى قسمين وقد تأتي بمعنى

غير فتقع صفة نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهل هي حقيقة في المتصل فقط او مشتركة بينه وبين المنقطع لفظا او معنى اقوال

اظهرها الاول لشهادة التبادر ولبعد المنقطع عن الاستعمال ويتأكد ذلك بانهم حملوا قول القائل له علي عشرة دراهم الا ثوبا

على قيمة الثوب فرجحوا التجوز في الثوب واضمار القيمة على الانقطاع والظاهر ان وجه الترجيح عدم ملائمة المقام للحمل على الانقطاع حيث

انه لا ابهام في الحكم السابق بخلاف الخروج فانه قد ينصرف الى الاصل البراءة عن الزائد حتى انه لو تحقق الابهام في مقام كما لو ادعيها المقر له

فاقر له بذلك حمل على الانقطاع احتجوا بظاهر الاستعمال وبانهم قسموا الاستثناء الى متصل ومنقطع فيكون المنقطع استثناء حقيقة

والجواب ان ظاهر الاستعمال لا يوجب الحقيقة بعد وجود امارات المجاز وكون لفظ الاستثناء حقيقة في المنقطع مطلقا او في الاصطلاح

لا يوجب كون الاداة ايضا كذلك ثم في الاستثناء اشكال مشهور وهو ان مدلوله مناقض لمدلول الجملة التي قبله حيث انها تقتضي دخول

المستثنى في الحكم المذكور وهو يقتضي خروجه عنه ووجوه ثلاثة **الاول** ان المراد بالمستثنى منه تمام معناه لكن لا يسند اليه الا بعد الاخراج

فلا يتعلق الاسناد الا بالباقي وهو ما عدا المستثنى وعزى هذا القول الى جماعة من اصحابنا منهم العلامة واختاره الحاجبي وغيره **الثاني**

ان المراد بالمستثنى منه ما عدا المستثنى مجازا لاطلاق الكل على البعض والقرينة عليه الاستثناء وحكى هذا القول عن السكاكي في المفتاح ونسبه

غير واحد الى الاكثر **الثالث** ان المجموع المستثنى منه والاداة والمستثنى موضوع للباقي ومستعمل فيه والاسناد انما يقع عليه وهذا القول

محكي عن القاضي ومرجع هذه الاقوال الى ان الكلام المذكور لا يشتمل الا على اسناد واحد وهو انما يتعلق بما عدا المستثنى وبه يندفع شبهة

التناقض ولما كانت الاقوال المعروفة في المسألة منحصرة في الثلاثة ولا رابع لها كان اللازم في زعمهم من ابطال قولين منها صحة القول

الثالث فاحتج الاولون على صحة مقالتهم ببيان بطلان مقالة الاخيرين فلفقوا له وجوها منها ما هو مشترك الورود على القولين ومنها

ما يختص باحدهما فمن الوجوه المشتركة اجماع علماء العربية على ان الاستثناء المتصل لاخراج بعض من كل ولو كان المراد بالمستثنى منه او بالمجموع

ما عدا المستثنى لم يتحقق هناك كل ولا بعض ولا اخراج ورد بان لهم ان يؤولوا الاجماع بان المراد تحقق الكلية والجزئية والاخراج ولو بحسب

الظاهر فلا ينافي ذلك ويشكل بان دلالة الاستثناء على الاخراج ولو في الظاهر يتوقف على وضعها له وهو يتوقف على كونه بحيث استعملها فيه

حذرا من هذرية الوضع مع ان اصحاب القولين قد التزموا بمنعه وجوابه ان المراد بالاخراج دلالته على انتفاع الحكم الثابت ظاهرا او واقعا

لا الاخراج حقيقة ووضعها لذلك لا يغير شيئا للحكمة لا يقال كيف يصح على القول الثالث دعوى انها تدل على الاخراج ولو في الظاهر مع انها لا

تقع في التركيب الا مهملة لانا نقول انما تستعمل مهملة عند هذا القائل في الاستثناء المتصل اما في المنفصل فلا لدلالتها فيه على رفع الحكم المتوهم

من الكلام السابق عما بعدها فله ان يعتبر الاخراج بالمعنى المذكور في المتصل بالنسبة اليه ومنها انه يلزم ان لا يكون شيء من الالفاظ التي

تكون لها معان تركيبية ما هو نص في معناه التركيبي والتالي باطل بيان الملازمة ان الالفاظ التي لها معنى تركيبي يجوز ان يستثنى منها بعض المدلول

فيكون المراد بها الباقي او تقع مهملة في التركيب فلا يبقى نصا في الكل واما بطلان التالي فلانا نقطع بان لفظ العشرة مثلا نص في مدلوله

واجيب بان النص ما لا يحتمل الا معنى واحدا عند عدم القرينة والعشرة اذا تجردت عن قرينة الاستثناء كان كذلك ورد بان النص

هو ما لا يحتمل الا معنى واحدا مطلقا لا عند عدم القرينة فان الظاهر ايضا كذلك والتحقيق ان النص هو ما لا يحتمل الا معنى واحدا ولو بمساعدة

القرائن ولفظ العشرة اذا تجرد عن القرائن لا يحتمل ما دونها **وقد يجاب** عنه على القول الاخير بانه انما يقتضي عدم نصوصية العشرة

حين صيرورته جزء للكلمة ولا خلاف في ان النص اذا صار جزء للكلمة خرج عن كونه نصا بل لفظا دالا وان ربما يمكن ان يقال حال الاستثناء

كان مصادرة لابتنائه على كونه اسما وهو محل النزاع ولا يخفى ما فيه ومنها انه لا مانع من حمل المستثنى منه على تمام معناه والاسناد اليه بالاستثناء

ما زاد الا انه ما نقص وما نفع الا انه ما ضر نسخه

وظهر في التفصي عنه

بعض

بعد اخراج

بعد اخراج المستثنى منه فان هذا انما يصح اعتبارا في نفسه ويصلح اللفظ له فيتعين الحمل عليه لما فيه من ابقا الالفاظ المفردة على معانيها
الاصلية واما على القولين الاخيرين فلا بد من ارتكاب تجوز في المستثنى منه والتزام وضع للمركب وكلاهما خروج عن الظاهر من غير ضرورة
داعية اليه لقولين الاخيرين ويمكن الجواب بان الخروج عن الظاهر انما الا محيص عنه على كل تقدير اما على القولين الاخيرين فظاهر كما مر واما
على القول الاول فلاستلزامه صرف الاسناد الى بعض المسند اليه وهو ايضا على خلاف الظاهر ومما اورد على القول الاول من القولين ان قول القائل
اشتريت الجارية الا نصفها اما ان يكون الضمير فيه للجارية بمعنى تمامها او لها بمعنى الباقي بعد اخراج النصف منها والاول يستلزم استعمال
المستثنى منه في تمام معناه وهو مناف لمذهب هذا القائل والثاني يوجب التسلسل لان الباقي بعد اخراج النصف من الجارية النصف فيكون
هو المراد منها وهو يستلزم ان يكون المراد بها الربع لانه الباقي بعد اخراج النصف من النصف لعود ضميره الى الجارية بمعناه وهو يستلزم
ان يكون المراد بها الثمن لانه الباقي بعد اخراج النصف منها وكذا واجيب بان المراد بالجارية نصفها تمامها والضمير في المستثنى راجع الى الجارية لا
باعتبار معناها المجازي اعني النصف بل باعتبار معناها الحقيقي اعني التمام على سبيل الاستخدام فلا اشكال ومنها القطع بان المراد بالجارية
في المثال المذكور تمامها وان الضمير راجع اليها باعتبار الكمال ويمكن الجواب بان الخصم لا يساعد على القطع المذكور لانه في قوة القطع بالمدعى
ورجوع الضمير الى الجارية باعتبار الكمال يعني تمام معناها لا ينافي ما ذكره المجيب ان يكون على سبيل الاستخدام ولو تم الوجه المذكور لتوجه
على القول الاخير ايضا كما لا يخفى ومما اورد على القول الثاني انه خروج عن قوانين اللغوية اذ ليس فيها لفظ مركب من ثلاثة الفاظ
يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف ومنها لزوم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها فانه حال كونه جزءا لا
دلالة له فلا يصح عود الضمير اليه ولا يذهب عليك ان هذا انما يتجه اذا كان القاضي يقول بان الموضوع للباقي هو المستثنى منه والمستثنى
والاداة خاصة واما اذا قال بانها مع لواحقها ان كان لها لواحق موضوعة له لم يتجه عليه ذلك لان الضمير في المثال المذكور يكون بعض جزء
وهو حال كونه جزءا لا يكون ضميرا فلا يلزم العود احتج الذاهب الى الوجه الثاني بامرين احدهما ان المراد بالعشرة في قول القائل له علي
عشرة الا ثلثة اما العشرة او السبعة للقطع بانه لم يهملوا والاول باطل للاجماع على انه ما اقر بالعشرة فتعين الثاني وهو المراد والجواب اما
على الاول فبان الاقرار انما يتقرر بالاسناد وهو انما يتعلق بالعشرة بعد اخراج الثلثة منها فلا يكون الاقرار بالسبعة لانه الباقي بعد الاخراج
واما على القول الاخير فبان دعوى القطع بان العشرة لم تستعمل في غير مسموع عند القاضي لانه عين المتنازع فيه وثانيهما انه لو كان المراد بالمستثنى
منه ما يعم المستثنى لزم التناقض من اثبات الحكم له ونفيه عنه بالاستثناء واجيب بان الاثبات لم يتعلق بالمستثنى منه مط بل بعد اخراج
المستثنى منه فلا ينافي النفي واحتج القاضي بانه اذا بطل القول الاول بما ذكر في حجة القول الثاني وبطل القول الثاني بما ذكر في حجة القول
الاول تعين المصير الى القول الثالث اذ لا رابع لها والجواب ان حجة كل من الفريقين كما تنهض بابطال مذهب الاخر كذلك تنهض بابطال المذهب
الثالث بل هما متفقان على ابطاله فهو احق بالبطلان ثم اعلم ان العضد اراد رد القول الاول في المقام الى احد القولين الاخيرين فورد
في بيانه تحقيقا حاصله ان الحكم في قوله له علي عشرة الا ثلثة انما هو على السبعة وليس عشرة بسبعة سوا اعتبر مطلقا او مقيدا بالا
ثلثة لان العشرة عشرة مط ولا شيء من السبعة بعشرة مط فالمعنى الحقيقي للمركب المذكور اما ان يكون هو العشرة المقيدة بالا ثلثة
فيكون مجازا في السبعة وهو القول الثاني واما ان يكون هو الباقي منه بعد اخراج الثلثة فيكون حقيقة في السبعة لانه يكون
المركب المذكور كلمة برأسها بل بمعنى ان مفرداته مستعملة في معانيها الحقيقية ومحصل مجموعها معنى يصدق على السبعة كالاربعة والثلثة
وهذا مذهب القاضي ثم قال والمذهب الاول راجع الى احدهما ووجهه التفتازاني بان الحكم على السبعة اما ان يكون باعتبار الهامد او
مجازي للمركب وارد بما صدق عليه معناه المتبادر منه ثم قال وهذا اعتراف بحقية المذهب الاول ورجوع المذهبين اليه لان المركب سواء
جعل فيه حقيقة في المعنى الذي اسند اليه او مجازا لا بد من استعمال مفرداته في معنى فيكون العشرة مستعملا في كمال معناه والحكم بعد الاخراج
الثلثة والا لزم التناقض وكون العشرة مجازا عن السبعة واعترض عليه المحشي الشيرازي بان العشرة المقيدة مجردة عن قيدها مستعملة
في كمال معناها بناء على القول الاول وفي السبعة على القول الثاني فكيف يصح رجوع المذهبين الى المذهب الاول بل يرجع مذهب القاضي اليه
ثم قال فظهر ان قول العضد والمذهب الاول راجع الى احدهما مسامحة والاظهر ان يقول الى الثاني اعني مذهب القاضي اقول وهذا
الاعتراض لا يوافق ظ كلام العضد فان الذي يستفاد من بيانه هو ان المجموع المركب من المستثنى منه والاداة والمستثنى مستعمل على القولين
في السبعة والاسناد متعلق به فيما خلا عتبار عن الاخراج وان مقصود القائل بان المراد بالا ثلثة السبعة مجازا ان معنى المركب المذكور انما هو
العشرة المقيدة بالاخراج المذكور واستعماله في السبعة مجاز لا ان المراد بالعشرة المستثنى منها السبعة مجازا فيكون من باب المجاز المفرد
وكلام التفتازاني مبني على ذلك كما يعطيه نباوح فلا يتجه عليه الاعتراض المذكور وعلى هذا البنا فالقائل بان العشرة مستعمل في تمام
معناه وان الاسناد بعد الاخراج يحتمل ان يجعل المركب مجازا في السبعة فيرجع الى قول الاكثر او حقيقة فيه فيرجع الى القول القاضي ومن هنا
يظهر ضعف ما رمى به العضد من المسامحة في البنا حيث جعل المذهب الاول راجعا الى احد المذهبين لا على التعيين وذلك لان ما ذكره في المذهب

بكمالها او بمعنى النصف والاول لم لاستلزامه استثناء النصف وهو مستوعب وكذا الثاني للتسلسل لان المراد بالمستثنى منه

من الباقي على ما تقرر والثاني بعد اخراج النصف من النصف هو الربع

فلا يلزم الاستيعاب لان المراد بالنصف المستثنى غير النصف المستثنى منه نعم يلزم ان يكون المستثنى مجازا عن المستثنى منه

الفاصل المذكور يلزم بذلك عدم الفرق بين المتصل والمنفصل اذ مدلول اللفظ مع الاستثناء في عدمه سواء

بعشرة م

دون الثالث على التعيين م

الاول على هذا البيان الا اختصاصه باحد المذهبين ثم اعرف من ان كلا منهما على تحقيقه يقول بان الاستثناء لتحصيل معنى المركب من السبعة ولا
منافاة بين ما ذكره هذا القائل من ان العشرة مستعمل في المركب في تمام معناه وان الاستثناء بعد الاخراج وبين ما ذكره الاخرون من ان
المركب مستعمل في السبعة حقيقة او مجازا بل الظاهر انهم يوافقون هذا القائل فيما ذكره كما نبه عليه التفتازاني فرجع كل من القولين الاخيرين
الى ما ذكره القائل الاول انما هو باعتبار كونه حقيقة في الباقي او مجازا فيستقيم قول العضدي برجوع المذهب الاول الى احد المذهبين الاخيرين
وقول التفتازاني برجوعهما اليه ثم اعترض المحشي المذكور على اصل التحقيق بان اعتبار العشرة المقيدة باخراج الثلثة منها من قبيل اعتبار
ما ذكره من اعتبار الاول يجوز ان كان مرجعه الى محصل المعنى لكن الاخير انما باعتبار م
الشيء مع عدم بعض ذاتياته وهو يقتضي ان يكون ذاته غير ذاته وهذا المعنى مما لا يمكن تصوره حتى يصح وضع المركب بازائه لينتزع عليه كونها
حقيقة فيها او مجازا في السبعة فان كل ذلك فرع لامكان تصور المعنى وحيث تنبه لفساد هذا الوجه من حيث ان المعنى المذكور مما يمكن
ان يتصوره العقل بوجه كما هو الحق المحقق فان تصور العنوان المذكور تصور له بالوجه وهذا القدر كاف في امكان الوضع استدركه
متشبثا بوجه اخر فقال سلمنا لكن لا يتم البيان بقوله وليس عشرة بسبعة وقوله ولا شيء من السبعة بعشرة اذ العشرة المقيدة بالاخراج
المذكور كما يصدق عليها انها عشرة كذلك يصدق عليها انها ليست بعشرة كالاربعة التي ليست بزوج فانه كما يصدق عليها انها اربعة كذلك
يصدق عليها انها ليست باربعة فالاربعة التي ليست بزوج هي الاربعة التي ليست باربعة والعشرة التي تخرج منها ثلثة هي العشرة التي ليست بعشرة
هذا محصل كلامه **اقول** وهذا الاعتراض منه ناش عن قلة التدبر وذلك لان العشرة المقيدة بالاخراج المذكور يمكن ان يعتبر على وجهين
الاول ان تعتبر عشرة بلا ثلثة اي ناقصة من تمام عددها ثلثة على ان يكون النقص ماخوذا حال اعتبارها عشرة ومعناها حينئذ عشرة
هي سبعة **الثاني** ان تعتبر عشرة تامة اخرج منها ثلثة على ان يكون الاخراج بعد اعتبار التمام ولا خفاء في ان المفهوم من محل
الاستثناء هو هذا المعنى دون المعنى الاول كما توهم المعترض فان معنى قولنا عشرة الا ثلثة عشرة تخرج منها ثلثة لا العشرة التي
تكون بلا ثلثة وكلام العضدي ناظر الى هذا كما لا يخفى فيتجه ما ذكره من ان العشرة سواء اعتبرت مطلقا او مقيدا عشرة ولا شيء من السبعة
بعشرة مط فهو من قبيل قولك الماء الذي ينقلب حجرا او هواء ماء ولا شيء من الحجر او الهواء بماء ونحو ذلك فسقط ما اورده المعترض راسا
ثم اقول وفيما جعله العضدي تحقيقا للمقام كلام عار عن التحقيق لان مبناه على ان الحكم في التركيب المذكور ليس على مدلول لفظ العشرة
مطلقا لانه حكم على السبعة وليست العشرة مط بسبعة بل على محصل التركيب المذكور وهذا واضح الفساد لان الحكم عند غير القاضي لا يكون
على محصل التركيب بل على ما استعمل فيه لفظ العشرة بعضا كما هو المذهب الاول وكلا كما هو المذهب الثاني وقوله ليست عشرة بسبعة غير وارد
على القولين **اما على الاول** فلان الحكم ليس على العشرة بل على بعضها فعدم كونها سبعة لا ينافي كون الحكم على السبعة **واما على الثاني**
فلان السلب المذكور بتمامه اذا كانت العشرة مستعملة في معناها الحقيقي اعني تمام العشرة واما اذا كانت مستعملة في معناها المجازي اعني
السبعة فصحة السلب لاستلزام سلب الشيء عن نفسه ثم ما حمل عليه كلام الجمهور من ان المركب المذكور حقيقة في العشرة بمعنى ان محصل معناه
منه عفي عنه م
الحقيقي عشرة مقيدة لا السبعة مما لا يلتزم به ذو مسكة فكيف يصح تاول كلامهم به بل التحقيق للمقام تثليث الاقوال وتوجيهه بان نقول
لا ريب في ان قولنا له علي عشرة الا ثلثة اقرار بالسبعة لا غير فالاستثناء اما الى العشرة المطلقة او المقيدة بالاخراج المذكور او المجموع
المركب فان كان الاول تعين حمل العشرة على السبعة مجازا بقرينة الاستثناء وهو القول الثاني وان كان الثاني تعين اعتبار المركب كناية
الاستثناء وغيره الى بعض العشرة وهو الباقي بعد الاخراج دون تمامها وهو المعنى الاول وان كان ناظرا الى المعنى الثاني اعتبارا منه م
عن السبعة ومجازا فيها والاسناد اليه باعتبار معناه الكنائي او المجازي على ما مر تحقيق الكلام فيهما في اوايل الكتاب وعلى هذا ينبغي ان يحمل
كلام القاضي لا على ما هو ظاهر كلامه من ان المجموع نزلت منزلة كلمة واحدة ووضعت بازاء الباقي فان فساده مما لا يكاد يخفى على احد فاتضح مما
حققنا ان الوجوه المذكورة تصرفات لفظية لا حجر في حمل اللفظ عليها من جهة ما ذكروه نعم يرد عليها انه لو صح ما ذكروه لجاز ان يستثنى
ما يساوي المستثنى منه او يزيد عليه اذا استثني منه ما يوجب نقصانه كقولك له علي عشرة الا عشرين الا خمسة عشر والتالي باطل بيان الملازمة اما
على مذهب السكاكي فلان العشرين مستعمل في الخمسة لانه الباقي بعد الاخراج ولا ريب في جواز استثناء الخمسة من العشرة واما على مذهب الحاجبي فلان
الاشكال لا يندفع على طريقته الا اذا جعل الاستثناء الاخر لما بقي من المستثنى منه بعد جميع الاخراجات اذا كان هناك اخراجات متعددة ولا
ريب ان الباقي من العشرين بعد اخراج خمسة عشر منه انما هو خمسة وهو يصح اخراجه من العشرة والاستثناء الى ما بقي منه واما على مذهب القاضي فلان
تسميته الباقي بهذا الاسم اعني الجملة لو اعتبر لا تخصيص فلا بد من التزام جوازها بكل ما دل عليه وصلح له واما بطلان التالي فمعلوم من العرف
والاستعمال بل الظاهر انه لا مخالف فيه كما يرشد اليه اطباقهم على بطلان الاستثناء المستوعب من غير تعرض للفرق بين ما اذا تعقبه استثناء اخر
مفاد بقاء البعض او لم يتعقبه لكن صرح الشهيد الثاني في الروضة بصحة ذلك واخرجه من الاستثناء المستوعب نظرا الى ان الاخراج في الحقيقة
بالباقي من المستثنى بعد اخراج وهو لا يستوعب لان الكلام جملة واحدة لا يتم الا باخره ولحوق يصيره غير مستوعب وانت خبير بان ما ذكره
انما يتجه اذا ساعد الطبع والاستعمال عليه ونحن اذا راجعنا وجداننا وجدنا بشاعة الاستعمال المذكور وعدم مساعدة الطبع عليه وهو كاف في
اثبات المنع ومنه يظهر عدم كون المبني في الاستثناء على حسب ما قرروه على ان فيها خروجا عما هو الظاهر المتداول في الاستعمال فان المفهوم من قولك

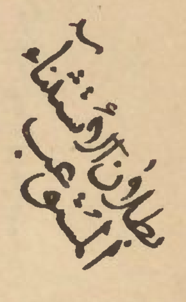
جاء

جائني الرجال الا زيدا اسند المجي اولا الى جميع احاد الرجال دون بعضهم ويقايد على ذلك ويؤيده انه اذا كان في الدار مثلا ثلثة رجال
او رجلان منهم نقول الرجال جاؤني الا واحدا او اثنين منهم دون جاءني او جاءاني فلو كان الفعل مسندا الى الواحد او الاثنين المدلول
عليهما بلفظ الجمع والمركب او المستعمل فيهما لفظ الجمع لكان اللازم افراد الضمير او تثنيته ليوافق المرجع بلا اقل من جواز ذلك مراعاة لجانب المعنى
مع ما يلزمهم من عدم دلالة الاستثنا على مخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم اذ قضيته الاقوال ان يكون مفاد الجملة مجرد لحوق الحكم بالباقي بعد
الاخراج وذلك لا يقتضي لحوق خلافه له ولا يلزم خلو الاخراج ح عن الفائدة لجواز تعلق القصد ببيان حكم الباقي فقط ولو لعدم العلم بحال غيره
ودعوى ظهورية تلك النكتة غير مسموعة مع ان ذلك يقتضي ان يكون الاستعمال حقيقة فيما خالفها وصريح العرف والاستعمال يكذبه ويتمكن دفعه
على القولين الاولين بان الاداة عندهم ليست موضوعة لمطلق الاخراج بل الاخراج ما لا يشاركه الباقي في الحكم وانتفاء وعلى الثالث بان
الواضع خص المركب المذكور بالباقي فيما اذا لم يشاركه مدلول مدخول الاداة له في الحكم وانتفاء في الوجهين تعسف لا سيما الاخير منها ويرد
على القول الاول من لزوم وقوع الاسم باعتبار معناه المستعمل فيه معربا بالحركات الثلث من غير تعلق عامل لفظي او معنوي به فان العشرة على القول
المذكور مستعمل في معناه الاصلي وهو مجموع وحده ولم يقع عليه الاسنا والتعليق بل على بعضه كالسبعة وظاهر ان ما لا يتعلق العامل ببعض معناه
لا يتعلق بكله فيلزم تجرد العشرة باعتبار معناه المستعمل فيه وهو المجموع عن العامل مع اختلافه بحسب اختلاف العوامل في الاعراب وغاية ما في
الباب ان يتوهم ان لفظ العشرة هناك قائما مقام السبعة مثلا عوملت معاملته واجري عليه حكمه او يقال تسلط العامل الى جز المعنى يقوم مقام
اسناده الى الكل فيلحقه ما يقتضيه من الاعراب ولا يخفى ما فيهما من التعسف وعلى القول الثاني من ان اطلاق العشرة على السبعة مما لا يساعد عليه
الذوق فانا نقطع بان قول القائل خذ هذه العشرة مثلا مشيرا الى السبعة او الاربعة قبيح بل غلط اذ مجرد علاقة الكلية والجزئية لا يوجب
صحة الاستعمال ما لم يساعد عليها الطبع على ما مر تحقيقه سابقا ودعوى جوازه في خصوص التركيب المذكور تعسف بعيد وعلى القول الثالث
من ان المجاز المركب كالكناية المركبة انما يتبعان اصلهما في الاعراب لانهما من قبيل الامثال وهي لا تتغير واللفظ المذكور لا اصل له ليعتبر اعرابه
مع اختلافه باختلاف العوامل الداخلة عليه اللهم الا ان يقال انما يلزم ذلك اذا كان التركيب تاما او مع العامل والا فلا واعلم ان من القوم
من زاد في التفصي عن اشكال التناقض وجها اخر فقال ان تريد انه مخرج عن النسبة الى المتعدد بان تريد جميع المتعدد وتنسب الشي اليه فتاتي
بالاستثنا لاخراجه عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة للنسبة الاعتقادية ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدك النسبة لتخرج منها
شيئا ثم تفيد الاعتقاد وهذا غير مستقيم لان النسبة غير موضوعة لافادة الاعتقاد بل للكشف عن الواقع فان استعملت فيه عاد الاشكال
من لزوم التناقض لتحققه باثبات النسبة ورفعها ولا مدخل لافادة الاعتقاد فيه فان استعملت في الربط الذهني مجردا عن اعتبار الكشف والوقوع
لم تدل على وقوع الحكم بالنسبة الى الباقي بعد الاخراج وان اريد انها مستعملة في الكشف باعتبار الباقي وفي مجرد الربط بالنسبة الى المخرج فيصحه
بظاهره مبنية على جواز استعمال اللفظ في اطلاق واحد في معنييه الحقيقي والمجازي وقد سبق بطلانه الا ان يقال انها مستعملة في معنى
واحد هو مجرد الربط وموطى في الكشف عن الواقع بالنسبة الى ما لا قرينة على خلافه لكن يشكل ح في افادة الاستثنا المخالفة حكم ما
بعدها لما قبلها الا بالبنا على التعسف السابق واذا تبين لك مما ذكرنا ضعف الوجوه المذكورة فاعلم ان لنا في التفصي عن الاشكال
المذكور وجهين اخرين احدهما وهو قريب في البعد الى الوجوه المتقدمة ان اسناد الحكم الى العشرة مثلا كما يصح باعتبار لحوقه لبعضه يصح
بتنزيل لحوقه للبعض منزلة لحوقه للكل وحيث كان ذلك خروجا عن الظاهر فان الظاهر من اسناد شي الى الكل ثبوته للكل احتيج الى نصب قرينة تدل
عليه من استثنا ونحوه وبالجملة نتخلص بالتصرف في الاسنا لكن لا كما زعم الحاجبي ومتابعوه حيث جعلوه متعلقا ببعض المستثنى منه اعني
الباقي بعد الاخراج ولا كما زعمه البعض حيث جعل الاسنا الى غير المخرج لافادة الاعتقاد والنسبة للاخراج بل نجعله لاحقا للكل بعلاقة لحوقه
للبعض فانه كما ينزل الكل منزلة البعض فيثبت له لفظه ويسمى باسمه كذلك قد ينزل منزلته فيثبت له حكمه فهو في الحقيقة من اسناد الشي الى
غير ما هو له حيث يسند الى الجميع والتقدير انه غير مسند اليه واقعا ولا يكون كذبا لابتنائه على التاويل والتنزيل بخلاف الكذب لا يقال
لو كان اسناد الحكم الى الجميع باعتبار ثبوته للبعض لما دل الكلام على ثبوت الحكم للباقي بعد الاخراج مع تعدده لان البعض الذي
صح الاسناد الى الكل باعتبار ثبوته له على ما مر اعم منه لانا نقول اسناد الحكم الى الكل باعتبار ثبوته للبعض مما يختلف قربا وبعدا باختلاف
البعض قلة وكثرة وهذا كثبوت الحكم لغير ما نص على خروجه اقرب الى الاسناد الى الكل من ثبوته لبعضه فيكون ظاهرا فيه لا محالة ودلالة
الكلام المذكور على ثبوت الحكم للباقي ليست بالنصوصية بل بالظهور فيصح ان يستند الى ذلك ثم ان قلنا بان اسناد الشي الى غير ما هو
له حقيقة كما ذهب اليه جماعة من المحققين لم يكن في لفظ المذكور تجوز اصلا والا كان التجوز في الاسناد فقط ويضعف هذا الوجه خروجه
عن الظاهر من حيث النسبة فان الظاهر منه في المقام عدم الابتنا على التاويل المذكور ومن حيث الاداة فان الظاهر منها الاخراج على التاويل
المذكور الثاني وهو المعتمد ان المراد بالمستثنى منه ما يتناول المستثنى والنسبة متعلقة به بهذا الاعتبار كما هو الظاهر من اللفظ
والمتبادر عند الاستعمال والاخراج راجع اليه ولا اشكال عليه لان ما اورد بالتناقض المورد عليه التناقض بحسب سوى الحكم

له بتمامه كذلك يصح باعتبار لحوقه صح

فالزائد

فالمراد بما لا ضير فيه اذ ليس فيه قبح لا عقلا ولا عرفا وان ريد التناقض بحسب ما هو المقصود من الخطاب حقيقة اعنى ما تعلق به القصد بالذات على
ما يساعد عليه ظ الاستعمال فتمنع لظهور ان المقصود بالذات انما هو الاسناد الى الباقى المستثنى والاسناد الى الكل في ضمن الكل انما قصد تبعا لشمول
اللفظ له وكذا لا يلزم الكذب اذ المدار فيه الى عدم مطابقة النسبة المقصودة بالذات على ما يستفاد من الكلام ولو بمعونة المقام اذ كما لا عبرة
بعدم مطابقة النسبة التى يدل عليها الكلام ما لم تكن مقصودة والا لكان قولنا رايت اسدا يرمى كلاما كاذبا كذا لا عبرة بعدم مطابقة النسبة
المقصودة ما لم تكن مقصودة بالذات والا لكذب الكنايات التى لا تطابق معانيها الاصلية للواقع كما فى قولك زيد كثير الرماد ومهزول الفصيل
وجبان الكلب حيث لا يكون له رماد ولا فصيل ولا كلب فان صحة الاستعمال المذكور وجوازه ح مما لا مجال لانكاره وقد نبه عليه بعضهم مع انه
يشتمل على نسب جزئية مقصودة غير مطابقة للواقع بناء على ما حققناه فى بعض وجوه الكناية من انها اللفظ المستعمل فى الملزوم لينتقل منه الى لازمه
فلو انحصر الكذب على مجرد ذلك لا يتجه المنع فيها وحيث اعتبرنا ان تكون النسب الغير المطابقة مقصودة بالذات خرج عنه لان النسب التى تشتمل عليها
غير مقصودة لذاتها بل للانتقال منها الى لوازمها وهو كونه جوادا كما يفصح عنه قرينة الكناية ولهذا يعتبر صدقها وكذبها بالنسبة اليه وقد
عرفت ان النسبة المقصودة بالذات فى المقام انما هى بالنسبة الى الباقى دون الجميع ولا يتوهم ان ذلك مما يؤدى الى استعمال النسبة
اللفظية فى معنيين لانها على ما قررنا غير مستعملة الا فى معنى واحد هو افادة النسبة الواقعية والكشف عنها وكونها مقصودة بالذات
او غير مقصودة بالذات انما هو من لواحقها المفهومة من طلاقها حيث لا قرينة على الخلاف والقراين المحفوفة بها فلا يوجب تعدد المعنى المراد بها



فصل لا خلاف فى بطلان الاستثناء المستوعب كما لا خلاف فى صحة استثناء ما دون النصف حكى ذلك غير
واحد منهم والتحقيق عندى ان يفصل فى المقام الاول بين ما اذا اتحد المستثنى والمستثنى منه مفهوما نحو اكرم كل انسان الا كل انسان او انحصر افراد
المستثنى فى افراد المستثنى منه عقلا او عادة نحو اكرم كل انسان الا كل ضاحك وكل حيوان وبين ما اذا اختلفا وانحصرت افراده فى افراده
اتفاقا نحو قوله اكرم كل من يزورنى الا الفاسق واتفق انه لم يزره الا الفاسق فنحكم بالمنع فى القسمين الاولين دون الاخيرين للقطع
بجواز ذلك فيما اذا لم يزره غير الفاسق على اشكال فيما اذا علم بالحال ويعرف وجهه مما مر فى بحث الامر بالشئ مع علم الامر بانتفاء الشرط هذا وفى
جوازه الى النصف وما فوقه اذا لم يستوعب اقوال فالاكثر على ما قيل على الجواز وعن الحنابلة والقاضى المنع فعن بعضهم المنع فى ابقاء الاكثر ومنهم
من قيل بجواز المساواة خاصة وفصل بعض بين ما اذا كان المستثنى منه عددا صريحا كعشرة وبين ما اذا لم يكن صريحا كالجمع المعرف والمضاف فمنع
فى الاول ابقاء الاكثر دون الثانى وموضع النزاع جواز الاستعمال وعدمه مطلقا لا جوازه حقيقة كما زعمه الفاضل المعاصر لعدم مساعدة عناوينهم
وادلتهم وسائر كلماتهم فيما عليه هذا والمختار ما ذهب اليه الاولون لنا وجوه منها انه لو امتنع فاما ان يكون من جهة المستثنى منه او النسبة
المتعلقة به ولا حجر فيهما اذا صح واو فى دلالة ما عرفت من ان الاستثناء لا يوجب التجوز فيهما واما من جهة الاداة ولا حجر فيها ايض لانها موضوعة
لمطلق الاخراج بدليل التبادر على ما يشهد به الوجدان فيستوى فيه اخراج الاقل والاكثر نعم قد يبلغ اخراج الاكثر الى حد الاستبشاع فيقبح لكن
لا من جهة الخروج عن قانون الوضع من جهة ركاكة التعبير ولهذا من تصفحى مثل قول القائل له على الف الا تسعمائة وتسعة وتسعين وفى
مثل قوله له على الف الا واحدا وواحدا وعد الى مائة او مائتين لم يفرق فى بشاعة كل من التعبيرين بل ربما كان الثانى عنده اقوى فى البشاعة
من الاول مع ان ظاهرهم الاتفاق على صحة الثانى فيتعين الصحة على الاول فظهر ان مجرد البشاعة وقبح التعبير لا ينافى صحة الاستعمال
من حيث الوضع نعم لو ثبت ان الاستثناء يوجب التجوز فى المستثنى منه او فى النسبة اتجه المنع حيث يكون الاستبشاع من قبلها نظرا الى انتفاء
العلاقة المصححة فان قلت اى فرق بين الاستبشاع على تقدير الحقيقة وبينه على تقدير المجاز حيث بنيت المنع فى الثانى دون الاول
قلت الفرق ان الاستبشاع فى الثانى ناشئ من نفس استعمال اللفظ فيمتنع وفى الاول من مجرد التركيب وهو امر خارج عن استعمال اللفظ
طار عليه ونفسه لا يقتضى فساد استعمال اللفظ ومنها قوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فاستثنى
الغاوين وهم الاكثر بالوجدان او بدليل قوله وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فان ما عدا المؤمنين هم الغاوون ولو ورد عكسه فى قوله
تع حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فيمتنع اشتراط الاكثرية واعترض بان الاستثناء منقطع والمراد بعبادى
المؤمنون بدليل ان الاضافة للتشريف فلا اخراج سلمنا لكن لا نسلم اكثرية الغاوين لان العباد يتناول الملائكة والجن بعضهم والغاوى
اقل بالنسبة الى الباقين والجواب ان الاستثناء المنقطع مجاز كما مر فلا يصار اليه ما لم يتعذر الحقيقة وكون الاضافة للتشريف ممنوع لمنافاته
لعموم المضاف ومما يؤيد ما ذكرناه قوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان وكفى بربك وكيلا فان المراد بالعباد هنا خصوص المؤمنين
بقرينة عدم الاستثناء وقضية التوفيق بين الايتين حمل العباد فى الاية السابقة ايض عليهم ويضعفه ان ارادة الخصوص فى احدهما لا
يناسب ارادة العموم فى الاخرى مع مساعدة ظ اللفظ عليه ولا يلزم التوفيق بين الايتين فى مداليل المفردات بل فى محصل المعنى وظ انه لا
تخلف على التقديرين مع احتمال ان يراد بالعباد فى هذه الاية ايض جميع العباد ويراد بنفى سلطانه عليهم نفى اقتداره على اقهارهم واجبارهم على
المعاصى بحيث يخرجهم عن حد التمكن والاختيار كما يشهد به قوله تعالى وما كان له عليهم من سلطان الا لنعلم الاية وقوله حكاية عن الشيطان وما

كان

احدهكذا اذا
ثم نه صح

كان لي عليكم من سلطان وبرا بالسلطان في الاية السابقة الغلبة عليهم بالتسويل والوسوسة والاغواء مع بقاء القدرة والاختيار للبشر
المراد بعبادي في الاية بنو ادم بشهادة سوق الاية عليه مع تصريح المفسرين واعترض بعض المعاصرين ايضا بان ظاهر الكلام اعني عبادي لما كان متناولا
لاصناف كثيرة فاخراج صنف واحد منهم هم الغاوون وان كثرت افراده لا يستلزم كون الاصناف الباقية الاخرى انه اذا كان هناك جماعة من العلماء و
الشعراء والظرفاء فاضعفهم وكان عدد الظرفاء اكثر من الباقين فاذا قيل جاء الاصناف الا الظرفاء امكن تصحيحه بان ذكر ان الباقي اكثر واما
لو قيل جاء الاصناف الا زيدا او عمرا او بكرا او خالدا الى اخر الظرفاء عد قبيحا هذا محصل كلامه وجوابه ان الجمع المضاف بظاهره انما يقتضي العموم
بحسب الافراد فلا يعم الاصناف من حيث كونها اصنافا وان تناولها من حيث تناوله للافراد فحمله على العموم من حيث الاصناف خروج عن الظاهر من غير
شاهد فلا يعبا به واما التمسك بصحة جاء الاصناف الا الظرفاء كما في بعض النسخ فليس بشيء لان لفظ الاصناف انما يعم الافراد من حيث الصنفية
والظرفاء من حيث كونهم صنفا ليسوا باكثر من الباقي وان كانوا من حيث الافراد اكثر وفي بعض النسخ جاء الاصناف الى الظرفاء ويتوجه عليه ما
من ان عموم الجمع المعرف افرادي لا اصنافي فاستثناء الظرفاء منهم استثناء للاكثر واما ما ادعاه من قبح ذلك عند قوله الا زيدا وعمرا
الى اخر الظرفاء فانما نسلم منه القبح بمعنى الاستبشاع لا لما ذكره بل لاشتماله على التطويل من غير فائدة لا القبح بمعنى الغلط على ما عرفت
ومع ذلك فاللازم لما قاله ان يصح ذلك لا سيما اذا وصفهم بعد ذلك بكونهم الظرفاء حيث ان المخرج صنف من الاصناف والباقي اكثر منه اذ لا
فرق بينه وبين القسم السابق الا في كيفية التعبير حيث ان المستثنى مذكور هناك على وجه الاجمال وهنا على وجه التفصيل ومنها
ما ذكره العضدي من القطع بصحة قول القائل كلكم جائع الا من اطعمته وان كان الباقي اقل واعترض عليه بان هذا قطع في محل النزاع فيتجه
المنع عليه ورد بان هذه العبارة واردة في الحديث القدسي فلا سبيل الى منع صحتها واعترض عليه المعاصر المذكور ايضا بانه يجوز ان
يكون المعنى لا يبقى على الاطعام الا انا فكلكم يبقى على صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيري قال وهذا معنى واضح على من كان له ذوق سليم
فلا دلالة فيه على دعويهم ولا يخفى ان هذا التوجيه مما لا يساعد عليه ذوق سليم لبعده عن سياق الحديث مع ما يلزمه من ارتكاب تخصيصه
بالاكثر ايضا لان اكثر الناس يريدون الاطعام من غيره تعالى ولا يبقون على صفة الجوع ومنها اطباق العلماء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة
لم يلزمه الا بواحد وذلك دليل على صحته ولو لغوه لالزموه بتمام العشرة كما في الاستثناء المستوعب باطل لان الاتفاق فيه غير ثابت لنقل البعض
عن بعضهم القول بالزامه بتمام العشرة واعترض المعاصر المذكور على هذا الدليل بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على
صحة الاستثناء لجواز ان لا يقول بعضهم بصحته ويقول بالزام الواحد نظرا الى ان الاقرار عنده وقع بما يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان التنصيص
ولو بلفظ مجازي او غلط تعويلا على اصالة البراءة كما لو رفع التسعة فانه لا يحكم عليه ايضا الا بالواحد وان كان الاستعمال غلطا ومثل الاخلال
الاستثناء المستوعب فانه لغو محض فيؤاخذ باول الكلام هذا محصل كلامه ويمكن ان يورد عليه بالفرق بين ان يكون الاستثناء غلطا وبين ان يكون
اعراب المستثنى غلطا فانه على الاول يتعين الغاؤه كالاستثناء المستوعب كما لو ابدل همزتها او لامها بحرف اخر من غير مانع او عبر عن المستثنى
بلفظ غلط كما لو ابدل دال الدرهم بحرف اخر لتساوي الكل في كونها غلطا وعلى الثاني يمكن القبول نظرا الى ان الاخراج يتحقق بالاداة والمستثنى
وليس صحة استعمالها منوطة بصحة الاعراب مع ان بعض الاصحاب كالشهيد منع من القبول فيه وله وجه بان لا نعرف فرقا بين الاستثناء المستوعب
وبين المثال المذكور على تقدير كونه غلطا في محل المنع فان كون المستوعب لغوا محضا اما لان نفس الاستثناء غلط او لا يستلزم الغاءه فلعله
حيث انه مما لا يصح ارادته مشترك بين الوجهين جار في المثال المذكور كالاستثناء فيه ايضا لغو محض بالاعتبارين فكما يؤخذ بمؤدى
الثاني من كونه اقرارا بواحد مع كونه غلطا فيؤخذ ايضا بمؤدى الاول من عدم اشتغال ذمته بشيء ولو كان غلطا فان معنى له علي عشرة
الا عشرة ان ليس له علي شيء وان كان استعماله على خلاف القانون وجريان اصالة البراءة هنا اولى نعم يتجه ان يقال لما كان صحة الكلام المذكور
خلافية كان الظاهر من حال المستعمل البناء على الصحة اجتهادا او تقليدا تنزيلا لكلام العقلاء على الوجه الصحيح بقدر الامكان فكما لو اقر به
من يعرف من مذهبه الصحة لم يلزمه ما زاد على الواحد قطعا وان منعنا جوازه وكل من جهل حاله في الاستعمال واما من علم من مذهبه المنع
فلا يبعد الزامه بتمام العشرة حجة الخصم وجوه منها ما ذكره المعاصر المذكور وحاصله ان الاستثناء موضوع بالوضع النوعي للاخراج و
الاوضاع النوعية انما تستفاد بالتتبع في كلمات اهل الاستعمال والقدر الثابت بالتتبع فيها كون الاستثناء موضوعا لاخراج الاقل واما كونه موضوعا
لمطلق الاخراج فغير ثابت فيتوقف ثبوته على قيام دليل عليه ومجرد استعماله في اخراج الاكثر في بعض الموارد لا يدل على كونه حقيقة فيه فان الاستعمال
اعم منها فيجوز ان يكون ذلك لعلاقة المشابهة او ادعاء القلة مبالغة في التهكم او نحو ذلك ولا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل فيكون
حقيقة فيه فقط فان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا لا لانه اطالة من غير فائدة بل المخالفة
لما يفهم من طريق الاستعمال نعم قد يتوهم ذلك في مقام السخرية والتهاجم ثم ادعى ان المستثنى في معرض النسيان غالبا القليل وان الغالب وقوع الاستثناء
البداء كما هو الشائع في السنة العوام وهو لا يتحقق الا في حق القليل ويشير لذلك الى المطابقة لاصل وضع الاستثناء انتهى كلامه ملخصا وجوابه
بعد خروج مقالته عن محل البحث كما اشرنا اليه انا قد بينا بموجب التبادر ان اداة الاستثناء موضوعة لمطلق الاخراج اي لكل ما من افراد

ولعلم الفاضل ان المذكور جعل نزاع لغو في الاستعمال غلطي وجه الحقيقة ... والقصور الاصلي للاصولي ذلك لا مطلق الاستعمال وقال بفاصلة اسطر قلائل الحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الاقل كما بينا انفا انتهى ولا يخفى ان عبارته كلامه اخير التي هي فلا وجه لقصر النزاع على الاستعمال الحقيقي كما نقلنا عنه انفا ولا التجوز بمجاز العلاقة المشابهة او ادعاء القلة مبالغة حكينا عنه في ذكر الحجة يمكن التوفيق بحمل قوله لم يثبت جواز التجوز الخ على ما اذا التجوز بعلاقة العموم والخصوص فلا ينافي التجوز بغيرها من العلائق كالمشابهة بحمل قوله كما بينا اشارة الى ذلك فتدبر منه رحمه الله

الاخراج الا من غير اختصاص له ببعض دون بعض فلا يصغى الى ما ذكر على ان لنا ان نتمسك عليه بظاهر الاستعمال فانه في مثل المقام يقتضي الحقيقة وما ذكره
من ان الاستعمال اعم من الحقيقة انما يسلم حيث يستدعي الحقيقة بعدم الوضع وليس المقام منه وقد سبق تحقيق ذلك في المقدمة واما ما يرى من الاستهجان
في بعض صور اخراج الاكثر كما في المثال الذي ذكره فليس لعدم الوضع بل لعدم ملائمة بين الحكم المدلول عليه باول الكلام وبين الحكم المدلول عليه
باخره من غير نكتة توجب المصير اليه ارتكابه ولهذا قد يترتب عليه نكتة تمليح او تهكم او نحو ذلك فيحسن من غير بشاعة ثم البشاعة الحاصلة على تقدير
عدمها ناشية في التركيب من قبل الطبع دون الوضع كما في بشاعة عطف احد المتنافرين على الاخر فانها مستندة الى الطبع لان اداة العطف على ما
يشاعد عليه التحقيق لا تختص وضعا بعطف احد المتناسبين على الاخر ولهذا يحد بشاعة العطف في الوصل بدون العطف ايضا واما ما ذكره الثاني من
ثانيا فمن على مختاره منها اذا اطلق المستثنى منه واريد به تمامه فكيف يراد بعد ذلك به الا الاطلاق بعضه وعلى قياسه الكلام على بقية الوجوه لهذا
لو اعترف المقر بانه اراد بقوله على عشرة الاقرار بتمام العشرة ثم تذكر ان الذي عليه سبعة فتداركه بقوله الا ثلثة الزم بتمام العشرة في وجه قوي
لانه عند التحقيق من باب الانكار بعد الاقرار فلا يسمع نعم قد يتفق النسيان للمتكلم فيتدارك وهو بعيد غير متعمد عن الحق فتبين ان الاستثنا
مجملا للسامع انه كان قصده اياه من اول الامر وصونا لكلامه عن التدافع فيؤخذ بالظاهر هذا ولا يذهب عليك ان ما ذكره من ان وضع
الاستثنا نوعي غير مرضي عند نابل التحقيق انه شخصي وقد مر الكلام في نظايره ومنها ان قضية الاصل عدم جواز الاستثنا المافيه من
التناقض خالفنا فيما دون النصف لقيام الدليل عليه فيبقى ما عداه ممنوعا بحكم الاصل وجوابه ما عرفت مما حققناه في دفع التناقض منها
انه لو قال له علي عشرة دراهم الا تسعة وتسعة لعشار درهم عد مستهجنا وليس الا لكونه استثنا للاكثر فيدل على عدم جوازه مطلقا وجوابه
انه ان اريد اثبات عدم الجواز من حيث الوضع فمجرد الاستهجان لا يقتضيه وان اريد اثبات عدم جواز الاستعمال من حيث الطبع نظرا الى اشتماله
على التطويل والتنافر فالدليل المذكور لا يقتضي ثبوته مطلقا واما القولان الاخيران فمستندهما غير واضح

فصل الاستثناء من النفي يقتضي الاثبات وبالعكس وخالفت الحنفية في المقامين فجعلوا المقام الجملة كالحكم

للباقي بعد الاستثنا من غير حكم على المستثنى فجعلوا مفاد الاستثنا السكوت والاعلام بعدم التعرض للمستثنى في المستثنى منه الا انهم صاروا
الى ثبوت حكم المفهوم في المقام الثاني بالاصل ومن هنا توهم من نسب اليهم القول بثبوت المفهوم في المقام الثاني دون الاول واشكل عليهم
بان حكم المفهوم قد يكون مخالفا للاصل فكان عليهم ان يخصوا الاثبات بصورة الموافقة ثم لا يذهب عليك ان ثمرة النزاع انما تظهر فيما
اذا كان الاستثنا ونزله الاشتغال لان الاعلام بعدم التعرض للمستثنى الثاني في الاعلام بعدم التعرض للمستثنى الاول في الحكم اللاحق للمستثنى
منه يوجب لحوق ذلك الحكم لجميع بقصدهم فتنبه على انه لم يقصدهم في الحكم المذكور نعم ربما يظهر للنزاع هنا ثمرة في بعض الاحكام
كما ستنبه عليه في مسألة التعاقب قلنا اولا ان المتبادر من اداة الاستثناء اخراج المستثنى عن المستثنى منه باعتبار ما تعلق به
من النسبة الواقعية وذلك يوجب مخالفته له فيها واذا ثبت ذلك في العرف ثبت شرعا ولغة بضميمة اصالة عدم النقل وثانيا ان المستثنى
لو كان في حكم المسكوت لجاز تشريكه مع المستثنى منه في الحكم نحو جائني القوم الا زيدا وزيدا وجائني زيد وفساده معلوم من العرف واللغة
وثالثا الاتفاق على ان كلمة التوحيد تفيده ولو كان مدلول الاستثنا الاعلام بعدم التعرض لحال المستثنى لم تفده وما يقال من انها
تفيده بحسب عرف الشرع لا اللغة فمدفوع بان النبي كان يكتفي بها في الاسلام ممن يتفحص عن اطلاعه على عرف الشرع ومعرفته له
الاستعمال ويشكل بان نزاع الكفار ومخالفتهم لم يكن في اصل الالهية اذ لم ينكر احد منهم وجود صانع مدبر للنظام على الظاهر وانما كان
في الصفات كالتوحيد ونفي التعدد فاعترافهم بنفي الهية غيره تعم يستلزم اعترافهم بالهيته نعم مع انه ما كان يكتفي في الاسلام بمجرد
الاقرار المذكور ما لم ينضم اليه الاقرار المذكور ما لم بالرسالة وهو يستلزم الاقرار بالهيته قطعا ورابعا اجماع علماء العربية على ان الاستثنا
من النفي اثبات وبالعكس على ما حكاه جماعة وناوبا في الثاني بانه يحتج بعبره عن عدم الحكم بالحكم بالعدم نظرا الى كونه
لازما له فتعسفه واضح يابى عنه صريح كلماتهم ورام العضدي التوفيق بين الاجماع المذكور وبين مقالة الحنفية فاورد فيه كلاما
حاصله ان الخبر يشتمل على نسبة ذهنية لها تعلق بالنسبة الخارجية فان قيس الاستثناء الى النسبة الذهنية دل على نفيها عما بعده حيث
يقتضي عدم الحكم التفصيلي فيه وان قيس الى النسبة الخارجية لم يكن له دلالة على نفيها ولا على اثباتها فحمل اجماع علماء العربية على المعنى
الاول وجعل نزاع القوم مع الحنفية في المعنى الثاني واعترض عليه التفتازاني بان النزاع على هذا التوجيه لا يتاتى في الجمل
الانشائية التي هي العمدة في المقام اذ ليس لها نسبة خارجية فيلزم ان لا يكون زيد في مثل اكرم الناس الا زيدا في حكم المسكوت عنه
بل محكوما عليه بعدم ايجاب اكرامه بلا خلاف ودفعه المحشي الشيرازي اولا بان هنا ايجابا خاصا وايجابا مطلقا واللازم مما ذكر ان يكون
زيد في المثال المذكور محكوما عليه بعدم جواز اكرامه بالايجاب الخاص اعني الايجاب الذي انشاه بقوله اكرم لا عدم ايجاب اكرامه مطلقا
ولو بامر اخر فيمكن تحرير نزاعهم في المقام الثاني فيكون مراد الحنفية بكون المستثنى مسكوتا عنه انه غير محكوم عليه بعدم الايجاب المطلق
وان كان محكوما عليه عندهم بعدم الايجاب الخاص بناء على ما مر وثانيا بان مدلول الاستثنا عند الحنفية في المقام الاعلام بعدم قصد

تعلق

مراده المستثنى في معرض الثنيا فالنافي افضاده في معرض الفتا عن البيان الموجب النفع علاوة ومنافاة للوجوه المذكورة وقد دفع

تعلق الايجاب باكرام زيد وهذا غيرما يجعله غيرهم مدلولا له من الحكم بعكس تعلق الايجاب باكرام زيد وان كان مستلزما له فالكلام في الدلالة
اللفظية التي هي مقصودة للمتكلم لا في الدلالة مطلقا وثالثا بان السكوت وعدم التعرض انما ذكروا النسبة الخارجية دون النفسية وليس في الجمل
الانشائية نسبة خارجية فهي خارجة عن محل البحث وهذا محصل كلامه ومنع مرامه ولا يخفى ان الوجه الاول تعسف في كلام من تعدى الاستعمال
عليه لامتناع قولك اكرم العلماء الا زيدا واكرم زيدا ما امثل والثاني يقتضي ان يكون النزاع في كيفية الدلالة لا في اصل الدلالة كما هو المعروف
والثالث اعتراف بما ذكره المعترض وتنزيل كلام الحنفية على ما يعتذرون لظهور عدم الفرق بين الانشاء والخبر والتحقيق ان ما جعله المعتذر
توفيقا بين مقالة علماء العربية وبين مقالة الحنفية تعسف بعيد لا يكاد يخفى ضعفه على احد فان المفهوم من مقالة علماء العربية ان الاستثناء من النفي
يفيد الاثبات وبالعكس انه يقتضي ذلك باعتبار النسبة الخارجية دون النسبة الذهنية فقط كما ذكره مع انه لا يستقيم في الاستثناء من النفي في جعلوه
للاثبات على ما ذكره يكون للنفي ايضا احتجوا بمثل لا علم الا بحيوة ولا صلوة الا بطهور فانه لو دل الاستثناء على الاثبات لدل على ثبوت العلم
بمجرد الحيوة والصلوة بمجرد الطهارة وانه باطل بالضرورة والاتفاق والجواب ان استثناء الطهور من الصلوة والحيوة من العلم غير صحيح لعدم الجنسية فلا بد
من تقدير اما في جانب المستثنى بان يكون المعنى لا صلوة الا صلوة بطهور ولا علم الا علم بحيوة او في جانب المستثنى منه بان يكون المعنى لا صلوة
او بوجه الا بطهور ولا علم لشيء او بوجه الا بحيوة فان زعموا ان العبارة تبتني على التقدير الاول نقضيا بما ذكروه فضعفه ظاهر كما اشار اليه التفتازاني
غيره من ان الاستثناء من النفي انما يقتضي الاثبات الجزئي فقولنا لا صلوة الا بطهور انما يقتضي ثبوت صحة الصلوة مع الطهور في الجملة لا مطلقا اذ ليس
هنا ما يقتضي العموم وتحقيق ذلك ان الجمل الاستثنائية تقوم غالبا مقام جمل نفيه او اسمية فتفيد مفادها في العموم وعدمه فاذا قلنا ما جاءني
القوم او ما جاء فلا الا المشاة في قوة قولنا ما جاء المشاة او جاؤا فيدل بظاهره على عموم النفي والاثبات مدلول صحة الاستثناء منه كان تقول الا هم
من غير خروج عن الظاهر فاذا قلنا ما جاء في الا العالم دل على مجيء العالم كما لو قلت جاءني العالم لا على مجيء كل فرد منه وكذا اذا قلت الا عالم بعد نفي
الجنسية ولا خفاء في ان المقام من هذا القبيل فيكون في قوة المهملة واذا قلنا ما جاء القوم الا العالم كان الظاهر منه العموم عند عدم العهد كما لو
قلنا ما جاءني العالم نعم اذا كان المستثنى نكرة من الاثبات كان الظاهر نفي الحكم عن فرد لا بعينه لا عموم النفي فاذا قلنا ما جاءني الرجال الا عالما دل على
عالم ما لم يجئ لا ان كل فرد منه لم يجئ بدليل عدم صحة الاستثناء منه من غير خروج عن الظاهر على ان الحمل على الاثبات الكلي في البناء المذكور مستقيم
على تعلق النفي بالماهية الحقيقية سواء قلنا بانها الصحيحة كما هو الصحيح او الاعم ولا يلزم خلو الكلام عن الفائدة لدلالة على شرطية الطهور وعدم
تحققها بدونه وان زعموا انهما يقتضيان ذلك على التقدير الثاني نظرا الى ان مفادهما ح ان الصلوة تكون مع الطهور او بالطهور فقط وان العلم
يكون مع الحيوة او بالحيوة فقط كما هو قضية الحصر الحقيقي فبناء في شرطية غيرها فهو بظاهره متجه ولا مخلص عنه الا بحمل النظر فيه على الحصر الاضافي
وهو منه اولى في المقام شايع في الاستعمال ومعه يندفع الاشكال ويبطل الاستدلال واما ما يتوهم من ان المفهوم من الكلام المذكور عرفا مجرد
شرطية الطهور للصلوة لا انها تحصل بمجرده فينبني على الاستظهار كون الحصر في ذلك اضافيا فيرجع الى ما ذكرناه واحتجوا ايضا بان الاستثناء يقتضي
رفع الحكم السابق وهو اعم من الحكم بالرفع وجوابه ان اداة الاستثناء انما وضعت لرفع النسبة المستفادة من الكلام السابق عن مدخولها ان
كانت تلك النسبة نسبة انشائية كما في قولك اكرم العلماء الا زيدا فلا ريب ان رفعها يقتضي رفع ما انشاء من طلب وغيره بالنسبة اليه وان كانت النسبة
خبرية فقد حققنا سابقا انها موضوعة للنسبة الذهنية من حيث كونها كاشفة عن النسبة الخارجية فرفعها رفع للنسبة الخارجية لان الحكم
اللاحق لوجه الشيء باعتبار كونه وجها له لاحق لذلك الشيء فيكون مفادها في القسمين ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى لامتناع ارتفاع النقيضين

فصل اذا خص العام فقد اختلفوا في كونه حقيقة او مجازا الى اقوال اولها انه حقيقة ان كان الباقي

غير منحصر بان يكون له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز ورابعها حقيقة ان خص بغير المستقل كالشرط والصفة والاستثناء والاستثناء والانتهاء وخامسها
حقيقة ان خص بشرط او استثناء لا بصفة وغيرها وغري ذلك الى القاضي وسادسها حقيقة ان خص بشرط او صفة لا باستثناء وغيره وحكى القول
به عن عبد الجبار وسابعها حقيقة ان خص بدليل لفظي متصل او منفصل وثامنها حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه ونسب الى الرازي
والتحقيق عندي ان العام المخصوص ان كان تخصيصه باستعماله في الخاص باعتبار كونه للعموم وضعا فمجاز سواء كان موضوعا للعموم ابتداء ككل
وتوابعه او كان موضوعا لمعنى يلزمه العموم ولو بحسب شهادة الاستعمال كالنكرة في سياق النفي والجمع المحلى والمضاف والموصول عند عدم العهد وان كان
التخصيص باخراج البعض كما في الاستثناء او بصرف النسبة اليه كما في البدل او بتقييد مدلوله كما في الوصف وحكمه كما في الشرط والغاية بناء
على عدم الثلثة المتأخرة من هذا الباب فحقيقة ان لم يوجد فيه جهة اخرى توجب التجوز فيه فالعام في نحو زارني كل عالم او العلماء او من
او ما زارني عالم اذا اريد بلفظه في الموارد الاربعة البعض المقارب للكل حقيقة او حكما باعتبار كونه للكل وبعبارة اخرى اذا اطلق اللفظ
المخصوص بالكل وضعا على الجزء تنزيلا منزلة الكل فهو مجاز ونحو اكرم كل رجل عالم او العلماء العدول وان كانوا عدولا او الى ان يفسقوا او الا
الفساق او العلماء عليهم او من اكرمك باحد القيود الاربعة المتأخرة او لا تهن رجلا بلحد القيود الاربعة المتقدمة فهو حقيقة قلنا في المقام دعويان
الاولى على اوليهما ان العام اذا كان للعموم بحسب الوضع فاستعماله في غيره باعتبار استعماله في غير ما وضع له فيكون مجازا لا محالة وسيأتي

كلمة حرف الانشاء في المشاة

فلا يتجه

ما يكون فيه تخصيص او بغيرها فمحل البحث ان الخ

لهذا مزيد توضيح في دفع حجج المنكرين ولنا على الثانية ان العام على المقادير المذكورة مستعمل في تمام معناه الاصلي فيكون حقيقة وكون المقصود بالذات
في الاستثناء تعلق الحكم بالبعض لا يوجب التجوز فيه لان ذلك ارادة من غير لفظ العام كما حققناه سابقا وعموم النكرة المتعقبة للنفي والمسبوقة بكل
على حسب اطلاقها وتقييدها ففي الحقيقة اعتبار العموم فيهما متاخر عن اعتبار التقييد على تقدير اشتمالهما عليه واما التخصيص بالشرط والغاية فهما
راجعان في الحقيقة الى تقييد الحكم المتعلق بالعام واستلزامه قصر العام على الافراد المشتملة على الشرط والمتحققة قبل الغاية راجع الى تقييده كما لو
كان حجة القائلين بانه حقيقة مطلقا امران الاول ان العام كان متناولا للباقي حقيقة قبل التخصيص والتناول باق بعده لم يتغير وانما طرء عليه عدم
تناول الغير وهو لا يوجب كونه مجازا فيما يتناوله والجواب اما اولا فبالنقض باستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء كاطلاق الانسان على بعضه
فان البعض المذكور يتناوله وليس حقيقة قطعا واما ثانيا فبالحل وهو انه كان قبل التخصيص يتناوله مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما
متغايران فكونه حقيقة في الاول لا يوجب كونه حقيقة في الثاني ولما منع بعض المعاصرين كون تناوله للباقي في ضمن تناوله للكل على وجه
الحقيقة فليس بشيء لان المراد بتناوله للباقي على وجه الحقيقة تناوله له بالوضع او حال كون الاستعمال حقيقة فالعام ان كان مجموعيا فالدال
على الكل دال بعين الدلالة على الجزء فالدلالتان متحدتان ذاتا وان تغايرتا في الاعتبار وقد مر بيانه في مبحث الدلالة وان كان افراديا فدلالته
على كل فرد على وجه الوضع كما تقرر فانا به اوضح واما ما يقال من ان كونه لا يتناول غيره او يتناوله لا يغير صفة تناوله لما يتناوله
فمدفوع بان ذلك لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وقد لزم منه الاختلاف في كونه بحيث يتناول الغير ايضا او لا يتناوله فاذا كان التناول كيف
حقيقة على احد التقديرين فقط لزم ان يكون مجازا على الاخر الثاني ان العام المخصص بعد ملاحظة قرينة التخصيص يسبق منه الباقي الى الفهم
بحيث لا يحتمل غيره والتبادر علامة الحقيقة والجواب ان علامة الحقيقة هي التبادر بدون القرينة والا فالمعنى المجازي ايضا يتبادر من المجاز
بعد ملاحظة القرينة فتبادر الباقي منه بعد ملاحظة قرينة التخصيص لا يوجب كونه حقيقة فيه واما ما يقال من ان تبادر الباقي وارادته
منه لا يحتاج الى القرينة وانما المحتاج اليها عدم ارادة المخرج فجوابه ان الذي لا يحتاج الى القرينة هو تبادر الباقي وارادته في ضمن تبادر الكل
وارادته لا تبادره وارادته مطلقا حجة القول بانه مجاز في الباقي مطلقا وجهان الاول انه لو كان حقيقة فيه ايضا لكان مشتركا والتالي
باطل بيان الملازمة انه حقيقة في العموم والباقي مغاير له ضرورة مغايرة البعض للكل فاذا كان حقيقة فيه ايضا لكان حقيقة في معنيين
متغايرين فيكون مشتركا بينهما واما بطلان التالي فلان الكلام في الالفاظ التي تختص بالعموم وضعا الثاني انه لو كان حقيقة فيه
لكان كل مجاز حقيقة والتالي منضح البطلان اما الملازمة فلانه انما يحكم بكونه حقيقة لانه ظاهر في الخصوص مع القرينة وان كان بدونها
ظاهرا في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك قال الفاضل بعد ان ذكر الدليلين وقد يتوهم ارادة الاستغراق بالقيد اذ المراد بقول
القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطول او اختص ببعضهم ولذلك
يقول اما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وايضا فلم يرد الباقي بوضع واستعمال ثان بل بالوضع والاستعمال
الاول وانما طرء عليه عدم ارادة المخرج بخلاف المجاز وبه يعرف الجواب عن الثاني هذا كلامه وفي الوجهين نظر اما في الاول فلان
وصف بني تميم بكونهم طوالا لا يوجب ان يراد به خصوص الموصوفين منهم بالطول دون غيرهم لامتناع وصف الجميع بكونهم طوالا
اذا كان فيهم من لا يتصف به واما ما اول به اسم الصفة فتعسف واضح يقطع بفساده كل من له مسكة بمداليل الالفاظ فان وجوه تركيب
اللفظ يختلف باختلاف طرق التادية ففرق بين قول القائل اكرم طوال بني تميم واكرم بني تميم طوالهم او اكرم بني تميم الطوال حيث يعتبر في الاول
بطريق الاضافة وفي الثاني بطريق البدلية وفي الثالث بطريق الوصف ولا يلزم من اتحاد المؤدى في هذه الصور اتحاد طرق التادية و
المساواة في الاحكام واما الضمير في قوله اما القصار منهم فراجع الى مطلق بني تميم المفهوم من ذكر المقيد ولو بطريق الاستخدام ودعوى
رجوعه الى بني تميم باعتبار ما دل عليه واستعمل فيه مجرد دعوى لا يساعد عليها الوجدان واما في الثاني فلان لفظ العام اذا كان
موضوعا لخصوص الجميع كان ارادة البعض منه موجبا لارادة غير الموضوع له ضرورة ان البعض غير الجميع فيكون مجازا فيه لا محالة نعم يتجه
على اصل الحجة انها لا تستقيم على اطلاقها فان الجمع المعرف مختص بالعموم وضعا حيث لا يتعين ما دونه من المراتب وكذا الموصول مع
انه لو تعين كان استعماله فيه حقيقة ايضا ولا اشتراك فان مدلول الجمع المعرف ما فوق الاثنين من الافراد المتعينة باعتبار تعينها وكذا
مدلول الموصول الشيء او الشخص المتعين بصلته باعتبار تعينه بها فحيث لا شاهد على التعيين يتعين الحمل على الجميع لتعينه من بين المراتب
ولهذا اذا تعين البعض بعهد او وصف او شبهه صح الاستعمال فيه من غير تجوز ولا اشتراك وبعرفان الكلام في نظائره ثم ان حجة القول بانه
حقيقة ان كان الباقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة كون اللفظ متناولا لما لا ينحصر في عدد فحيث انه يكون الباقي كذلك يكون عاما
والجواب منع كون ذلك معنى العموم بل معناه تناوله لجميع افراد مفهومه واما كون الافراد محصورة فلا مدخل له في ذلك فاذا اختص بالجميع او غير محصور
وضعا واستعمل في غيره كان مجازا لا محالة والا فلا تجوز سواء انحصر او لم ينحصر كما عرفت قال العضدي ولا يخفى ان هذا منشاؤه
اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ يعني كون اللفظ متناولا لما لا ينحصر معنى لفظ العام لا معنى صيغه المبحوث عنها في المقام ولا يخفى

مانيه

ما فيه اذ لا نسلم ان ذلك معنى العام ايضا والا لكان ذلك مدلول الصيغة ايضا بل معنا اعم من ذلك كما عرفت **حجة** من فصل بين التخصيص بما
يستقل وبين التخصيص بالمستقل ان التخصيص بما لا يستقل كالمقيد بالصفة مثل الرجال المسلمين وبالشرط كاكرم بني تميم ان دخلوا لو كان
موجبا للتجوز لكان مسلمون للجماعة والمسلم للجنس وللعهد ونحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا والتالي باقسامه باطل بالاتفاق وبيان
الملازمة ان كل واحد من المذكورات معتبد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا بحيث لا يحتمل معه غيره وقد جعلتم
ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم **واجيب** بان الواو في مسلمون كالف ضارب جزء للكلمة والمجموع لفظ واحد واللام في المسلم وان كانت
كلمة اسما او حرفا لكن الدال هو المجموع لانه يعد عرفا كلمة واحدة لا ان مسلما للجنس واللام للقيد والاستثناء اخراج بعد ارادة العموم من
اللفظ وشئ من ذلك لا يتحقق في العام المخصص فلا يلزم من كونه مجازا كونها مجازات **وفيه نظر** لانه ان اريد ان الواو في مسلمون واللام
في المسلم ليس موضوعا لجزء المعنى بوضع مستقل فهذا مع فساده في نفسه بشهادة التبادر على خلافه غير ملائم لما ذكروه في حد المركب
من ان حروف المضارعة في المضارع تدل على جزء المعنى وجوهره يدل على الجزء الاخر وكذا نحو ضاربا وسكران مما يشتمل على مادة تدل
على جزء المعنى وهيئته تدل على الجزء الاخر فهذا لا التزام بتعدد الوضع هناك يوجب الالتزام به هنا بطريق اولى وان اريد انهما وان كانا
موضوعين بوضعين مستقلين ودالين على المعنى بدلالتين لكنهما يعدان في العرف كلمة واحدة لعدم استقلالهما من حيث التلفظ ففيه ان
مدار الاستدلال ليس على كونهما كلمتين عرفا اذ لا مدخل لهذه التسمية في ذلك بل على كونهما موضوعين ودالين فان الحقيقة والمجاز من
توابع الموضوع المستعمل سواء وصف عرفا بكونه كلمة اولا ومن هنا يتبين ان من عرف الحقيقة والمجاز بالكلمة ينبغي ان يكون مراده بها المعنى
الاعم لئلا ينتقض عكسه بمثل ذلك **ولما ما ذكر** في المثال الاخير من ان الاستثناء اخراج بعد ارادة العموم فلم يثبت منافاته لما له
الخصم فلا يصلح جوابا عنه وتحقيق المقام ان المستدل ان اراد بما لا يستقل من قبيل التقييد في عدم استلزامه التجوز
واراد بذلك التخصيص بمعنى استعمال ما اختص بالعموم وضعا في الخصوص استقام كلامه حيث انهما يشتركان حينئذ في كونهما مستعملين في تمام
المعنى وان الزائد عليه من التخصيص والتقييد مراد من امر اخر ولا حاجة له حينئذ الى التمسك بمثل مسلمون والمسلم مما يكون التقييد فيه كالجزء
حتى يرد عليه منع كونهما كلمتين عرفا بل له ان يتمسك بكل مطلق ورد عليه التقييد كقولك اضرب زيدا فان اضرب مجردا عن القيد موضوع لطلب
مطلق الضرب وبعد التقييد بالمفعول صار مفاد المجموع طلب ضرب خاص بحيث لا يحتمل غيره وهو غير ما وضع له لفظ اضرب ويتم به تقرير
النقض **ولما تحلل** فيه ان مجازية اللفظ المستعمل انما يكون بارادة غير معنا الموضوع له منه لا بان يكون المراد منه ومن غيره غير معنا الموضوع
له فان ذلك لا يوجب صيرورة اللفظ مجازا والا لكان كل لفظ مجازا اذا ركب مع غيره ولا ريب ان القائل اضرب زيدا لا يريد بقوله اضرب الا طلب
الضرب المطلق وتقييده بزيد لا ينافي ارادة ذلك وان دل على ارادة طلب الضرب المقيد لان ارادة المقيد تشتمل على ارادة المطلق اذ المراد بالمطلق
ذات المطلق لا هي بصفة الاطلاق وعلى هذا القياس مسلمون والمسلم وان اراد ان التخصيص بغير المستقل مطلقا من قبيل التقييد كما يشعر به
اطلاق كلامه ففساده ظاهر لان لفظ العام اذا اختص بالعموم وضعا كلفظة كل فاذا اطلق واريد به البعض كما لو قيل اكرم كل بني تميم الا زيدا واريد
بلفظه كل البعض اعني من عدا زيد يكون مجازا قطعا ونظيره في التقييد ما لو قيل اضرب رجلا جاهلا واريد بالرجل خصوص الجاهل
وجعل الوصف قرينة عليه فانه مجاز ايضا ولا يخفى ان مثل هذا الفرض بعيد عن المحاورات وكان كلام المفصل مبني على ما هو الظاهر المتداول
ثم لا يذهب عليك ان دعوى المستدل الاتفاق على ان الف سنة الا خمسين عاما حقيقة ينافي ما ذكروه في الاستثناء من مصير الاكثر الى ان
المستثنى منه مستعمل فيما عدا المستثنى مجازا او لا مصرح في ذلك بالفرق بين لفظ العام وغيره **حجة القاضي** ما مر في حجة المفصل المتقدم
الا انه اخرج الصفة منها نظرا الى انه عنده بمنزلة مخصص مستقل وليس تخصيصها لفظيا حيث ان الصفة قد تشمل جميع افراد الموصوف كما في الصفات
التوضيحية كالجسم الحادث والحيوان النامي وقد لا تشمل كما في الصفات الاحترازية لكن ذلك يعلم من خارج لا من نفس الصفة فلا يتناولها
الدليل ولعله يستدل بمثل ذلك في اخراج الغاية والبدل فانهما لا يستلزمان التخصيص في نفسهما وانما يستلزمانه من جهة خصوصية المادة
والجواب ان الوصف لا يقتضي التخصيص مطلقا بل اذا كانت الصفة اخص من الموصوف وتخصيصها حينئذ لفظي لاستناده الى مدلول اللفظ وكذا الكلام في
الغاية والبدل مع ان التخصيص بالشرط ايضا لا يستلزم الاخراج نفسه بل لخصوصية المادة بدليل انه لو قلت اكرم العلماء ان تمكنت لا يفيد التخصيص فالفرق
تحكم وتمام الكلام فيه تعرف بتمام **حجة عبد الجبار** ما مر الا انه استثنى الاستثناء نظرا الى انه ليس عنده من التخصيص في شئ لما مر من ان المستثنى
منه مستعمل في العموم وان التخصيص في الاسناد وهذا منه مناقشة لفظية وقصاها ما يظهر مما مر ثم انه قد استثنى الغاية والبدل في تحرير الدعوى ايضا
فلم يتعرض لهما في الاستدلال والوجه في الاخير واضح لجريان العلة المذكورة فيه **اما الاول** فالفرق بينه وبين الشرط والصفة تحكم **حجة**
المفصل بين التخصيص اللفظي وغيره ان المخصص بالدليل اللفظي اذا كان مجازا لكان المسلم والمسلمون مجازا الى اخر ما مر والكلام فيه على حذو ما سبق في حجة الرازي
ان لفظ العام بمنزلة تكرير الاحاد كما نص عليه علماء العربية فكما ان بطلان ارادة البعض عند تكرير الاحاد لا يصير الباقي مجازا فكذا ما بمنزلته **وجوابه**
ظاهر لا يحتاج الى البيان لمنع كونه بمنزلته في جميع الاحكام فان الوضع هناك متعدد فمخالفة وضع البعض لا يقتضي مخالفة وضع غيره بخلاف المقام

فصل اذا تخصص العام بمجمل سقط عن الحجية في مورد الاجمال اتفاقا وانما خصصنا بمورد الاجمال لانه اذا شمل على مورد غير مجمل كما في قولنا اكرم الذين في الدار الا بعض علمائهم دخل باعتبار غير مورد الاجمال في النزاع الآتي واختلفوا فيما اذا تخصص بما عداه في انه هل يبقى حجة في الباقي اولا الى اقوال **ثالثها** انه ان خص بمتصل كان حجة فيه والا فلا **ورابعها** انه ان كان لفظ العموم منبئا عنه قبل التخصيص كما اذا كان غيره كان حجة كما في نحو اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن الحربي انبائه عن الذمي والا فلا كما في السارق والسارقة فاقطعوا فانه لا ينبئ عن كون المال نصابا ومخرجا عن الحرز ولعل المراد الفرق بين العام المخصوص بالشرط والغاية وبين غيره فانه لا ينبئ في الاولين عن عدم تقييد الحكم بالشرط والغاية المستلزم لعدم تعلقه ببعض افراده من الفاقد للشرط والحادث بعد الغاية بخلافه فيما عداهما **وخامسها** انه ان كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة نحو اقتلوا المشركين فانه بين في المراد قبل اخراج الذمي والا فلا كاقيموا الصلوة فانه يفتقر الى البيان قبل اخراج الحائض **وسادسها** انه حجة في اقل الجمع من الاثنين والثلث على اختلاف القولين دون ما زاد عليه **والحق عندي** انه حجة مط كما عزي الى اصحابنا وعليه المحققون من مخالفينا **وربما ذهب** بعض الفضلاء المعاصرين الى انه اقوى من العام الغير المخصص نظرا الى انه ابعد من احتمال التخصيص **لنا** على ذلك بعد مساعدة القواعد اللفظية عليه فهم اهل العرف منه ثبوت الحكم للباقي بعد التخصيص ولهذا يذم العبد اذا قال له مولاه اكرم من دخل داري الا زيدا وقال بعد ذلك لا تكرم زيدا فترك اكرام غيره ايضا ولا ريب في فهمهم اذا استند الى اللفظ كان حجة وايضا فان الصحابة وتابعيهم كانوا يستدلون بالعمومات المخصصة من غير نكير فيهم وذلك منهم اجماع على حجيتها **وقد يستدل** بان اللفظ كان متناولا للباقي فيستصحب وزيفه بعض المعاصرين بناء على ان يكون المراد استصحاب حكم التناول الظاهري بمعنى انه كان حجة في الجميع وكان يجب العمل بمقتضاه فيه فخرج المخرج فيبقى الباقي فيستصحب حجيته ووجوب العمل به فان اريد به التناول الواقعي فهو مختص بما يكون تخصيصه بداءيا ولا علم به او التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور والسر فيه ان ظهوره في الباقي قبل التخصيص ظهور تبعي وضعي بخلافه بعده فلا يتحد الموضوع ليستصحب **وقد يستدل** ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكان تناوله له متوقفا على افادته للمخرج والتالي باطل **اما الملازمة** فظاهرة واما بطلان التالي فلان التوقف ان كان ثابتا على تقدير العكس ايضا كان دورا والا كان ترجيحا بلا مرجح والاظهر ان يقال كان ترجيحا بلا مرجح اذ ليس هناك توجه حقيقة **وجوابه** انه ان اريد بتوقفه على افادته للمخرج ما يتناول التوقف على سبيل المعية فبطلان التالي مم وان اريد به التوقف على سبيل العلية فالملازمة ممنوعة لجواز التناقض مط **احتج** **الاول** ان اللفظ حقيقة في العموم ولم يرد منه وما دونه من المراتب مجازات واللفظ صالح لها ولا دليل على تعيين البعض فيبقى اللفظ مجملا مرددا بينها قال بعض الفضلاء ومن هذا يظهر ضعف حجة المفصل على الاول فان المجاز انما يتحقق في المنفصل بناء على الخلاف في الاصل السابق **الثاني** ان تخصيص العام يخرجه عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة **والجواب عن الاول اما اولا** فبانا لا نسلم ان كل تخصيص يوجب التجوز وقد سبق تحقيق القول فيه ولا يلزم من تساوي المراتب نظرا الى اشتراكها في كونه حقيقة فيها اما في التخصيص بالوصف فلورود موجب العموم على المقيد فيفيد التناول لجميع افراده واما في الشرط والغاية فلانهما من قيود الحكم فلا ينافيان عموم العام ولو سلم خروج بعض الافراد فانما هو لافادتهما تقييد المورد كالوصف واما في البدل فلوجود موجب العموم فيه **واما** في الاستثناء فلا ريب في ثبوت الحكم المقصود بالباقي من لحوقه بما دونه اولا ان ظاهر الاستعمال يقتضي بكون المستعمل فيه مرادا ايضا خالفناه في مورد التخصيص لقيام امارته فيتعين الاخذ بمقتضاه في الباقي **واما ثانيا** فبان ما دون العموم من المراتب على تقدير كونها مجازات له ليست متساوية بل بعضها وهو الباقي اظهر مما دونه لكونه اقرب الى العموم من حيث المعنى فيتعين بالترجيح **ومن هذا** يظهر الجواب عن الحجة الثانية ايضا فان خروجه عن ظاهر العموم لا يقتضي ان لا يكون له ظاهر في مراتب التخصيص **واعلم انه** قد يستشكل في المقام بان في قضية النزاع هنا ان يكون القول بعدم الحجية مط والدليل المذكور يقتضي اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازا في الباقي اذ لا ينهض على من قال بكونه حقيقة فيه وايضا الكلام في الفصل المتقدم يقتضي كونه حجة في الباقي لان كلا من الحقيقة والمجاز في معنا والكلام هنا يقتضي الخلاف في الحجية وضعف هذا الكلام مما لا يكاد يخفى اذ لا نسلم ان النزاع هنا يقتضي ان يكون القول بعدم الحجية مط اذ لا شاهد عليه اصلا بل مقصور على تقدير المجازية كما يشهد به الحجة المذكورة وح فنهض على دفع القول بكونه حجة في الباقي لكونه حقيقة فيه بضميمة مبناها مع احتمال تعميم النزاع الى القول بكونه حقيقة فيه ايضا نظرا الى عموم الدليل الثاني والنزاع في كونه حقيقة في الباقي او مجازا فيه لا يقتضي ظهوره فيه لجواز ان يكون حقيقة او مجازا فيه مساويا لما دونه من المراتب الحقيقية او المجازية وليس النزاع في الفصل المتقدم مبنيا على القول بالحجية كما سبق الى بعض الاوهام لمنافاته الاحتجاج على عدمها بالمجازية ولبعضهم هنا كلام طويل تركناه لعدم الجدوى في ايراده وكذا احتج بقية الاقوال

فصل اختلفوا في التمسك بالعام قبل استقصاء البحث عن المخصص فذهب الاكثرون الى المنع بل نقل الحاجبي عليه الاجماع وجعل النزاع في مبلغ البحث وهو مردود بنقل جماعة مصير البعض الى جواز العمل به قبل البحث مط وربما وجه بعضهم بان مراده قائله وجوب الاعتقاد بعمومه قبل العمل وظهور المخصص ثم ان لم يتبين فذلك والا تغير الاعتقاد ثم نسب الى

قال الفاضل المعاصر وهو بعض التخصيص البدائي غلط قلت هنا في هذا ما صرح به في شانه منتهى التخصيص اكثر الاستثناءات بدائية وانما تركناه لما تر ولعدم الحاجة اليه منه

رحمه الله ..... ولو صح ... في جمع العرف ... ما عدا الباقي ... فلعله متعين ... ما عدا الباقي من التخصيص فيتعين ... الرابع ... واما في ... ح

في جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص

عبارة

غباوة قائله لخروجه عن مطارح العلماء ولا يخفى بعده ويحكى عن العلامة ان كلامه في التهذيب يشعر باختيار القول بالجواز مع اشتراط
المنع في النهاية وكلامه في هذا المبحث من التهذيب وان كان ظاهرا في ذلك الا ان عبارته فيه في مبحث المبين نص في المنع مع دعوى الاجماع عليه
ومن متأخري اصحابنا من نص على جواز العمل به قبل البحث عن المخصص بل بكل دليل يحتمل المعارض قبل الفحص عنه **ثم اختلف** المانعون فذهب
اكثرهم الى كفاية الفحص بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص ونحن ما يتحصل من نحو كلامهم هذا انه لو حصل الظن بعدم المخصص قبل البحث كفى وهو قوي
مع قوة الظن وقال القاضي لا بد من القطع بانتفائه ولا يكفي الظن به **والحق عندي** ما ذهب اليه الاكثرون من عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص
الموجب للظن بعدم المخصص والمعارض كما هو الاصل في كل دليل ظني يحتمل المعارض وهذه المسئلة في الحقيقة من جزئيات تلك المسئلة كما التفت
اليه بعض الافاضل الا انهم تداولوا افرادها بالبحث نظرا الى ان احتمال المعارض فيها اقوى لنا انا علمنا بوجود المخصصات لاكثر العمومات التي
بلغت الينا كما يشهد به ادنى تتبع مع شيوع حكايته واستفاضة نقله من المتتبعين بوجب عدم الوثوق بعموم عام تصادفه بمجرد عدم مصادفة
المخصص معه اذ يتساوى عندنا احتمال كونه من العمومات المخصصة واحتمال كونه من غيرها ان لم يترجح الاول بالنظر الى الغلبة المذكورة
ولا دليل على حجية تلك العمومات مطلقا حتى عند عدم البحث وعدم الوثوق بعمومها لعدم مساعدة الاجماع والعقل على ذلك وظواهر الكتاب
والسنة اذ ليس فيهما ما يقتضي حجيتها كما ستشير اليه **واما بعد** التتبع المورث للظن بالعدم فيتجه التعويل عليه اذ لو اعتبر فيه
العلم بذلك لزم العسر والحرج المنفيان عن الشريعة السمحة وتفويت الوقت في تحصيل قليل من المسائل وطرح اكثر العمومات لعدم التمكن من
تحصيل العلم بعدم المخصص فيها وهذا الدليل بعينه يجري في سائر الادلة الظنية سواء كان ظنيتها من حيث السند كخبر الواحد او من
حيث المتن كالامر والنهي والمطلق وغيرها من الظواهر اللفظية فانا متى صادفنا شيئا منها لم نلتزم بمؤداه ما لم نبحث عن المعارض فنظن
عدمه وذلك لعلمنا بوجود المعارض المساوي او الراجح في كثير منها فنحتاج في تحصيل الظن بان ما صادفنا ليس من جملتها الى الفحص
التتبع **واعلم** ان القدر الكافي من الفحص والتتبع ما يحصل معه الظن والوثوق بعدم المعارض كما مر ويكفي فيه تتبع الابواب التي هي
مظان ذكر ما يتعلق بالحكم المقصود من الكتب المبوبة وربما يكفي فيه موافقة الاكثر والمعظم وعدم الاشارة من المتتبعين منهم الى
المعارض حيث يكون وظيفتهم ذلك كما في بعض الكتب الاستدلالية ونحو ذلك **احتج المجوزون** مطلقا بانه لو وجب البحث عن المخصص في
التمسك بالعام لوجب البحث عن المجاز في التمسك بالحقيقة ايضا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو
للتحرز عن الخطاء وهو موجود في المجاز ايضا والجواب الالتزام بالتالي والمنع من الاجماع المدعى على بطلانه كما ذكرنا انفا **وقد يجاب** بالفرق
بين المقامين بان التخصيص قد بلغ في الشيوع الى حيث قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال اللفظ على العموم مرجوا في النظر قبل البحث عن
المخصص بخلاف الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة على الحقائق وما يرى من ان اكثر اللغات مجازات فمحمول على المبالغة او ان اكثر الالفاظ المراد ان
لها معان مجازية او مطروح بشهادة الوجدان على خلافه والى هذا يرجع ما قيل من ان التخصيص كثير وتوعا من غيره من انواع المجاز
فحصول الظن بعد الثاني قبل الفحص لا يوجبه في الاول وهذا الفرق وان كان في نفسه ضعيفا الا انه ينهض جوابا عن الدليل المذكور وزاد
بعض المعاصرين جوابا ثالثا وهو الفرق بين المقامين بقيام الاجماع على عدم وجوب البحث في الثاني على تقدير تسليمه دون الاول وكان
مقصوده ان التعليل المذكور وان كان في نفسه عاما لكنه دليل ظاهري فيجب قصره على مورد لا دليل فيه على خلافه **ورابعا** وهو
الفرق بين المقامين من حيث ان التخصيص قد بلغ في الكثرة الى حيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة فيحتاج الى
الفحص بخلاف سائر انواع المجاز وهذا الوجه قد ذكره صاحب المعالم ايضا ويشكل بان التخصيص لو كان من هذا القبيل لكان العام من قبيل
المجمل في عدم تعين شيء من ارادة العموم والخصوص منه الا بدليل كما هو شأن المجمل ولما كفى في المصير الى العموم مجرد عدم وجدان المخصص كما لا
يخفى في المصير الى الحقيقة المرجوحة مجرد عدم القرينة على المجاز الراجح عند القائلين بمساواة احتماله لاحتمال الحقيقة **ويمكن الجواب**
بان غلبة ورود التخصيص على العمومات معارضة بغلبة مصادفة المخصص على تقدير وجوده فيتكافأن بعد الفحص ويبقى ظهور العموم سليما عن
المعارض لكن يشكل الجواب بمثل ذلك بالنسبة الى قرينة كل مجاز راجح فلا يتم دعوى المساواة واستدل بعض المتأخرين على عدم وجوب البحث عن
المخصص بل مطلق المعارض بوجوه اخر منها اجماع اصحاب الائمة والتابعين على ذلك حيث ان احدا منهم لم يطلب في مسئلة تشاجروا فيها النظر
من صاحبه حتى يبحث عن المعارض والمخصص بل كان يسكت او يتلقى منه بالقبول والا لنقل خلافه الينا واذ ليس فليس ومنها ان الاصول الاربع
مائة كلها لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل بعضها كما يشهد به التفحص في احوال الرجال والائمة عليهم السلام كانوا يعلمون بما عندهم فلو لم يجز ذلك لامر يعلمون بانهم
وهم بتحصيل الكل ولنهوهم عن العمل بالبعض اذ لا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل الجميع ومنها اية التثبت حيث تدل بمفهومها على عدم وجوب التثبت في
خبر العدل والبحث عن المخصص والمعارض تثبت فيكون منفيا بمفهوم الاية ومنها اية النفر حيث تدل على وجوب التحذر عند انذار الواحد من غير
تقييد بالبحث عن المعارض والمخصص **والجواب اما عن الاول** فبان ما ذكره لا يدل على اجماعهم على المقصود لان الغالب في مقام التحاج سكوت احد
المتحاجين وذلك لا يقتضي علمه بصحة مذهب الخصم بل لعدم علم بفساده على ان اكثر المتأخرين منهم كانوا متفحصين في الاخبار متتبعين في الاثار وكانوا

مع ذلك مستحضرين اياها بجملتها او باكثرها ولو بحسب موادها ومفادها فيجوز ان يكون عدم مطالبتهم بالتوقف اكتفاء منهم بعلمهم بعدم وجدان
المعارض بعد الفحص فيما حفظوه ودونوه منها فان ذلك كثيرا ما يوجب الوثوق بعدم المعارض ولا يستدعي حصوله كثير زمان ولو صدر منه
مطالبته ذلك احيانا فليس في نقله ما يقتضيه العادة بوقوعه وأما عن الثاني فبان الظاهر من تعويلهم على بعض تلك الاصول انه كان لوثوقهم
بما فيه فان اكثر العمومات بل مطلق الظواهر كانت في الصدر الاول محفوفة بقرائن حالية او مقالية موجبة لتعيين معنى المراد منها من غير حاجة
الى كثير تتبع ومزيد تفحص وهذا بخلاف ما نحن فيه من الاختلاف والخلاف وانقطاع اكثر القرائن والامارات لتباعد العهد المقتضي لعدم
الوثوق بالمراد وكثرة الوسائط الموجبة لالتباس حال العادل بالفاسق والكذوب بالثقة وغير ذلك مما يجب لا يحصل لنا وثوق بشيء منها بدون
الفحص والتتبع فلا سبيل الى مقايسة حالنا بحالهم وأما عن الثالث فبعد تسليم دلالة الآية على عدم وجوب التبين في خبر العدل حتى تحمل

والتثبت

المقام ان المفهوم منها عدم وجوب التثبت فيه من حيث كونه خبرا بمعنى حمله على الصدق وتلقيه بالقبول من حيث الصدق لا من حيث كونه خبرا
اعني من حيث دلالته وان كانت ظنية او احتمالية وهذا في نفسه يؤكده التعليل المذكور بعده مع انا كثيرا ما نعول على خبر من لم يثبت
عدالته او غير العدل ولا يجري فيه الوجه المذكور وأما عن الرابع فبمنع المساعدة على تناوله للمقام ان الانذار انما يتحقق بعد تحقق المعنى
المراد من اللفظ والكلام في تحققه حجة من اعتبر القطع بعدم المخصص بان القطع مما يتيسر حصوله بالفحص لان الحكم المستفاد من العام ان كان مما
كثر البحث عنه ولم يطلع على ما يوجب تخصيصه فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه والا فبحث المجتهد يوجب القطع بانتفائه اذ لو اريد بالعام الخاص لاطلع
عليه فالحكم مع عدم اطلاعه على المخصص هو العموم قطعا والجواب ان عدم الاطلاع مع كثرة بحثهم او بحثه عنه لا يوجب القطع بالعدم ان اريد
عدمه حقيقة اذ غايته ذلك عدم لو وجد وهو لا يقتضي عدم الوجود وان اريد انه عند عدم ما يوجب القطع بعدمه يكفي عدمه موقوف المجتهد
عليه بعد الفحص في القطع بوجوب البناء على عدمه والتعويل على العموم في العمل او في الحكم الظاهري عاد النزاع لفظيا فان من يكتفي بالظن بالعدم اراد به
الظن بالعدم واقعا فلا ينافي قول من اعتبر القطع به ظاهرا كيف وقد تقرر عندنا ان مآل الظنون الاجتهادية الى القطع في الحكم والعمل وان الظن انما

وبالجملة فان رواتهم كانوا يعولون على تلك العمومات من غير وثوق بها فتوجه المنع عليه جلي ومع الوثوق بها فلا يلزم جوازه لنا في الحكم بها من عدم الوثوق بها لنا قبل الفحص منه رحمه

في طريقه **فصل اذا تعقب المخصص المتصل جملا ومفردات متعاطفة وصح عوده الى الجميع والى الاخيرة فلا كلام**
في جواز عوده الى الاخيرة وحدها والى الجميع فان كان هناك ما يوجب تعيين الكل او البعض فلا اشكال والا فالاخيرة مخصوصة به قطعا وهل
يختص بها او يخص معها الباقي فيه خلاف ونحن نذكر الاستثناء المتعقب للجمل اولا كما هو المعروف في كتب القوم ثم نعقبه ببيان بقية الاقسام
فنقول في الاستثناء المتعقب للجمل الصالح للعود الى الجميع والى الاخيرة اقوال فذهب الشيخ والشافعية الى انه ظاهر في العود الى الجميع وفسره
العضدي بكل واحدة من الجمل اي كل واحدة على الشمول وكانه يريد بذلك دفع توهم ان يكون المراد به المجموع من حيث المجموع وفيه نظر كما
ستشير اليه وزعم بعض المعاصرين ان المراد كل واحدة على البدل فتوهم ان القائل برجوعه الى الجميع يقول بان الاستثناء مستعمل في اخراجين او اكثر على
البدلية وكانه يريد ان يقصد كل اخراج عن لفظه بدلي بمعنى ان تلك الاخراجات لا يراد منه دفعة بل على سبيل التعاقب البدلية وان كانت
تلك الاخراجات المرادة منه على البدلية مرادة عنده في الواقع على سبيل الاجتماع لا البدلية كما يرشد اليه قوله في نحو اضرب علمائي والق اصدقائي
الا واحدا ان المعنى اضرب علمائي الا واحدا والق اصدقائي الا واحدا قال وان فسر الجميع بالمجموع لكفى اخراج واحد من المجموع ولا يخفى ما فيه
من التكلف المستبشع مع انه لا يستقيم فيما اذا كان المستثنى جمعا معرفا بل التحقيق ان القائل برجوعه الى الجميع انما يقول بان المراد به اخراج واحد
متعلق بالجميع ولا اخراجات متعددة كما سبق هذا وذهب اخرون الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة وذهب السيد الى انه مشترك بينهما لفظا فتوقف
في تخصيص الباقي الى قيام قرينة وتوقف بعضهم فلم يدروا انه حقيقة في اي الامرين وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم

ويمكن ان يكون مراده انه مستعمل في اخراج واحد متعلق بكل واحد على البدلية الا ان ظاهر بعض كلماته هو الوجه الذي ذكرناه وبعد اقتصرنا عليه منه

وان خالفاه في المأخذ حيث ان القائل بالقول الثاني يقول به لظهور عدم التناول وهم لا يقولون به لعدم ظهور التناول لكن كما ذكر العضدي
وغيره وتوهم منه بعض المعاصرين ان المراد ان الاقوال الثلثة متوافقة في لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها لا في ابقاء غيرها على صفة
العموم فان عدم التخصيص اعم من القول بالعموم بل القائل باختصاصه بالاخيرة يحمل ما عداها على العموم على ما هو ظاهر اللفظ ويتوقف غيره في الحمل
عليه لعدم علمه بالحال اما لتصادم الادلة او للاجمال الناشي من الاشتراك ثم جعل ذلك من الثمرة المتفرعة على زعمه ومرجع كلامه الى حمل
الحكم في كلامهم على الحكم بتخصيص الاخيرة وعدم البناء على تخصيص ما عداها لا على الحكم المستفاد من الجمل والذي دعاه الى ذلك توهمه ان عدم

يريد بعدم التخصيص عدم البناء على كونه مخصصا وهو اعم من التعميم على البناء على عمومه منه رحمه الله

التخصيص لا يستلزم بقاء اللفظ على العموم مطلقا اذ لا دلالة على ما يستفاد من كلامه بما استفاده من اقوالهم وادلتهم من ان النزاع في الهيئة التركيبية من
الاستثناء المتعقب للجمل فقضية القول باشتراك الهيئة انها حقيقة في الرجوع اما الى الجميع فيلزم عدم بقاء العموم في كل واحد منها بحاله او الى
الاخيرة فقط فيلزم بقاؤه فيما عداها بحاله وقضية القول بالتوقف التردد بين الامرين فيكون اللفظ على القولين مرددا بين ان يكون
المراد منه العمومات المخصوصة بناء على ارادة المعنى الاول والعمومات الغير المخصوصة يعني ما عدا الاخيرة منها بناء على الثاني فيتعين التوقف
فان الشك في ان المراد من اللفظ هل هو العام المخصص او غيره شك في ان العام مخصص ولا تردد في ان اصالة عدم التخصيص انما يجري في الثاني
دون الاول وعلله بان كون العام مخصصا او غير مخصص جزء من مدلول اللفظ هنا وقد شك في تعيين المراد منه وهو ليس امرا خارجا عنه فلا

يمكن

يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وجعل ذلك نظيرا للعام المخصص بالمجمل ورد بذلك على المدقق الشيرازي حيث نفى الاشكال في
موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني في حكم المستثنى من الجمل نظرا الى ان اللفظ يدل على العموم دلالة معتبرة ولم يتحقق عندهم ما يقتضي
التخصيص اذ المفروض ان اصحاب القولين يجعلون المسئلة فلا يصرف اللفظ عن ظاهره بمجرد احتمال الارادة خلافه اقول وفيه نظر اما اولا فلان
دعوى ان نزاعهم في مقام الهيئة التركيبية فاسدة في نفسها ودعوى معلوم الخلاف اما الاول فلانه ان اراد ان الهيئة التركيبية اعني تعقب الا للجمل
وانضمامها بها موضوعة للاخراج على الوجه المذكور دون الاداة فهذا مع ظهور فساده مخالف لما اجمعوا عليه من ان اداة الاستثناء موضوعة
للاخراج وان اراد ان كلا منهما موضوع لذلك فهو ايضا فاسد لان المفهوم من الكلام المشتمل على الاداة انما اخراج واحد ولانه في وضع احدهما
غنية عن الاخر فيبقى وضعه بلا فائدة مع ان ذلك لا يوجب ان يكون النزاع في الهيئة فقط وان اراد ان المجموع المركب من الاداة والهيئة موضوع
للاخراج دون كل منهما منفردا فهو ايضا فاسد لان الاخراج انما يفهم من الاداة كما يفهم سائر المعاني الحرفية من ادواتها دون الهيئة ولانه مخالف لما
اطبقوا عليه من ان ذلك معنى الاداة وان اراد ان الاداة موضوعة للاخراج والهيئة موضوعة لافادة ربطه بالمستثنى والمستثنى منه واحدا
كان او متعددا على الوجه المذكور فهو ايضا فاسد لان الحروف على ما تقرر في محله وعرفت هو ايضا به موضوعة لمعان ابنية ملحوظها حال
متعلقاتها فادوات الاستثناء موضوعة على هذا التحقيق للاخراج الملحوظ به حال المستثنى منه باعتبار والمستثنى باعتبار فهو في نفسه معنى
ربطي فلا حاجة في ربطه بمعنى الى ربط اخر بل لا يمكن اعتباره فيه ما لم يخرج عن كونه معنى ربطيا فيخرج عن كونه معنى حرفيا وان اراد ان
المجموع المركب من المستثنى والاستثناء والجمل حيث يعود اليها موضوع بوضع تركيبي بازاء المخصص منها او الجملة الاخيرة حيث يعود اليها
للمخصص منها اتجه ما ادعاه من لزوم التوقف على القولين وناسب جعله نظير العام المخصص بالمجمل لانه من قبيل اللفظ المشترك بين
العموم والخصوص الا ان هذا لا يتم الا على مذهب القاضي وهو مردود عند غيره كما عرفت ولا وجه لتنزيل النزاع المعروف في المقام على هذا
القول النادر واما الثاني فلما عرفت من انه على ما اعترف به انما استفاد ذلك من اقوالهم وادلتهم وهي كما ترى لا اشعار فيها بذلك
اصلا نعم ذكر صاحب المعالم في نفي القول بالاشتراك ما لفظه ولا نعلم في وضع المفردات غالبا ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة
وضعا متعددا فيدل على ان النزاع ربما يتاتى باعتبار الهيئة ايضا وظاهر انه لا يثبت بمجرد ذلك ما ادعاه من ان نزاعهم هنا باعتبار الهيئة واما
ثانيا فلان ما الزم به القائل بالاشتراك والتوقف من عدم حمل ما عدا الاخيرة على العموم نظرا الى ان عدم التخصيص لا يستلزم البقاء على
العموم غير سديد لان المخصص اذا تضمن فائدة التخصيص تعين المصير الى العموم سيما على القول بمجازية التخصيص مطلقا اذ لا يجوز الحمل على المجاز بمجرد احتمال
قيام الصارف والمعارض والشك في تعيين المعنى المراد بالمخصص من حيث الاشتراك او الجهل بالوضع لا يوجب الشك في دلالة العام فان ظهور
العام بالعموم لا يسقط باحتمال المخصص من هنا يتبين ان ما ادعيه من ان نزاعهم في الهيئة مما لا مدخل له في ذلك وما استند اليه من ان دلالة
اعني كون العام مخصصا او غير مخصص جزء من مدلول اللفظ فيرجع الشك الى تعيين المدلول ايضا فاسد لان الاداة او الهيئة انما وضعت للاخراج وهو
معنى بسيط والتعدد انما هو فيما تعلقت به وسيأتي التنبيه عليه مع ان ما ذكره هنا ينافي ما ذكره سابقا من انه على القول برجوعه الى الجميع يكون
مستعملا في اخراجين او اكثر على البدلية اذ لا يعقل تناول الكل للاجزاء على البدلية ثم ههنا مقامات الاول الخرها ما حكي عن ابي الحسن البصري
ووافقه عليه العلامة في النهاية بان نبه للاخيرة ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى وذلك بان لا يتشارك الجملتان
في غرض وان يختلفا نوعا او اسما ولم يكن الاسم الثاني ضميرا للاسم الاول وحكما او اسما وحكما فالاول نحو اكرم بني تميم والتحاهم العراقيون
الا زيدا فان احدهما انشاء والاخر اخبار وهل يقتصر في ذلك على مجرد الاختلاف في نوعي الاخبار والانشاء او يسري الى مطلق الاختلاف في النوع كما
لو كان احدهما حملية والاخرى شرطية او كان احدهما من احد انواع الانشاء من الامر والنهي والتمني والقسم ونحو ذلك والاخرى من نوع
اخر وجهان يدل على الاول ظاهر اقتصار عليه وعلى الثاني تحقق الاضراب المذكور في كثير من تلك الاقسام والثاني نحو اكرم بني تميم وربيعة الا زيدا
وهذا التمثيل غير سديد لان الكلام في الجمل المتعاطفة لا في المفردات فالصواب ان يقول اكرم ربيعة والثالث نحو اكرم بني تميم واستأجر
بني تميم الا زيدا والرابع نحو اكرم بني تميم واستأجر ربيعة الا زيدا ثم اصول الاقسام التي ذكرها ثلثة ويرتقي بضميمة صور التركيب الى
سبعة وكان ينبغي عليه اما تثليث الاقسام او تسبيعها فتربيعها كما فعله مما لا وجه له والا كان للجميع وذلك بان لم يظهر منه الاضراب
اما بان يكون الاسم الثاني ضميرا للاول سواء اتحدا نوعا وحكما او اختلفا نحو اكرم بني تميم واستأجرهم او وهم طوال الا زيدا او بان يشتركا
في غرض نحو اكرم بني تميم واخلعهم او وهم مقربون الا زيدا وجعل منه قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك
هم الفاسقون الا الذين تابوا حيث اشتركا في الغرض وهو الاهانة والانتقام والثاني ضمير للاول وان اختلفا حكما ونوعا والثاني
ما اختاره الحاجبي وهو انه ان ظهر الانقطاع فللاخيرة وان ظهر الاتصال فللجميع والا فالتوقف قال العضدي وهذا راجع الى القول بالتوقف
لان الاتصال والانفصال قرينة على العود الى الجميع وعدمه وهو بعيد لان حمل الاتصال والانفصال على ارتباط الجمل بعضها ببعض كما هو الظاهر
لان المتوقف يتوقف على تقدير ظهور الاتصال او الانفصال ايضا كما هو ظاهر كلامه وهذا القائل لا يتوقف فيه وتنزيل الاتصال والانفصال

والظاهر
انه فوقه ولم
يكن الاسم الثاني ضميرا
فهذه الاقسام الاربعة كما يظهر
من القسم المقابل لهذه الاقسام المؤخرة
عن هذه الاقسام الاربعة
كما زاد فيه منه
رحمه الله

في كلامه على القرينة المفيدة لتعلق الاستثناء بالبواقي وعدمه يوجب ان يكون تفصيله في غير محل النزاع وهو خلاف الظاهر مع ان حمل التوقف
في كلامه على التوقف في المراد دون الوضع المحتمل فلا وجه لترجيح الاول والثالث ما ذهب اليه في المعالم من انه صالح للعود الى الجميع والى الاخيرة
والى ايهما عاد كان حقيقة فيه من حيث الخصوص لا لكونه مشتركا بينهما لفظا كما ذهب اليه السيد بل لكونه موضوعا بالوضع العام لخصوصيات
الاخراج وقد توهم المعاصر المذكور في كلامه حيث زعم انه يذهب الى القول بالاشتراك المعنوي ويقول بان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج وان
استعماله في كل فرد من الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي غير متناهية والعجب انه نسب ذلك اليه و
قد نقل عنه بعد ذلك تصريحه بان ادوات الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج وكانه يؤول الخصوصيات بالخصوصيات النوعية
والصنفية كالاخراج عن الاخيرة والاخراج عن الجميع ولا يخفى ما فيه لخروجه عن ظاهر كلامه ولمخالفته للشواهد الموجودة فيه كما
سننبه عليه مع ان ذلك لا يوجب كونه موضوعا لمطلق الاخراج كما هو ظاهر كلامه بل لمطلق اخراج على ان ذلك لا يصحح اطلاق القول بكون
استعماله في كل فرد من الاخراج على الحقيقة اللهم الا ان يراد بالفرد احد تلك الانواع او يعتبر استعماله فيه لا من حيث الخصوصية ويمكن
ان يتعسف بحمل الاشتراك المعنوي في كلامه على ما يكون الوضع فيه عاما وان كان الموضوع له خاصا ويكون قوله موضوع لمطلق الاخراج
بمعنى كونه موضوعا لخصوصيات مطلق الاخراج او لمطلق خصوصيات مطلق الاخراج على تقدير مضاف اي لجميع تلك الخصوصيات فيكون في مقابلة
القول بانه لبعضها وربما يرشد الى ذلك ما ذكره في بيان الفرق بين مختار صاحب المعالم ومختاره من انه يقول بان الواضع تصور معنى الاخراج
عن متعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل العام المنصوص ما صدق على الاخراج عن المتعدد المورد
بالواحد عن متعدد وواحد من المتعدد مثل الاخيرة فقط وكذلك الخصوصيات الموضوعة بازائها تحتمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم هذا
كلامه فتدبر الرابع ما ذهب اليه المعاصر المذكور وهو ان ادوات الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج عن متعدد
واحد مشتمل على عدة اجزاء او جزئيات وجعل ارجاعها الى المتعدد متعدد مجاز لتنزيله منزلة متعدد واحد كهذه الافعال والجماعات فيتحصل
مما ذكرنا ان اقوالهم في المسئلة تنتهي الى ثمانية ومحل النزاع في ذلك باعتبار الوضع او الظهور وجهان والاظهر وقوع النزاع باعتبارين كما
يستفاد من اقوالهم وحججهم هذا والتحقيق عندي ان اداة الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات افراد الاخراج مطلقا من غير فرق
بين ان يكون المستثنى منه واحدا او متعددا ولا حاجة على الثاني الى تاويل وتنزيل نعم يعتبر صلوح المستثنى لذلك لفظا وهذا راجع
الى ما اختاره في المعالم على ما توجه كلامه به واما من حيث الظهور الناشي من ملاحظة عموم ما عدا الاخيرة لكنا ان تبينا من اداة الاستثناء
انما هو اخراج ما بعدها عما قبلها واحدا كان او اكثر فانا اذا راجعنا وجداننا وقطعنا النظر عن القراين وجدنا نسبة عود الاستثناء
المتعقب للمتعدد الى كل واحد كنسبة عوده الى الاخيرة بحيث يتبادر كل واحد منهما من غير فرق وذلك ابين كونه موضوعا بالوضع العام
لكل واحد من تلك الخصوصيات ولهذا اذا سمعنا قول القائل اكرم العلماء وعظ الفقراء وجالس الشعراء والظرفاء الا الفساق منهم او الا الفاسق منهم اذا لم يكن
عهد الا زيدا اذا اجتمعت فيه تلك الصفات ترددنا اولا في عوده الى الجميع والى البعض وان رجحنا عوده الى الاخيرة نظرا الى الشواهد
الخارجية كقربها واصالة بقاء ما عداها على العموم وايضا كلمة الا وما بحكمها تقوم مقام جملة استثني فاذا جاز عود قولنا فيما مر استثني
منهم الفساق او الفاسق او زيدا الى الجميع والى الاخيرة من غير تجوز جاز ذلك فيما هو بمنزلته نعم يعتبر صلوح المستثنى لذلك كان لا يكون نكرة
فانها لا تصلح لان يراد بها فردان كما لو قيل فيما مر الا رجلا اذا كانت الافراد متخالفة وكذا الافعال الناقصة كليس ولا يكون بناء على ان
معانيها معان حرفية والا فهي في حكم الحروف من حيث تضمنها للنسبة ولو باعتبار النسبة التركيبية وكذا اسماء الاستثناء فانها متضمنة
للنسبة الاضافية فلهذا كانت لازمة الاضافة وسياتي توضيح ذلك واعلم ان الاستثناء المتعلق بالجمل وما في حكمها قد يتعلق بها من حيث
المجموع كما اذا كان المستثنى جمعا معرفا او ما في معناه ولم تختلف افراده المندرجة فيهما كما لو قال اكرم العلماء واكرم التجار الا الفساق وكان فساق
احدهما غير فساق الاخر كلا او بعضا وكذا لو قال الا عشرة منهم وفسرها بخمسة من الاول وخمسة من الثاني وقد يتعلق بالجميع باعتبار كل واحد
على سبيل الشمول كما لو قال في المثال المذكور الا الفاسق او اتحد فساق احدهما وفساق الاخر وقد يتعلق بالجميع على سبيل البدلية كما لو قال في
المثال الا زيدا من العلماء او عمروا من التجار ولك ان تجعل المستثنى لاحد الشخصين من المجموع فيرجع الى احد القسمين الاولين او تقصد الاداء
بعدا ويكون من الاستثناء من الواحد وفيهما تعسف والاوضح تثليث الاقسام وجعل الاعتبارات الثلثة خارجة عن مدلول الاستثناء
مستفادة من امر خارج كوحدة المستثنى وتعدده ثم ان صاحب المعالم اورد في تقريب مرامه مقدمة ثم فرع مذهبه عليها ونحن نذكر
كلامه ملخصا مع تنبيه على مواضع الاخلال وتوضيح لمواقع الاجمال فنقول محصل كلامه في المقدمة ان الوضع اعني المعنى الملحوظ في الوضع ونفسه
الموضوع له اعني المعنى الذي عين اللفظ بازائه قد يكونان عامين وعدمه المستفاد ويشكل هذا على ما هو المعروف بينهم من ان المشتق مثلا
على مادته موضوع للدلالة على الذات المتصفة بمدلول المبدا الذي طرئت عليه فان وضعه عام والموضوع له خاص لما لوحظ في وضعها
مفهوم الذات المتصفة بمدلول المبدا ووضعت بازاء خصوصياتها ولا يتاتى ذلك لكونه كليا الا ان المراد بالخاص هنا الجزئي الاضافي بقرينة

العواحد والمتعدد عن البعض وعن المتعدد

اي مدلوله واحد

والحق اختصاصه بالعود الى الاخيرة

فالحق اختصاصه بالعود الى الاخيرة

الهيئة

عن تعيين المفهوم

كونه

كونه مأخوذا بالقياس الى الوضع العام فبينا ولا الجزئي الحقيقي كما في اسماء الاشارة والكلي الاخص كما في الموصولات فانها موضوعة بالوضع العام لخصوص ما تعين منه بالصلة من الشيء او المذكر العاقل وغير ذلك فلوحظ مطلق الشيء او المذكر العاقل مثلا ووضع الموصول بازاء خصوصيات ما تقيد منه بالصلة وكان المشتق ولا سبيل على جعل الموضوع له ذات كلية قام بها جنس المبدء فيكون كل من الوضع والموضوع له عاما ويكون التقييد بخصوصية كل مبدء مفهوم من انضمام الهيئة الى المادة كما في الطاهر المولود على ما توهم بعض القاصرين لان المفهوم من الهيئة ليس الا الذات المقيدة بمبدء مخصوص مع ان ما ذكر يشتمل على اثبات زيادة في الوضع العام لا حاجة اليها في افادة المقصود من المشتق فيكون لغوا نعم يتجه دعوى عموم الوضع والموضوع له على ما نراه من انها وضعت بوضع واحد بازاء معانيها وانه لا تعدد في وضع المادة والهيئة اما على القول بانها موضوعة بازاء معنى بسيط منتزع من الذات بواسطة قيام المبدء بها كما يراه بعض المحققين فانه لا يتصور تعدد الوضع واما على القول بانها موضوعة بازاء معنى ملتئم من عدة امور يجمعها قولنا ذات وشيء له المبدء كما هو المعروف بين القوم وعلماء العربية فلما نبهنا عليه سابقا في اول الكتاب كذا لو قيل بتعدد الوضع والتزم بان الهيئة الموضوعة ليست مطلق الهيئة بل الهيئات الخاصة الملحوظة اجمالا بواسطة ملاحظة الهيئة الكلية لانحلال الوضع حينئذ الى اوضاع متعددة على حسب تعدد الموضوعات فيكون الوضع بالقياس الى كل موضوع خاصا لما لوحظ في وضعه من الامر العام ولو بطريق الاجمال ويكون الموضوع له ايضا عاما لو ضعه لذاته وبضعفه مضافا الى ما مر عدم قيام شاهد على اعتبار الواضع لخصوصية الهيئات الا ان يقال انه لازم لوضعها للذات المقيدة بمبدء لو لما طرئت عليه هو ثم والا لكان وضع الحروف باسرها كلك ولا يتوهم ان الموضوع له على هذه التقادير خاص لما لاحظ الواضع في الوضع امرا كليا ووضع المشتقات او الهيئات الخاصة بازاء خصوصياتها اذ يعتبر في ذلك وحدة الموضوع والفرض هنا تعدده فان قلت على تقدير ان يكون مدلول المشتق ذات او شيء له المبدء او من قام به المبدء يتضمن المشتق نسبة تقييدية مفادها ربط الذات بالمبدء ضرورة ان معناه ليس مجرد ذات ومبدء فيلزم ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا على حد غيره من الالفاظ المتضمنة لمعاني الحروف كالافعال واسماء الاشارة فلا يصح الحكم بعموم الموضوع له قلت اخذ المعنى الحرفي في مدلول اللفظ انما يقتضي ضرورة الموضوع له خاصا اذا اوجب تعدد في معنى اللفظ كما في اسماء الاشارة ونظايرها واما اذا لم يوجب ذلك بل بقي المعنى على وحدته فلا وينبغي ان ينزل ما قرر ذلك سابقا على ما حققنا هنا واعلم ان الموضوع في المشتق ان كان الهيئة الكلية فالوضع شخصي وكذا لو قلنا بان الموضوع كل هيئة خاصة او هيئة هيئة خاصة والتزمنا بان الواضع لاحظها في وضعه تفصيلا لكنه بعيد ولو قلنا بانه لاحظها اجمالا بملاحظة الوضع جزئياتها فالوضع نوعي وهذا ظ ثم قال وقد يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وعد منها المبهمات كاسماء الاشارة والموصولات وقد اتضح توجيهه تمام قال ومن هذا القبيل وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته وهذا البيان صالح للحمل على ما حققناه سابقا في الحروف من انها موضوعة لمعانيها الملحوظة حال متعلقاتها الخاصة فان ذلك يستلزم ان يكون الوضع بازاء خصوصيات ما يصدق معانيها قال وفي معناها الافعال الناقصة وهذا انما يتم بالنسبة الى كان وما كان في معناها بناء على ما هو المحقق من انها موضوعة للربط الزماني واما على ما يظهر من النحاة من انها تستقل بالدلالة على معناها الحدثي بدليل عدهم اياها من باب الفعل وتعريفهم له بما دل على معنى في نفسه مع ان الفعل على ما هو التحقيق لا يستقل بالدلالة على غير الحدث فحكمها حكم بقية الافعال التي عد بعضهم من الافعال المنسلخة عن الحدث فيرجع محصله الى الوجه الاول ويمكن تنزيل كلام الاخير عليه ثم على الوجه الاول ينتقض عموم ما ذكره في المشتقات من انها موضوعة بالوضع العام لمعان عامة اذ لا بد من تخصيصها بغير المأخوذ من المصادر الناقصة قال واما الافعال التامة فوضعها باعتبار النسبة عام والموضوع له خاص ولم يصرح بالثاني تعويلا على ظهوره من مساق كلامه ومن حيث الحدث خاص والحال الامر فيه الى الوضوح وهذا سهو من قلمه والصواب ان يقول كل من الوضع والموضوع له فيها لهذا الاعتبار عام وهذا ظ ويمكن التعسف بتنزيله على ان وضع الافعال باعتبار النسبة الخاصة اي النسبة الاسنادية اي باعتبار ما يدل عليها وهي هيئاتها الكلية عام وذلك بملاحظة الوضع في وضعها مفهوم النسبة الاسنادية ومن حيث الحدث يعني ما وضع بازائه الهيئة من حيث اعتبار خصوصية الحدث فيه خاص لوضعها اياها بازاء النسبة الخاصة بكل حدث طرئت على ما يدل عليه وهي المادة وان كان له خصوصية اخرى ايضا باعتبار خصوصية ما يسند اليه الحدث ولا يخفى بعد عن مساق عبارته ثم قال اذا تمهد هذا قلنا ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج هذا تصريح بما ظهر من كلامه اولا وسيأتي ما يؤكده فما يرى في بعض عباراته مما يدل بظاهره على خلاف ذلك فلا بد من تنزيله على ذلك كما هو قاعدة الجمع وسنشير اليه قال اما الحروف فقط واما الفعل فلان الاخراج بها انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام يريد به العموم الخاص اعني ما يكون الموضوع له فيه خاصا لينطبق دليله على دعويه وفيه نظر لانا لا نسلم ان الاخراج باعتبار النسبة فقط بل باعتبار المادة والنسبة معا ضرورة ان النسبة بمجردها لا تقتضي الاخراج فالوجه ان يقال افعال الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما على تقدير اتحاد الوضع فيها بحسب المادة والهيئة كما هو الظاهر لا سيما في الافعال الغير المنصرفة فواضح واما على تقدير التعدد فلان ذلك لازم مقتضى الوضعين اذا انضما

وضع الهيئة الى المادة بوجب اختصاص المادة بكل اخراج خاص وان كانت المادة بكل اخراج في نفسها موضوعة لمطلق الاخراج كما في ليس
اولمطلق ما هو معتبر في تحقق الاخراج كما في لا يكون هذا اذا التزمنا بان هيئات هذه الافعال موضوعة للنسبة التي منصوبا تها اعني المستثنى
ايضا والا فالكلام المذكور يجري بالنسبة الى هيئاتها الناشئة من التركيب قال واما الاسم يريد به مثل غير فلانه من قبيل المشتق فيل يعني به المعنا
والوضع فيه عام كما عرفت وهذا بظاهره غير صحيح لان كونه مثل المشتق يقتضي ان يكون الموضوع له فيه ايضا عاما فلا يتم التقريب الا ظهر ان يريد
بالمشتق الهيئة الاشتقاقية كما هو معنى المشتق من حيث كونه مشتقا فيبتنى على ما هو المعروف من انها موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة او
يريد به الفعل مطلقا على ما يختاره او باعتبار الهيئة على ما هو المعروف وكيف كان فالوجه في عموم الوضع فيها وخصوص الموضوع له انها متضمنة
للنسبة التي بها يتحقق الاخراج ولو في الجملة اعني النسبة الاضافية ولهذا كانت لازمة الاضافة على ما مر الاشارة اليه في صدر الكتاب فيكون وضعها
وضع الافعال والاسماء المتضمنة لمعاني الحروف قال ثم فرض امكان عود الاستثناء الى الكل واحد تقتضي صلاحية المستثنى لذلك وذلك بان يكون
مدلوله امرا مندرجا في مدلول كل واحد من الامور المستثنى منها فان الاخراج فرع الدخول وهي تحصل بامور منها كون المستثنى موضوعا بوضع
الاداة اعني الوضع العام والظاهر انه يريد بذلك ما بيناه وان عموم الموضوع له وخصوصه بقرينة تمثيله بالمشتق والاسم المبهم فانه قد صرح فيما
سبق بان المشتقات موضوعة بالوضع العام لمعان عامة وان المبهمات موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة وصلوح المستثنى ح للرجوع الى كل
واحد ظاهر لا ستره به نعم ينبغي تقييد الثاني بما لا يكون موضوعا للجزئي كاسم الاشارة لئلا يخرج عن محل الفرض وح فاي المعنيين اريد
من الاستثناء كان حقيقة فيه ويحتاج في فهم المراد منه الى القرينة فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة بديهة
العموم الخاص اعني ما يكون الموضوع له فيه خاصا كما صرح به وكما في ادوات الاستثناء ولان الموضوع له اذا كان عاما فلا حاجة في افادة
معناه الى القرينة الا لعارض الاشتراك وشبهه وهو خارج عن مفروضه نعم لو اطلق على فرد بعينه احتاج في افادته الى ضميمة بدل عليه
لكنه ليس من جهة افادة الموضوع له بالوضع العام بل معنى اخر زائد عليه ثم فرق بين الموضوع بهذا الوضع وبين المشترك من وجهين
الاول اتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك فان الوضع فيه متعدد الثاني ان القرينة في المشترك انما يحتاج اليها لتعيين المراد لا للدلالة
لحصولها عند العالم بالاوضاع عند عدم القرينة ايض وقد سبق ما يتعلق بذلك في اوايل الكتاب بخلاف الموضوع بالوضع العام لمعان
خاصة فانه لا يدل على شيء من معانيه عند عدم القرينة لانها امور غير متناهية لا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض
لاستواء النسبة بالوضع اليها وفيه نظر لجواز حصول امور غير متناهية في الذهن اجمالا فيصح ان يكون القرينة فيها ايض لتعيين المراد ولو اعتبر في
الدلالة حصول المعنى في الذهن تفصيلا لانتقض بالمشترك حيث يتكثر معانيه كالعين المشتركة بين سبعين معنى على ما قيل فان جميع معانيه
لا يحضر في الذهن غالبا تفصيلا على انه يجوز حصول البعض في الذهن لرجحان غير الوضع والقرينة كحضوره في الذهن لانسباقه اليه بذاته
ومقارنته لتذكر السامع له ونحو ذلك فيدل عليه اللفظ بالوضع فان من الواضح ان من سمع لفظ هذا من ذي الجدار جاز ان ينتقل الى جملة
من معانيه ويجوز ان يكون المتلفظ مريدا به احدها او غيرها مما لم يتصوره تفصيلا ومنها كون المستثنى من الالفاظ المشتركة والاولى
ان يراد بها ما يعم المنقول والمرتجل بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع يعني الى غير الاخيرة باعتبار اخر وانما
سمي رجوعه الى غيرها رجوعا الى الجميع لان رجوعه اليه بعد الرجوع اليها يتحقق رجوعه الى الجميع او يريد باعتبار اخر اعتبار كونه مستعملا
في كل من المعنيين او المعاني فانه معا بل لا اعتبار مستعملا في احدها وذلك نحو اكرم العلماء واخلع التجار الا زيدا مع تحقق مسمى بزيد في كل
من الفريقين فيكون حكمه يعني استعماله المذكور او صارحه لما ذكر حكم المشترك في الامتناع والجواز مجازا او حقيقة مع الظهور بدونه
مطلقا او على التفصيل المقرر في محله وقريب منه استعمال اسم الاشارة في فردين من المشار اليه على الوجه المذكور ومثله الكلام فيما اذا
كان المستثنى صالحا للرجوع الى الاخيرة باعتبار معناه الحقيقي والى البواقي باعتبار معناه المجازي او بالعكس او كان صالحا للرجوع اليهما
باعتبار معان مجازية او معان معتبرة في الاستعمال لا حقيقية ولا مجازية او ملفقة من النوعين كما لو قيل اكرم العلماء وافرق هذه الكلمات الا زيدا
اذا فرض وجود رجل في العلماء مسمى بزيد وكلمة زيد في تلك الكلمات لا فرق في هذه الصورتين ان يتحد كل من المعنيين او يتعدد او يتحد
البعض ويتعدد الاخر ولو كان باعتبار تمام معناه متحدا كان او متعددا حقيقيا كان او غيره صالحا للرجوع الى الاخيرة والى الجميع نحو اكرم
العلماء واعط الفقراء الا زيدا اذا فرض دخول زيد في العلماء وفي الفقراء وحيث يستدعي الاستعمال المذكور فلا بد من اعتبار كونها مفيد
لتجرد ارادة الزائد على معنى واحد لا لرجوعه الى الجميع لئلا يخرج عن محل البحث الا ان يبقى المقصود بيان وجوه الصلاحية مط فلا حاجة الى اعتبار
المذكور ونزعم المعاصر المذكور في توجيه الامر الثاني انه يريد ان صلاحية المستثنى للعود الى كل واحد قد يكون لاشتراكه بين معنيين
صالح من جهة احدهما للرجوع الى الاخيرة ومن جهة الاخر للرجوع الى الجميع كما لو قيل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا فرسا اذا فرض كون
شخص من بني اسد يسمى فرسا وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في الفريقين فيصح رجوعه الى الجميع بالاعتبار الثاني ويختص بالاخيرة
بالاعتبار الاول ثم اعترض عليه بان فرض المستثنى مشتركا على الوجه المذكور يوجب الخروج عن محل النزاع اذ الكلام فيما يكون

ولو بملاحظة القرينة على ارادتها بالنسبة الى الاخيرة ٣

المخصص

المخصص الحال للرجوع الى الجميع او البعض ولا يمكن الحكم بالصلاحية في الصورة المذكورة او لا لاحتمال ارادة المعنى العلمي منه وهو لا يصلح للرجوع الى
غيرها وبعد تعيين ارادة المعنى الاصلي يصلح لذلك لكن لا حاجة الى اعتبار الاشتراك في الصلاحية وانت خبير بان هذا الاعتراض مما لا ورود له
عليه على ما وجهنا به كلامه ووجهه ظ مع ان ما ذكره من منع الصلاحية او لا على توجيهه تم اذ يكفي فيها صلوحه لارادة المعنى الغير العلمي منه فان
المراد بالصلاحية هنا الصلاحية من حيث اللفظ لا من حيث المعنى المراد ولا لانتفى عنه عدم ارادة الاخراج من غير الاخيرة ايض فيتوقف
ثبوتها على دليل يدل على تعلق الاخراج بالجميع فيخرج عن محل الفرض فتم ثم قال ولان مثل اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني اسد الا
الزيدين مع فرض وجود شخص مسمى بزيد في كل واحد من الطوايف ووجود شخص مسمى بزيدين في بني اسد كان اقرب من المثال المذكور ولكنه ابعد
عن البحث للزوم ارادة كل واحد من العموم اما على الاجتماع لا على البدل ولان الظ من اعتبارهم صلوح المستثنى للجميع وللاخيرة صلوحه لهما باعتبار
المعنى المستعمل فيه لا باعتبار مجرد لفظه انتهى ملخصا ووجه اقربية هذا المثال انه لا يلزم فيه عدم الحاجة الى اعتبار الاشتراك في الصلاحية
كيف وصلوحه للاخيرة خاصة باعتبار معنى وللجميع باعتبار معنى اخر بخلاف المثال المتقدم فانه باعتبار معناه الجنسي صالح للرجوع الى
الاخيرة خاصة والى الجميع **ثم قال صاحب المعالم** وقد اتضح بهذا يعني بما بيناه في تحقيق وضع اداة الاستثناء بطلان القول بالاشتراك
مط اي سواء جعل الاشتراك باعتبار الاداة او الهيئة كما يظهر من ذيل كلامه وتوهم بعض الناظرين في كلامه ان الاطلاق قيد لمدخول البطلان
فيكون رفعا للايجاب الكلي بقرينة قوله غالبا في التعليل الاتي لا سلبا كليا ولا يخفى ضعفه لمنافاته لما ذكره سابقا من ان ادوات الاستثناء
كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج وليس في قوله غالبا دلالة عليه الظ انه نزل العبارة على الوجه الاتي وسيأتي ما فيه قال فانه لا تعدد
في وضع المفردات غالبا يعني ان الغالب في جواهر الالفاظ ان لا يكون مشتركة فيكون وقوع الاشتراك فيها مرجوحا لا يصار اليه الا لدليل ولا
دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين يريد ان الاداة ليست موضوعة للاخراج والهيئة لافادة تعلقه بكل
من الامرين على سبيل الاشتراك لعدم دليل عليه وقد مر منا بيان الدليل على امتناعه في البعض **واعترض عليه المعاصر** المذكور بان
القائل بالاشتراك انما يقول بعدم تعيين الرجوع الى الجميع والى الاخيرة لعدم علمه بالمعنى المراد بالاستثناء لا لعدم علمه بالمعنى المراد من
المستثنى وبينهما بون بعيد وهذا كما ترى مبني على رجاع الاشارة في قوله فقد اتضح بهذا الى ما ذكره اخيرا في وجه صلوح المستثنى
وضعفه ظ بل التحقيق انه راجع الى ما ذكره اولا في تحقيق وضع ادوات الاستثناء وانما تعرض لصلوح المستثنى في البين استطرادا وتبعا
ثم اعترض على اصل مذهبه بانا نمنع كون لفظ المنصوص عين الوضع شاملا للصور المذكورة ودعوى تحقق الوضع لافراد مطلق الاخراج
اول الكلام **ثم اورد** على نفسه سؤالا وهو ان الوضع انما هو لافراد الاخراج من المتعدد وهو مطلق ولا تقييد فيه وما ذكرته من قيد
الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع للمهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة **واجاب** عنه بما حاصله ان الواضع انما
وضع حال الوحدة لا بشرط الوحدة حتى يتجه نفيه بالاصل حيث لا دليل عليه فان الاطلاق ايض قيد يحتاج الى الدليل فيما ذكرناه معناه قبوله
مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالتكلان على التوظيف التوقيف مع انا ندعي التبادر وهو دليل الحقيقة فيما ذكرناه انتهى وجوابه
انا قد بينا عموم الوضع بموجب التبادر فلا يصغى الى المنع المذكور **واما السؤال** الذي اورده على نفسه ففاسد من وجهين **اما اولا** فلان التمسك
باصالة عدم اعتبار القيد في الوضع على اثبات عمومه ليس بشيء لانه مدفوع باصالة عدم تحقق الوضع في غير المقيد لظهور ان كلا منهما حادث مسبوق
بالعدم فيتساقطان نعم يمكن ان يتمسك عليه بظاهر الاستعمال ويخرج بذلك الاصل الثاني كما سبق تحقيق القول فيه **واما ثانيا** فلان قوله والوضع
للمهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة ظاهر خارج عن محل البحث لما تقرر في كلام المستدل والمعترض مع ان الموضوع له نفس الافراد
الخصوصيات دون المهية **واما ما اجاب به** عن السؤال المذكور فيفيد دلالة على انه يزعم ان عود الاستثناء الى الجميع يوجب استعمال الاستثناء في اكثر
من معنى واحد ويتوجه من ذلك احتجاجه على ما ذهب اليه حيث تمسك بان كلا من الاستثناء والمستثنى موضوع بوضع وحداني على سائر الحقايق والمجاز
فلا يجوز ارادة فردين من الاخراج ولو على البدلية ولا بالنكرة المفردة فردين من المهية ولو على البدلية فلو فرض ارادة الاجماع الى الاكثر من جملة
فلا بد من ارادة معنى متحد منتزع من الجمل السابقة لهذه الافعال والجماعات يرجع اليه وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل وقد سبق منه في تحرير محل
النزاع ما يؤكد ذلك **ولا يخفى** ما فيه لان من يقول بعوده الى الجميع لا يقول بانه مستعمل في معنيين اعني اخراجين مثلا ولو على البدلية بل في معنى
واحد وهو اخراج متعلق بالجميع كما سبق الا ترى انك تقول جاءني علماء ثم فاتني منهم او من بعضها كذا لم يكن لفظ استثنى مستعملا على التقديرين
الا في معنى واحد وهو الاخراج وان اختلف متعلقه كلا او بعضا فكذا اداة الاستثناء عند اهل هذا المذهب مستعمل على التقديرين في معنى
واحد وان تعدد متعلقه على احد التقديرين فان ذلك لا ينافي اتحاد المعنى **ثم ما ذكره** من ان الاطلاق قيد يحتاج على دليل انما يتم حيث يثبت
ان الاداة هل هي موضوعة للاخراج مط او مقيدا بالوحدة فان لنا ان نتج امر مردد بين الامرين لا يصار الى احدهما الا بدليل **واما اذا علم**
بانها موضوعة للاخراج من غير اعتبار ضميمة كما هو قضية كلامه حيث جعل ذلك نظير ما ذكره في المشترك فثبوت الاطلاق لا حاجة له الى دليل
وهو واضح قوله فيما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد الخ فيه انه لا معنى لذلك ولا دقة فيه فانه لا واسطة بينهما بحسب الواقع غير معقولة لامتناع

لا انه يريد بالمستخدم الى الفرد واو فراد المخصص بالاخيرة مع لو من باب الاطلاق الكلي على الفرد من حيث الخصوصية منه

لا يخفى ان تعليله علم الشرائد الفردات بالغلبة وعدم الاشتراك الهيئة بعدم دليل الاشتراك كما يجبر على ما يتبع اذ كل من الوجهين جهة في الاخر ايضا

اذام

انه نفع عين المحمول ونقيضه عن الموضوع الموجود نعم يجوز ان تعتبر الماهية ولا تعتبر معها غيرها حتى الاطلاق فيتجرد في ذلك اللحاظ عن الاعتبارين
لكنها في الواقع ذلك اللحاظ مطلقة وتتم على تقديره مقالة الخصم من لحوق الوضع للمطلق احتج القائلون برجوعه الى الجميع بوجوه **منها** ان العطف
يصير المتعدد بمنزلة المفرد حيث يقوم الجميع بحرف الجمع منزلة الجميع بلفظ الجمع فيقوم الجمل المتعاطفة مقام الجملة الواحدة ولا ريب ان الاستثناء اذا
كان عن الجملة الواحدة عاد الى الجميع فكذا ما هو بمنزلته فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا والذين سرقوا والذين زنوا الا من تاب وبين قولنا اضرب
الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب فكما ان المفردات الواقعة موقع الخبر صارت بالعطف بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء فيها الى الكل
اتفاقا كذلك الجمل المتعاطفة صارت بالعطف منزلة الجملة الواحدة فيعود الاستثناء فيها الى الكل ايضا **والجواب** اما اولا فبان ذلك قياس في اللغة وقد
حققنا بطلانه سابقا واما ثانيا فبابداء الفارق وهو انه لا ترتيب بين المتعدد في صورة الاداء بلفظ الجمع فيمتنع الترجيح بالنظر الى اللفظ بخلاف
صورة العطف **ومنها** ان الاستثناء بالمشية اذا تعقب جملا كما لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد الى الجميع بالاتفاق فكذا غيره واجاب
عنه العضدي بان هذا شرط لا استثناء وهو خارج عن محل النزاع ولو اريد الحاقه به بجامع كونه تخصيصا متصلا مثله كان قياسا في اللغة وقد ابطلناه
سلمنا لكن الشرط متقدم ولو تقديرا بخلاف الاستثناء سلمنا لكنه يعود الى الجميع بقرينة اليمين عليها بحيث يقتضي اتصال الجمل فلا تقتضي العوالية
عند فقد القرينة كما هو المدعى ثم قال وقد يعترض على الثاني بان الشرط انما تقدم تقديرا على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة تقدم عليها فقط فلا يصلح
فارغا هذا كلامه ملخصا **والذي يذهب عليك** ان الوجوه المذكورة كلها مناقشة في مثال المستدل على تقدير ان يكون المثال منه فله ان يدفع
ذلك عن الدليل بالتمثيل بلا اكلت ولا شربت الا ان يشاء الله كما هو احد العبارتين في مادة الاستثناء بالمشية على ما يظهر من الكتاب العزيز فقد
جاء فيه الا ان يشاء ربنا خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء الله الا ما شاء ربك على بعض التفاسير وجاء فيه ايضا ستجدني ان شاء الله من
الصالحين وانا ان شاء الله لمهتدون الى غير ذلك وصاحب المعالم بعد ان قفى اثره في المنع من كونه استثناء لعدم وجود اداته منع من كونه شرطا
ايضا واحتج عليه بدخوله على الماضي كما تقول جئت وزرت ان شاء الله قال وانما دخلت المشية في كل هذه المواضع لتفيد الكلام عن التعقيد والمضي لا لغير
ذلك ثم جعل الاجماع فارقا بين تعقب المشية حيث يعود الى الجميع وبين تعقب غيرها حيث يحتمل فيه ذلك ويحتمل عوده الى الاخيرة فقط ولا يخفى ان
ما ذكره من نكتة الوقوف بما ترتب على تقدير قصد الاستثناء والتعليق الظاهر من الاية الامرة به ايضا ذلك فالمنع منه في غير محله ودخوله
على الماضي ونحوه يستدعي تاويلا كالتبرك او تقديرا كالقبول في مثال البيع والزيارة ونحوه في نحوه ثم ما ذكره من ان الاجماع هو الفارق ظاهره
غير سديد لانه اذا ثبت المقصود في ذلك ثبت في غيره بضميمة اصالة عدم النقل بل التحقيق ان يجاب بان ذلك ارجاع الى الجميع بالقرينة لظهور ان
المقصود من ذكر المشية اما الامتثال او خوف الفوات والحرمان بتركه كما يدل عليه ظاهر حكاية تعالى لبلوى اصحاب الجنة وهو مطرد في الجميع حتى انه
لو استغني في البعض منعنا لحوقه به والاجماع المدعى على خلافه ثم **ومنها** انه لو كرر الاستثناء مع كل جملة كما لو قيل في اية القذف لا تقبلوا
لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا عد مستهجنا ركيكا وليس ذلك الا لعوده الى الجميع فيكون
البلاغي تكرارا محضا والجواب ان عد مثل ذلك مستهجنا انما هو لكونه تطويلا مع امكان الاقتصار على الاخيرة بنصب القرينة على عوده الى
الجميع **ومنها** انه صالح للعود الى كل واحد وحيث لا قرينة يجب عوده الى الجميع اذ الحكم باولوية البعض تحكم والجواب المنع من عدم اولوية
البعض فان قرب الاخيرة يصلح مرجحا لصرفه اليه **ومنها** انه لو قال له علي خمسة وخمسة الا ستة كان للجميع اتفاقا فكذا في غيره من الصور
دفعا للاشتراك والمجاز **والجواب** انه خارج عن محل النزاع اذ الكلام انما هو في الجمل دون المفردات وفي الرجوع الى كل واحد لا الى
المجموع **وفيه نظر** يعرف مما مر بل الوجه في الجواب ان قرينة الرجوع الى الجميع هنا قائمة وهي عدم استقامة المعنى على تقدير الرجوع
الى الاخيرة فقط فلا يقتضي الثبوت عند عدمها على انه ان اريد تخصيص ارجاعه بالجميع وضعا كما هو قضية بيانه لزوم الاشتراك
او المجاز على تقديره ظ جلي لانها تستعمل في الرجوع الى الخصوص الاخيرة ايضا اتفاقا **ومنها** ان لواحق الكلام كالشرط والاستثناء يجب
الحاقه به ما دام المتكلم مشتغلا بالكلام فيجب عود الاستثناء للجمل المتصلة الى الجميع لبقاء التشاغل بها **والجواب** ان بقاء التشاغل المتعقبة
انما يقتضي صحة اللحوق لا تحقق اللحوق ولا كلام فيه **حجة** من خصه بالاخيرة وجوه **ومنها** ان الاستثناء خلاف الاصل لانه على
مخالفة الحكم الاول تركنا العمل به في الاخيرة دفعا للمحذور والهذرية فيبقى الاصل في باقي الجمل سالما عن المعارض واما تعين الاخيرة
فلقربها ولانه لا قائل بعوده الى غيرها على تقدير عدم عوده الى الجميع فلان قيل ان اريد بمخالفة الاستثناء للاصل انه يوجب التجوز في
لفظ العام وهو خلاف الاصل فله وجه لكن لا يستقيم التعليل بمخالفته للحكم الاول اذ لا مخالفة فيه سواء قلنا بان الاستثناء بعد الاخراج
او قلنا بان المجموع عبارة عن الباقي او قلنا بان المراد بالمستثنى منه ما يبقى بعد الاستثناء مجازا اذ لا يتعدى الحكم على هذه التقادير
حتى يتحقق المخالفة ثم التمسك في ترك العمل بالاصل في الجملة الواحدة بدفع محظور الهذرية هذرية لان الخروج عن اصالة الحقيقة الى
المجاز عند قيام القرينة مما لا ريب في جوازه ولا يصلح دفع الهذرية بمجرده سببا للخروج عن الاصل والا لصح الاستثناء وان انفصل عنه
في النطق عرفا وان اريد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم منه والاستثناء مخالف لهذا الاصل قلنا للاتفاق على ان المتكلم ما دام

مشتغلا

متشاغلا بالكلام له ان يلحق به ماشاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب التوقف عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي
احتمال ارادة غيره ولولا ذلك لكان التصريح بالخلاف ولو بالاخيرة حال التشاغل منافيا له ووجب رده ولا يجدي دفع محذور الهذرية
قلنا يمكن توجيه التعليل بمخالفة الحكم الاول على بعض الوجوه التي ذكرناها في دفع التناقض المورد في الاستثناء الا انه لا ينفع المستدل لانه
يقول به او بحمل مخالفة الحكم الذي دل عليه الكلام اولا اي عند عدم القرينة الاستثنائية يرجع الى اصالة الحقيقة او ما يقرب منها ثم التمسك
في تخصيص العام بدفع محذور الهذرية راجع الى بناء وجه كون الاستثناء مفيدا للتخصيص وقيام قرينة عليه فلا يرد عليه ان الخروج عن اصالة
الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مما لا ريب في جوازه مع انه لا يلزم من اعتباره قرينة صورة الاتصال الغير اعتبار قرينة صورة الانفصال فانه
انما يحافظ على دفع محذور الهذرية بالجمع بين الكلمات المتخالفة ما لم يؤد الى ارتكاب هذر اخر كاهمال القواعد اللفظية المحكمة ولهذا اذا كان
المقتضي للتخصيص جملة مستقلة وكان الحكم انشاء او انفصل عنه في النطق وانما منع من ذلك في الجمل المتصلة نظرا الى بطلان الاستعمال
لمخالفة الوضع ثم لا نسلم عدم ظهور اللفظ في معناه الحقيقي ما دام المتكلم متشاغلا بالكلام فان ضرورة الوجدان قاضية بخلافه وجواز
اللحوق واعتباره لا ينافي الظهور كما لا يخفى ولولا ذلك لما ابيح التعويل على كلام من ناجاه عارض منعه عن الكلام حال تشاغله به بعدان الى
بما يصح السكوت عليه اذا كان صالحا اللواحق بل الوجه في الجواب ان الدليل المذكور انما يقتضي عدم عود الاستثناء الى ما عدا الاخيرة عند
التجرد عن القرينة نظرا الى اصالة بقائه على العموم ونحن لا نتحاشى عنه لكن اين ذلك من اختصاصه بها بحسب الوضع كما هو المدعى لا يقال اصالة
بقاء ما عدا الاخيرة على العموم معارضة باصالة عدم لحوق الحكم له على العموم حيث يكون الحكم منه على خلاف الاصل كما هو الغالب فيتساقطان
فلا يتم التمسك باحدهما لانا نقول اصالة بقاء اللفظ على العموم اصل لفظي فيترجح على اصالة البراءة واصالة العدم وغيرهما مما يعد
من الاصول العقلية الظاهرية وتحقيقه ان تلك الاصول تقتضي الادلة التي افادتها انما تنهض حجة حيث لا دليل على خلافها ولفظ دليل
فلا تنهض حجة في مقابلته نعم لو كان الاصل السابق مستفادا ايضا من دليل لفظي غير مقيد بصورة عدم الدليل حصل التعارض ولا بد
ح من مطالبة المرجح **الثاني** لو جاز تعلق الاستثناء بما عدا الاخيرة بعد تعلقه بها لجاز تعلق المستقل بغيره والتالي باطل بيان الملازمة
انه بعد تعلقه بالاخيرة يستقل فلو علق بغيرها ايضا كان تعليقا للمستقل وهو المراد بالتالي واما بطلانه فلان المقتضي للتعلق انما هو عدم
الاستقلال اذ المستقل لا يتعلق بغيره **والجواب** ان المستقل وجوبا لا يجوز ان يتعلق بغيره واما المستقل جوازا كما في المقام حيث يجوز
تعلقه بالجميع وبالاخيرة جاز تعلقه بغيره والاظهر ان يجاب بان الاستثناء محتمل للعود الى الجميع والى الاخيرة فهو على تقدير عوده الى الجميع
لا يستقل بالعود الى الاخيرة والا لزم الترجيح من غير مرجح اذ تعلقه بالكل تعلق دفعي وليس على التدريج كما يشعر به كلام المستدل **الثالث**
من حق العام ان يحمل على عمومه ما لم يقم ضرورة تادي الى ارتكاب خلافه فمتى خصصنا الاخيرة لم يبق ضرورة تحوجنا الى ارتكاب التخصيص
فيما عداها فلا يجوز لنا تمشية التخصيص اليه وهذا الدليل قريب من الدليل الاول بل لا يختلف معه الا في التعبير **فالجواب عنه**
الجواب عنه **الرابع** اذا عاد الاستثناء الى كل جملة فان قدر معها لزم مخالفة الاصل والا لزم تعدد العامل على معمول واحد في اعراب
واحد وهو باطل لنص سيبويه عليه وقوله حجة وللزوم اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد **والجواب اما اولا** فانا نختار عدم الاضمار ولا نسلم
لزوم تعدد العامل على معمول واحد وانما يلزم ذلك لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو ممنوع بل العامل فيه اداة الاستثناء
كما ذهب اليه جماعة من النحاة لنيابتها مناب استثني وقيام معناها او العامل ما يتقوم المعنى المقتضي كما ان العامل في المنادى هو اداة النداء
لقيامها مقام ادعو سلمنا ذلك لكن لا نسلم عدم جواز تعدد العامل على معمول واحد اذ لا يجد فيه ما يقتضي المنع وقول سيبويه بالمنع معارض
بنص الكسائي والفراء على الجواز بل معارض بما ذكره هو في باب الصفة من جواز نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع ذهابه الى ان العامل في
الموصوف فان قضيته كلامه هنا جواز توارد العاملين على معمول واحد **وقد اختار** هذا المذهب بعض المحققين مستشهدا عليه بكلامهم
عن الشيء الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض حيث ان فيهما ضميرا واحدا بالاشتراك وذلك لعدم جواز خلوهما عن الضمير بالاتفاق واعتباره
في كل واحد منهما بخصوصه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدا وهو جمع بين الضدين وفي احدهما فيلزم استقلال ما فيه الضمير
بالخبرية وانتفاؤها عن الخالي وهو خلاف الفرض وفيه نظر لانا نختار القسم الاول ونمنع لزوم اشكال التناقض عليه وذلك لان كلا من الحلو
الحامض **اما ان يكون** ماخوذا بشرط ان لا يكون ممتزجا بالاخر وهذا يوجب التناقض ولا ينفع فيه وحدة الضمير فان ذلك لا يصحح الجمع
المتضادين ومتنافيين واما ان يكون ماخوذا لا بشرط وح فلا حاجة الى اعتبار وحدة الضمير اذ لا تناقض بينهما بهذا الاعتبار نعم لما كان كل
منهما ظاهرا في معناها بالاعتبار الاول احتيج الى ضم الاخر اليه قرينة على ارادته بالاعتبار الثاني هذا وتوهم ان ذلك من باب توارد
المؤثرين على امر واحد ضعيف لان العوامل ليست عللا حقيقية بل علامات ومعرفات **الخامس** لو قال له علي عشرة الا اربعة الا اثنين كان قوله
الا اثنين راجعا الى الاخيرة دون ما تقدم اتفاقا فكذا في غيره **والجواب عنه اما اولا** فبانه خارج عن محل البحث اذ النزاع في الجمل المتعددة
المتعاطفة وليس هنا جمل ولا عطف **واما ثانيا** فبان عدم جواز العود الى الجميع هنا انما هو لقرينة لزوم التناقض بناء على المذهب

الاول على مخالفة الحكم م

ان م

الصفة بين العاملين

المشهور او دفع محذور اللغو والهذرية بناء على مذهب المستدل حيث يكون مفاد الكلام عند اعتبار عوده الى الجميع هو مفاده السابق عليه فان اخراج
الاثنين من الاربعة والعشرة يقتضي الاقرار بالستة وقد افاده بالاستثناء الاول وسياتي توضيح ذلك فيتعين عوده الى احدهما ويرجح ما يليه لقربه
اليه فلا يلزم منه تعين العود الى الاخيرة حيث لا قرينة عليه **السادس** ان التالية حائلة بين الاستثناء وبين الجملة السابقة كالسكوت فتكون
مانعة من تعلقه بها فان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل الى الجملة التالية الا بعد استكمال غرضه من السابقة كما لو سكت فانه يقتضي استيفاء غرضه
من الكلام والجواب المنع من كونها حائلة بحيث تقتضي منع تعلق اللواحق بها كيف وهو عين المتنازع فيه **احتج** السيد بوجوه **الاول**
ان الاستثناء تستعمل تارة بالعود الى الاخيرة واخرى بالعود الى الجميع بلا خلاف في وقوع الاستعمال على الوجهين وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة
والجواب ان اصالة الحقيقة انما تفيد كون الاستعمالين على الحقيقة اما كونهما على سبيل الاشتراك وتعدد الوضع فلا لجواز ان يكون ذلك بوضع
واحد كما قررناه **وقد يجاب** بان الاستعمال اعم من الحقيقة وهو لا يستقيم هنا على ما حققناه **الثاني** ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني
والقواصد الا واحدا حسن ان يستفهم هل استثنى من الجملتين او من الجملة الاخيرة وذلك يدل على احتمال الاخيرة اللفظ واشتراكه **والجواب**
اما اولا فبان الاستفهام قد يحسن لدفع الاحتمال المرجوح ايضا تحصيلا للقطع او الظن القوي بالمراد **واما ثانيا** فبان الاستثناء في المثال
المذكور لا يحتمل العود اليهما والاخراج منهما معا بل الى احدهما او اليهما والاخراج من احدهما على البدلية لظهور ان استثناء الواحد لا يفيد اخراجه من
جملتين ما لم يشتركا ولو في بعض الافراد وحمل المثال عليه بعيد **الثالث** لا بد في الاستثناء المتعقب للجملتين من عوده اليهما او الى احدهما
لامتناع ان لا يكون عائدا الى شيء منهما وقد نظرنا الى ادلة من يخصه بالاخيرة وادلة من يخصه بالجميع فلم نجد فيهما ما يوجب القطع باحدهما
فوجب ان نقف ولا نقطع بالعود الى احدهما **والجواب** ان عدم الدليل المعتبر على احد القولين لا يوجب المصير الى الاشتراك بل الى التوقف مع
انا قد بينا ما يوجب المصير الى ما اخترناه **الرابع** ان الحال والظرف اذا وقعت عقيب جملة متعلقة كما لو قلت ضربت غلماني واكرمت جيراني او لقيت
زكوني قائما او صباحا او في مكان كذا احتمل ان يكون العامل فيه جميع الافعال المتقدمة كما يحتمل الاخير وليس لنا في ذلك ان نقطع باحد
الامرين ما لم تقم قرينة عليه فكذا الاستثناء قياسا عليها بجامع ان لكل فضلة في الكلام ياتي بها بعد تمامه والجواب ان اللغة لا تثبت
بالقياس كما مر مرارا مع ان الفارق في المقام موجود وهو ما هو بينه التقييد من التخصيص على ان الحكم المدعى في الاصل في محل المنع ان اريد
تساوي الاحتمالات للقطع بان تعلقه بالاخيرة اقرب مضافا الى منع عليه الجامع وان سلم فليس هناك ما يقتضي خصوص الاشتراك بل الاعم
منه ومما قلنا وقد تقدم حجة صاحب المعالم والفاضل المعاصر عند ذكر حجتنا وحجة البصري ظاهرة من بيانا وهو ان الاضراب عن الجملة الاولى
يقتضي عدم العود اليها فيبطل رجوع الاستثناء اليها بخلاف ما لا يشتمل عليه ولا يخفى ما فيه اذ لا نسلم او لا حصول الاضراب المنافي للعود فيما ذكره على
الاطلاق وعلى تقدير تسليمه كما في بعض الصور يكون ذلك قرينة حالية على عدم العود الى الجميع والكلام عند فقد القرائن مطلقا حالية كانت او
مقالية ثم لا نسلم ثانيا تعين الرجوع الى الجميع عند عدم الاضراب لان ذلك انما يقتضي امكان الرجوع لا وقوعه وحجة المتوقف راجعة الى ضم
الادلة عنده او الى ما مر مرارا من انه لو ثبت فاما بالعقل ولا مدخل له واما بالنقل فوقوع التواتر منه يوجب عدم الخلاف والاحاد منه لا يفيد
العلم وجوابه يعرف مما سبق ولم يتعرض الحاجبي للحجة على ما صار اليه واحتج عليه العضد بان الاتصال يجعلهما كالجملة الواحدة والانفصال يجعلهما
كالاجانب والاشكال يوجب الشك وضعفه ظاهر لان الاتصال انما يقتضي امكان الرجوع لا وقوعه والانفصال انما يبعد الرجوع في بعض موارد لا مطلقا
تتمة فيها فائدتان **الاولى** اذا تعقب الاستثناء المفردات وجملة ومفردات او تعقب غير الاستثناء من انواع التخصيص بالمتصل المعروف بجمل
او مفردات وامكن العود الى الجميع ففي انسحاب النزاع المذكور اليه وعدمه وجهان وتخصيص كثير منهم لعنوان النزاع بالاستثناء المتعقب للجمل يشعر
بالثاني وفي المعالم بعد ان صرح بالاول قال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع التخصيصات
الى ان الحال فيها كما في الاستثناء وهذه الدعوى عند غير واضحة والتحقيق ان الاستثناء ان تعقب جملا تامة او ناقصة فالظاهر عوده الى الاخيرة
كما عرفت وان تعقب مفردات لم يبعد ظهوره في العود الى الجميع ما لم يتخلل منها جملة فلا يرجع الى ما قبلها كما مر كل ذلك للمساعدة العرف عليه والتخصيص
بالبدل كالتخصيص بالاستثناء في جميع ما ذكر والتخصيص بالشرط المتعقب للجمل صالح للعود الى الجميع وضعا الا انه ظاهر في العود الى الاخيرة لما مر في الاستثناء
وفي المفردات يتعين عوده الى الجميع لانه قيد للعامل المتعلق بها ومع الاختصاص بالاخيرة لا بد من تقدير العامل لها ومثله التقييد بالغاية
والفرق بينهما ان الشرط قيد للتكليف والغاية قيد للمكلف به والظاهر من التخصيص بالصفة عوده الى الاخيرة في الجمل والى الجميع في المفردات وحكم الظرف
ظاهر **الثانية** اذا تعقب الاستثناء فلا يخلو اما ان يكون هناك قرينة خارجية تقتضي التعيين فلا اشكال في التعيين او لا يكون وحينئذ فاما
ان يشتمل المتاخر على عاطف او لا وعلى الثاني اما ان يستوعب الثاني للاول او لا فان اشتمل على العطف كقوله له علي عشرة الا اربعة والا ثلاثة رجع
الثلاثة الى ما رجع اليه الاول كما هو قضية العطف من التشريك في الحكم وان تجرد عن العطف فان كان الثاني مستوعبا للاول كقوله علي عشرة
الا اربعة او خمسة تعين رجوع الثاني ايضا الى ما رجع اليه الاول لئلا يلزم الاستيعاب او التناقض واللغو كما سبق وان لم يكن مستوعبا رجع الى
المتاخر لانه اقرب من المتقدم وحده لبعد ولا مع المتاخر سواء كان بطريق التشريك او الاستقلال للزوم التناقض حيث ان قضيته اخراجه عن المستثنى

منه

منه وتضمنه اخراجه عن المستثنى لحوق حكم المستثنى منه به لما عرفت من ان الاستثنا من النفي اثبات وبالعكس على ما هو التحقيق عندنا واما على القول الاخر فللزوم اللغو لان الاعلام بعد التعرض للمستثنى الثاني في الاعلام بعد التعرض للمستثنى الاول وفي الحكم اللاحق للمستثنى منه بعيد معاد الاستثنا الاول اذا اقتصر عليه ومجرد المغايرة الاعتبارية في القصد غير رافع للمحذور والمهذرية لان المدار فيه على العرف وهو لا يعيد ثمرة لذلك فعلى ما قررنا اذا قال له على عشرة الا تسعة الا ثمانية حتى انتهى الى الواحد كان اقرارا بنصفها اعني الخمسة وعلى هذا القياس لو قال له على مائة الا تسعين الا ثمانين حتى انتهى الى العشرة او قال له على الف الا تسعمائة حتى انتهى الى المائة والضابط ان يجمع الاعداد المثبتة وهي الازواج والمنفية وهي الافراد ويسقط جملة المنفية عن جملة المثبتة ولو عكس القسم الاول فبدأ بالواحد وختم بالتسعة لزمه واحد ولو ختم بالواحد لزمه خمسة ولو انه بعد ان وصل في القسم الاول الى الواحد قال الا اثنين الا ثلثة الا ان وصل الى التسعة لزمه واحد وكذلك ضمنه ما عدا الاول من الثلثة المتاخرة نظرا الى استلزامه الاستثنا المستوعب في قوله الا ثمانية متصاعدا وان تعقبها يخرجه عن حد الاستيعاب او فيد برمتها احتياطا فهو اقرار او لو من فرع على الوجه المذكور وحملا لكلامه على الوجه الصحيح عند بطرق التقليد او الاجتهاد

فصل اذا تعقب العام ضمير يرجع الى البعض ما يتناوله فهل يقتضي ذلك تخصيصه او لا ذهب الى كل فريق وتوقف قوم وقد مثلوا له بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات يتناول البائنات والرجعيات والضمير في قوله بردهن يرجع الى الرجعيات خاصة اذ لاحق للزوج في الرجوع الى غيرهن اجماعا وكذا الضمير في قوله وبعولتهن على ظاهر الوجهين ثم الظاهر ان النزاع فيما اذا كان العام والضمير في كلامين مستقلين كما يساعد عليه التمثيل بالاية وفيه وفيما اذا كانا في كلام واحد واستغنى العام عن عود الضمير اليه نحو اكرم العلما وخدامهم اذا علم اختصاص الحكم بخدام العدول منهم واما اذا كان في كلام واحد واشتد على العام عود الضمير اليه كما لو قيل المطلقات احق ازواجهن بردهن فلا اشكال في تخصيص العام بتخصيص الضمير بالبعض لبعد الاضمار وتعذر الاستخدام ولهذا لم يحرر النزاع احد في قوله تعالى والمطلقات يتربصن مع اختصاص الحكم ببعض المطلقات ثم الاحتمال في مثل الاية دائر بين وجوه خمسة **الاول** ان يخص العام بالبعض الذي يختص به حكم الضمير وهذا على تقدير كونه مجازا لا يوجب التجوز في الضمير لانه موضوع للرجوع الى مدلول المرجع حقيقة كان او مجازا **الثاني** ان يراد بالعام العموم ويعتبر عود الضمير الى البعض بطريق الاستخدام **الثالث** ان يراد بالعام ويضمر العموم ويرتكب التخصيص بطريق الاخراج في الضمير **الرابع** ان يضمر لفظ البعض فيقدر وبعولة بعضهن **الخامس** ان يتوسع في النسبة الى الضمير بان يراد بالعام وبضميره العموم ويعتبر اثبات الحكم للجميع في الجملة الثانية باعتبار ثبوته للبعض توسعا والاظهر عندنا ارتكاب الاستخدام في الضمير وابقاء العام على عمومه وفاقا للشيخ ومتابعيه **لنا** على ترجيح الاستخدام في الضمير على بقية وجوه التصرف فيه تماما عدا التخصيص ان الاستخدام في المقام نوع من التخصيص كما يكون بالاخراج كما في الاستثناء كذا يكون باستثناء العام في الخاص كما في المقام فان الضمير الراجع الى العام ظاهر في العود الى المجموع افراده فقصره على البعض تخصيص له ولا ريب في رجحان التخصيص خصوصية من بين افراد التخصيص توجب عدم مساواته له في الحكم المذكور فان ظهور الضمير في شموله لاجزاء مرجعه ليس باقوى من ظهور العام في شموله لافراد مفهومه وعلى ترجيحه على التخصيص بالاخراج ان المتبادر من التخصيص بالمنفصل ان يكون بطريق استعمال العام في الخاص كما ان المتبادر من التخصيص بالمتصل ان يكون بطريق الاخراج وعلى ترجيح تخصيص الضمير على تخصيص المرجع ان الدليل الدال على عدم ثبوت الحكم المتعلق بالضمير لجميع افراد مرجعه انما يقتضي منع عموم الضمير دون المرجع فيتعين التخصيص فيه واغنى التصرف في المرجع عن التصرف في الضمير لا يوجب التكافؤ لان التصرف في مورد التعارض ورد الدليل اولى من التصرف في غيره اعتمادا وهو الظاهر عرفا كما يرشد اليه التدبر في نظايره ومع التنزل فلا اقل من الشك في تحقق التكافؤ وهو لا يكفي في صرف ما ثبت عمومه عن العموم بل لا بد من ثبوت الصارف وفي هذا نظر والمعتمد ما قررناه اولا لا يقال الضمير موضوع للعود الى مرجع معهود بين المتكلم والمخاطب فاذا استعمل في البعض من غير قرينة على التعيين لزم التجوز فيه ومجازيته بهذا الاعتبار غير المجازية باعتبار التخصيص فلا يلزم ان تساويه في الحكم او يقال التجوز الحاصل من صرف الضمير عن وضعه من المطابقة للمرجع غير التجوز الحاصل له باعتبار التخصيص فلا يكون من تعارض التخصيص **لانا نقول** الضماير موضوعة للعود الى مرجع معين عند المتكلم واما كونه متعينا عند المخاطب فغير معتبر في وضعها وان كان على خلاف الظاهر من اعتبار التعيين ولهذا اذا تعدد المرجع وصلح الضمير عند المخاطب للعود الى كل واحد واراد المتكلم معينا منها لم يكن مجازا اصلا بل كان حكمه حكم المشترك اذا تجرد عن قرينة التعيين مع ان المرجع في محل البحث غالبا ما يؤخذ باعتبار كونه معهودا ومعلوما كالجمع في المثال فانه لافراد معينة لمكان اللام المفيدة للاشارة المستلزمة لاخذ المشار اليه من حيث كونه متعينا ومتميزا فتخصيصه بالبعض يوجب انتفاء التعيين بالنسبة الى المخاطب والتحقيق ان ظهور الضمير في الرجوع الى تمام مدلول المرجع كظهور الجمع المعرف في الدلالة على جميع الافراد في كونه مستفادا مما اشتمل عليه من الاشارة المستدعية لتعيين ما اشير اليه عند المتكلم الظاهرة في اعتبار تعينه عند المخاطب ايضا وان استعمالهما مجردا عن اعتبار التعيين عند المخاطب مخالف للظاهر دون الوضع فيتساويان في كون تخصيص كل منهما مخالفا للظاهر ولو سلم ان الاشارة تستدعي تعيين المشار اليه عند المخاطب ايضا بحسب الوضع فهما متساويان في مخالفة الوضع فيبطل ترجيح تخصيص المرجع ومنه

فصل اذا تعقب العام ضمير يرجع الى البعض

لان التخصيص م

على تميزه وجمع النعوت لتناوله وغلبته بخلاف ما عداه وليس هنا التخصيص م

لظاهر اللفظ

يظهر فسا الوجه الاخير اذ ليس عدم مطابقة الضمير للمرجع امرا زايدا على تخصيصه واحتج موافقونا بان العام يجب اجراؤه على عمومه ما لم يقم دليل على
تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير لعايد اليه غير صالح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن حقيقته خروج الاخر عن حقيقته
ورد بالمنع من عدم الصلوح لان اجرا الضمير على حقيقته يستلزم تخصيص المرجع لكنه لما كان موجبا للتجوز في لفظ العام حصل التكافؤ الموجب
للتوقف وفي كل من الايراد والحجة نظر اما في الايراد فلما عرفت من منع التكافؤ فان التصرف في مورد التعارض اولى كما مر واما في الحجة فلابتنائها على ما
يظهر من دليلها على ان التجوز في المرجع يوجب التجوز في الضمير وهو غير سديد بل التحقيق ان الضمير موضوع للعود الى ما اريد من مرجعه حقيقة كان او مجازا
وصريح التبادر المعتضد باطلاق كلمات النقلة دليل عليه نعم ما في صدر الحجة صالح للتنزيل على ما ذكرنا كما لا يخفى احتج القائلون بتخصيص العام
بان بقائه على عمومه مع تخصيص الضمير يوجب مخالفته للمرجع وانه بط والجواب المنع من بطلانه لامكان تخصيص الضمير وارتكاب الاستخدام يستلزم
المجاز ولا مرجح فيجب التوقف والجواب المنع من استلزامهما المجاز وعدم المرجح كما عرفت والعجب من صاحب المعالم حيث جعل الاستخدام مجازا مغايرا للتخصيص ومع
ذلك حكم بالتكافؤ وضعفه ظ فان رجحان التخصيص على غيره من انواع المجاز مما لم ينقل فيه خلاف وقد صرح به هو ايضا في غير المقام واعلم ان من امثلة الباب
ايضا قوله تعالى والذين يؤلون من نسائهم الى قوله وان عزموا الطلاق فان الجمع المضاف يعم الدائمات والمتمتع بهن والضمير في عزموا راجع الى النوع الاول
اذ لا طلاق للمتمتع بها اجماعا فصل الكلام في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة وفي جوازه بمفهوم المخالفة حيث ما يكون
حجة قولان ذهب الاكثرون الى الجواز وهو المختار واخرون الى المنع احتج الاولون بانهما دليلان تعارضا وتخصيصه به طريق جمع بينهما فتعين
لكونه اولى من الطرح وفيه ان الجمع كما يمكن بالغاء المفهوم فينسدعي ترجيح الاول من مرجح ومجرد كونه طريق جمع والاولى في
الاحتجاج ان يقال تخصيص العام اولى من الغاء المفهوم لان الغاية يوجب التجوز فيما دل عليه وقد مر في تعارض الاحوال ان التخصيص اولى من المجاز واحتج
الاخرون بان المنطوق وان كان عاما فهو اقوى دلالة من المفهوم وان كان خاصا فلا يصلح لمعارضته فان الخاص انما يقدم على العام اذا
كان اقوى دلالة منه واجاب في لم يمنع كون دلالة العام اقوى بالنسبة الى مورد الخاص بل التحقيق ان دلالة المفهوم لا يقصر عنه غالبا في القوة
هذا كما ترى لا يلائم ما اختاره من القول بالتخصيص اذ دعوى المساواة على تقدير تسليمها تنافي ترجيح التخصيص وتوجب المصير الى الوقف وعلل
بعضهم له بان في التخصيص جمعا بين الدليلين وهو اولى من الغاء احدهما عليل لما عرفت من ان طريق الجمع لا ينحصر في التخصيص اذ كما يمكن بالغاء
بعض المدلول من الدال على العموم كذلك يمكن بالغاء بعض المدلول من الدال على المفهوم وهذا واضح بل الذي ينبغي على القول بالتخصيص ان يقال
دلالة الخاص وان كان مفهوما اقوى من دلالة العام وان كان منطوقا فيتعين تخصيصه به ودعوى المسند للخلاف في ذلك غير مسموعة وربما يتخيل ان ليس
لاحدهما ترجيح على الاخر على الاطلاق بل يختلف باختلاف الموارد والمقامات فقد يترجح جانب المفهوم اما القوة في دلالته كمفهوم انما وما والا او لشواهد
خارجية وقد يترجح جانب العام اما القوة دلالته في العموم ككل مع كون المفهوم الشرط الغير الصريح ومع التساوي او الشك في الترجيح بعد الفحص يبنى
على التساقط او التخيير على القولين وبالجملة فهو من جملة ما يتعارض فيه الدليلان فيجري فيه ما يجري هناك وضعفه يظهر مما مر فان الى ان الكلام
هنا في ترجيح المفهوم او العام على الاخر باعتبار نفسهما لا بملاحظة امر اخر فصل الاكثر على جواز التخصيص كل من الكتاب والخبر المتواتر
وما في معناهما من الخبر المحفوف بقراين العلم بنفسه وبالاخر وتخصيص خبر الواحد حيث نقول بحجيته بنفسه وبهما وتخصيص الكل بالاجماع القطعي
والعقل وفي جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المجرد عن قراين العلم على تقدير حجيته اقوال فاجازه العلامة وجماعة من المتاخرين ومنعه اخرون ومنهم السيد
المرتضى بعد التنزل عن اصله وفصل ثالث بين العام المخصص بدليل قطعي متصل او منفصل وبين غيره فاجازه في الاول دون الثاني
وفصل رابع بين العام المخصص بدليل منفصل ولو ظني وبين غيره فاجازه في الاول ومنعه في الثاني وتوقف قوم والمختار عندي هو الاول لنا انهما
دليلان ظاهريان وقد تعارضا على وجه يمكن الجمع بينهما فكان ذلك اولى من طرح احدهما لما فيه من العمل بالدليلين فان لم يمكن الجمع بينهما
بغير طريق التخصيص تعين والا ترجح التخصيص نظرا الى كونه اقرب من غيره لغلبته وشيوعه ما لم يعتضد ما يخالفه بدليل خارجي لكنه خارج عن محل
البحث لان كلامنا في ترجيح التخصيص بالقياس الى نفسه مع قطع النظر عن القراين الخارجية والتحقيق انا حيث اثبتنا في محله انسداد باب العلم
ووجوب التعويل على الطرق الظنية فلا ريب ان الظن هنا في جانب العمل بالخبر الخاص دون عموم الكتاب اخذا بما هو المعروف بين اصحابنا بل كاد ان يكون
اجماعا كما يظهر بالتصفح في مظانه كحكمهم بحرمة كثير من المطاعم من الحيوانات وغيرها بالاخبار الاحاد مع دلالة عموم قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الى الاية على حليته الجميع وان عمم محل البحث الى العموم الحكمي فقد حكموا بحرمة كثير من انواع الانتفاع بالاخبار الاحاد مع دلالة عموم قوله تعالى خلق
لكم ما في الارض جميعا على اباحتها وعلى هذا القياس حكمهم ببطلان كثير من العقود وعدم لزومها ولو لاختلال بعض الشرائط الثابتة
بالاخبار الاحاد مع دلالة عموم قوله تعالى اوفوا بالعقود على لزومها الى غير ذلك مما يعرف بالتتبع في كتب الفقه وابوابها فلا نطيل الكلام بذكر
تفاصيلها واما ما وقع في كلام بعض المعاصرين بانه قلما يوجد خبر لا يكون مخالفا لعام من عمومات الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصالة
البرائة الثابتة بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ونحوه فضعفه ظ لان عمومات اصل البرائة انما تقتضي البرائة حيث لا دليل على التكليف
كالاية التي تمسك بها بناء على دلالتها على ذلك فان عمومها مخصصة بالاستثناء فلا يعارضها ادلة التكاليف بوجه وانما في مضامين المفهوم

لم يبق ... على ما فرض البيان احق بالتوقف بان كلا من تخصيص العام وارتكاب الاستخدام ...

ذ ويكفي في ... ايضا طريق جمع

ضعيفا كمفهوم

ما لخصصه

ما تخصصت به احتج المانع بوجوه **الأول** ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي لا يعارض بالظني **والجواب** المنع من كون الكتاب قطعيا بل المراد
كونه دليلا قطعيا وان اريد ان متنه اعني صحة صدوره قطعي فهو لا يوجب كونه دليلا قطعيا اذ المعارضة بينهما انما هي من حيث كونهما دليلين
وليس الكتاب بمجرد متنه دليلا بل به وبدلالته فيتبع كونه دليلا على الاخس فاذا كان احدهما ظنيا لم يكن المبتني عليه قطعيا بالضرورة
فظهر ان المعارضة هنا انما هي بين دليلين ظنيين فيتوقف الترجيح على وجود بعض المرجحات وقد عرفنا ان الجمع بينهما بالتخصيص اولى من طرح
دليل الخاص لا يقال حجية الكتاب مقطوع بها ولا قطع بحجية خبر الواحد مطلقا حتى حال معارضته لعموم الكتاب لوقوع الخلاف في حجيته
المحتمل لا يصلح لمعارضة القطعي لانا نقول كما لا قطع ح بحجية خبر الواحد لوقوع الخلاف فيها كذلك لا قطع بحجية دلالة الكتاب بالنسبة الى مورد
التخصيص لوقوع الخلاف فيها ايضا فيتساويان في كون كل منهما حجة غير قطعية وما يقال من ان دلالة الكتاب قطعية لان الحكيم لا يخاطب بماله
ظاهر ويريد خلافه فانما يسلم حيثما لم يرد قرينة على خلافه الى وقت العمل كما سيأتي تحقيقه ثم ح تكون دلالته قطعية في حق المكلف في الظاهر
لا في الواقع لجواز وقوع البيان وعدم وصوله اليه او لنحو ذلك واما لو وصل اليه البيان ولو بطريق اخبار الآحاد بناء على حجيتها لم يكن
قبح في الخطاب بما له ظاهر اذا لم يرده هذا وما وقع في كلام صاحب المعالم تبعا للعضدي من ان العام في المقام قطعي المتن ظني الدلالة و
الخبر الخاص ظني المتن قطعي الدلالة فلكل جهة قوة فهو بظاهره غير مستقيم لان دلالة الخاص كثيرا ما يكون ظنيا ايضا لتطرق احتمال
التجوز اليه بل كثيرا ما يكون ايضا عاما محتملا للتخصيص كالأصل ولو اراد بقطعية دلالته كونها اقوى من دلالة العام لوجه عليه
المنع من مساواة الجهتين **الثاني** لو جاز التخصيص لجاز النسخ به واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العلة التي
تمسكوا بها على رجحان التخصيص وهو الجمع بين الدليلين جار بعينه في النسخ فلو صلحت علة لصلحت لهما في المقامين **والجواب** انه لو سلم فبان
الاجماع على ان النسخ لا يثبت بخبر الواحد كان ذلك فارقا بين المقامين ومخرجا لخصوص النسخ عما تقتضيه القاعدة الاصلية فيبقى ما عداه
اعني التخصيص على حكم الاصل وقد يفرق ايضا بان احتمال النسخ ابعد من احتمال التخصيص لغلبته وندرة النسخ فعدم مقاومة خبر الواحد
للقوي لا يستلزم عدم مقاومته للضعيف وبان النسخ دفع لما ثبت حصوله من الدلالة او المدلول اعني الحكم والتخصيص دفع لما لم
يثبت حصوله والدفع اسهل من الرفع **واعترض** عليه الفاضل المعاصر بما حاصله ان دعوى اسهلية احدهما من الاخر لا يستقيم فيما
يستند الى فعله تعالى لتساوي كل الحوادث بالنسبة اليه ومع ذلك فهو مبني على ان الممكن لا يحتاج في البقاء الى مؤثر جديد وهو ممنوع
وفي كلا الوجهين نظر اما في **الأول** فلانهم انما ارادوا باسهلية الدفع من الرفع كونه اقرب في النظر الى الوقوع باعتبار قلة ما يتوقف
عليه بالنسبة الى الاخر والمراد ان ارتكابه اسهل باعتبار موافقته للاستصحاب ومخالفة الاخر له وليس المراد ان صدوره من الحاكم اسهل في
الضرورة حاكمة بتساويهما بالنسبة اليه من غير اختصاص له به نعم **واما في الثاني** فلانه ان اريد بالمؤثر الجديد المؤثر الحادث بعد الاول
منعنا حاجة الممكن في البقاء اليه وان اريد بقاء المؤثر السابق منعنا توقف الدليل على عدم الحاجة اليه بل ربما يتقوى على تقديره ثبوتها
لنا كاستصحاب بقاء الاثر باستصحاب بقاء المؤثر ومما حققنا يتبين فساد ما يقال في اثبات الملازمة من ان النسخ نوع من التخصيص لانه رفع
لعموم الحكم الثابت بحسب الازمان فمقتضيه جواز التخصيص بخبر الواحد جواز النسخ به ايضا وذلك لان التخصيص المبحوث عنه هنا ليس مطلق التخصيص
بل ما عدا النسخ والمناقشة لفظية مع انا نمنع كون النسخ نوعا من التخصيص بل هو رفع للحكم الثابت على تقديره عدمه بخلاف التخصيص كما سيأتي
بيانه في مبحث النسخ **الثالث** قوله تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه ولا ريب ان الكتاب احسن من الخبر فينبغي اتباعه
والجواب اما اولا فبالنقض بما اذا كان الخبر متواترا او مقرونا بقرائن العلم فان الخصم لا يلتزم بعدم تخصيص العام الكتابي به **واما**
ثانيا فبالحل وهو ان الخاص اقوى دلالة من العام فهو من هذه الجهة احسن من العام وان كان العام باعتبار الخر احسن منه ولكن نمنع
عموم الآية للمقام لعدم مساعدة البيان عليه وقد يستدل على المنع بالاخبار التي دلت على طرح الاخبار التي تخالف كتاب الله فانها بعمومها واطلاقها
تتناول المقام ايضا **والجواب** ان عموم تلك الاخبار للمقام معارض بعموم ما دل على حجية اخبار الآحاد من الاخبار وقاعدة الجمع وان نقضت بحكم
الاول فيه الا ان الثاني لمعاضدته بالعمل كان بالترجيح احق على ما عرفت مضافا الى منع شمول اطلاق المخالفة في تلك الاخبار لمثل ذلك
فان المتبادر منها المخالفة التامة بحيث لا يتيسر الجمع ولهذا لا تعرض في اخبار العلاج عند تعارض الاخبار لوجوه الجمع على ان المخالفة
المذكورة لو تناولت مثل مخالفة الخاص للعام لتناولت مثل مخالفة المقيد للمطلق لتفاوتهما في الدلالة وعلى تقديره يلزم طرح عموم تلك
الاخبار للمقام لانه مخالف لاطلاق آية النبأ والنفر بناء على دلالتهما على حجية خبر الواحد وما يستلزم صحته فسادا فهو فاسد بالضرورة واما
آية وما آتيكم الرسول فخذوه فلا مخالفة بينها وبين تلك الاخبار كما زعمه بعض المعاصرين حيث ذكرها معهما فان هذه الآية انما تدل
على وجوب العمل بقول الرسول لا بقول من يخبر عن قوله اذا لم يوجب العلم به وهذا ظاهر واما ما يقال من ان جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم
تخصيص تلك الآيات بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فمردود بان تلك الاخبار قاصرة عن تخصيص الكتاب اذ غايته
الامران يتعارضا من وجه وهو لا يوجب التخصيص كون دلالة تلك الاخبار على المنع بالعموم والوضع ودلالة تلك الآيات بمجرد الاطلاق لا

يقتضي الترجيح مع معارضتها المرجحات اخر تقتضي تأكد تلك الاطلاقات وترجيحها كما مرّ اختيار المفصّل وعلى صورة المنع بما مرّ من ان الخاص الظني لا يصلح لمعارضة
العام القطعي وعلى صورة الجواز بان العام فيها ظني لصيرورته مجازا اما عند الفرقة الاولى فبمطلق التخصيص واما عند الفرقة الثانية فبالتخصيص بالمنفصل
فيصلح الدليل الظني لمعارضته والجواب انه ان اريد ان العام قطعي بمتنه فلا يعارضه الدليل الظني فهذا لا يختلف بكونه حقيقة او مجازا قطعا فعلى
تقدير ترجيحه يلزم ان لا يعارضه الظني مطلقا وهم لا يقولون به وان اريد ان دلالته على تقدير بقائه على الحقيقة قطعية ايضا وان اريد انها قطعية
بحسب الواقع نفسا واضح مع انه لو كان قطعيا كذلك لم يحتمل معارضا مطلقا وان اريد انها قطعية بحسب الظن فالعام المخصوص ايضا كذلك ومثله خبر الواحد
لقيام الادلة الدالة على حجيته فلا يكون من معارضة القطعي بالظني بل بقطعي آخر ويرد على الفرقة الثانية مضافا الى ذلك ان تخصيصهم الجواز
بصورة تخصيصه بدليل منفصل ولو ظني يقتضي تسليم القول بجواز تخصيصه بخبر الواحد مطلقا لانه من قبيل المخصص المنفصل الظني الا ان يقال المراد
به ما عدا الخبر الواحد لكن يبقى عليهم ح اثبات الفارق اذ حجية المتوقف بتعارض الادلة وعدم المرجح وجوابه ما عرفت من وجوه ترجيح الخبر بقي الكلام في
المتواتر والمحفوف بخبر الواحد والقرائن لكلام فيه كالكلام في تخصيص الكتاب به وان لم اقف على من نبّه عليه لجريان اكثر الوجوه المذكورة فيه

تخصيص الخبر

تنبيه ذكر بعض افاضل متاخري المتاخرين ان استصحاب الحكم المخالف للاصل دليل شرعي مخصص للعمومات ولا ينافيه عموم ادلة حجيته
من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغيره اذ ليس العبرة في العموم والخصوص بدليل الدليل والا لم يتحقق لنا في الادلة دليل خاص لان منها
حجية كل دليل الى ادلة عامة بل بنفس الدليل ولا ريب ان الاستصحاب الجاري في كل مورد خاص به لا يتعدى الى غيره فيقدم على العام كما يقدم غيره من
الادلة عليه لذا ترى ان الفقهاء يستدلون في اثبات الشغل والنجاسة والتحريم بالاستصحاب في مقابلة ما دل على البرائة الاصلية وطهارة الاشياء
وحليتها ومن ذلك استنادهم الى استصحاب النجاسة والتحريم في صورة الشك في ذهاب ثلثي العصير وفي كون التحديد به تحقيقيا او تقريبيا وفي صورة
صيرورته قبل ذهاب الثلثين دبسا الى غير ذلك هذا محصل كلامه اقول ولا يخفى ما فيه بل التحقيق ان هنا مقامين الاول تخصيص العام
ورفع شموله لبعض ما يتناوله بالاستصحاب والثاني ابقاء حكم التخصيص بعد ثبوته فيما دليله في بعض ما يتناوله العام بالاستصحاب اما المقام الاول
فلا ريب في عدم حجية الاستصحاب فيه سواء كان موافقا للاصل او مخالفا له لان ادلة حجيته مقصورة على صورة عدم دلالة دليل على الخلاف
وان كان في ادنى درجة من الحجية وعموم العام دليل فلا يصلح الاستصحاب لمعارضته ولانه لا كلام في ان ظاهر الامر والنهي لا يعارضان باستصحاب
برائة الذمة والا لم يثبت بمجردهما ايجاب ولا تحريم اصلا فكذلك ظاهر العام لمشاركته للجميع في كونه دليلا لفظيا معتدا على الاصول الظاهرية ولانه
لو صلح الاستصحاب دليلا على تخصيص العام لبطل الاحتجاج بالعمومات المخالفة له لوجود فرض حكمها على بعض لا يجوز تطرق التخصيص اليه لان القدر
الثابت بها انقطاع حكم الاستصحاب بالنسبة الى ذلك البعض واما بالنسبة الى غيره فليس هنا ما يدل على دفعه الا العموم وقد فرض عدم صلوحه له والفرق
في ذلك بين الاستصحاب الموافق للاصل والمخالف له تحكم لا وجه له بعد اشتراك المستند وعموم ادلة حجيته نعم يستثنى من ذلك استصحاب عدم النسخ عند
سبق المخصص لعين المنسوخ فانه ينهض دليلا على التخصيص لضميمة مورده لغرابة التخصيص بعد النسخ كما سبق واما المقام الثاني فلا ريب في حجية
الاستصحاب فيه اذا اشتمل على شرائط الحجية من غير فرق بين الموافق منه للاصل والمخالف له وهو مما لا خلاف فيه بين القائلين بحجيته لكنه ليس من باب
تخصيص العام بالاستصحاب في شيء ومن هذا الباب ما ذكره من الامثلة فان عمومات البرائة انما دلت على البرائة عند عدم قيام دليل على الاشتغال فاذا
دل الاستصحاب على بقاء الاشتغال او على بقاء موضوع يتفرع عليه الاشتغال ثبت الاشتغال وليس شان الاستصحاب تخصيص تلك العمومات بل تحقيق
عنوان اخص من تلك العمومات بغيره وكذا الكلام في عمومات الطهارة وقد يتخيل ان حكمنا بنجاسة الكر الملتئم من قليلين متنجسين مبني على تخصيص
عمومات الطهارة المائية بالاستصحاب وضعفه يعرف مما قررناه فان ادلة طهارة الماء منها ما يفيد طهارته الابتدائية واستمرارها يعرف بالاستصحاب
فاذا دل دليل على عروض النجاسة عليه بالملاقاة او التغير لم يكن مخصصا لذلك العموم بل رافعا لاستمرار الطهارة المستفاد من الاستصحاب ومنها
ما يفيد طهارة الماء الى ان نعلم بنجاسته ولو بدليل شرعي وهذا العام مما لا تخصيص له اصلا وحيث يقوم دليل على الانفعال كان ذلك محققا للعنوان
الغاية لا مخصصا لعموم المغيى نعم لو تمسكنا في الفرض المذكور بالاستصحاب لكن الرواية ضعيفة غير معمولة والاسناد الى الاستصحاب هنا لضعف الدليل
نصوصا عن الحجية لا لان الاستصحاب مخصص لعمومه فاتضح مما حققنا ان الفاضل المذكور قد خلط بين المقامين من حيث ان صدر كلامه يدل على مصيره الى
الجواز في المقام الاول وعجز بدله يدل على اثبات الجواز في المقام الثاني واتضح ايضا ضعف دليله وعدم مساعدة ما استشهد به من كلام الاصحاب على دعواه فتدبر
ولا تغفل فصل اذا ورد عام وخاص متنافيا في الظاهر فان كانا في كلامه تعالى او في كلام رسوله او كان احدهما
في كلامه تعالى والآخر في كلام الرسول وفي حكم اللفظ ما قام مقامه من الفعل والتقرير فلا يخلو اما ان نعلم تقارنهما او تفارقهما اما العلم بتاخر الخاص
او تقدمه سواء علم مع ذلك تاريخ الصدور او لا او يجهل ذلك فهذه صور اربع الاولى ان نعلم التقارن والمراد به التقارن العرفي ولا اشكال
ح في وجوب حمل العام على الخاص سواء تقارنا بالحقيقة او لا بان وقع الى الخاص الفعلي او التقريري او تقدم العام على الخاص في الذكر او تأخر عنه
بحيث لا يقدح في التقارن العرفي نعم يشترط في القسم الثاني عدم حضور وقت الحاجة قبل ورود الخاص والا لكان تسجيلا له لا محالة للبيان
الآتي ولم يتعرض احد لهذا الاستدراك ولعله لبعد الفرض الثانية ان نعلم تاخر الخاص عن العام وح فان علم ورود الخاص بعد العمل

بالعام

بالعام في موكده او بعد حضور زمانه المعين له وان لم يعمل به ولو بيوم به ان كان له بدل عقيبا فانه يتعين كونه ناسخا له لا يلزم تاخير البيان عن وقت
الحاجة وذلك كما لو قال اكرم كل عالم او قال اكرمهم في كل خميس او قال في الصوتين ويقوم اكرام اخوتهم مقام اكرامهم مطلقا او عند تعذر اكرامهم
ثم قال لا تكرم زيدا العالم بعد اكرامه او اكرام اخيه او بعد مضي الوقت وان خالف خاصا فانهم يعتبران لا يمنع من تقديم البيان مانع فان التنافي
في مثل ذلك يوجب النسخ وعليه ينزل اطلاق كلماتهم في المقام ونظائره وان علم وروده قبله تعين كونه مخصصا ابتناء على عدم جواز النسخ
ح واما حمله ابتناء على جوازه والاظهر ح ترجيح التخصيص لغلبته وندرة النسخ سيما اذا كان منه قبل وقت العمل وكذا ان جهل وروده قبله
سواء علم تاريخ العمل ولم يعلم تغليبا لجانب التخصيص لما مر من غلبته وشيوعه مع احتمال تقديم النسخ فيه نظرا الى اصالة تاخر الحادث اصالة
مقارنته للحجر المتاخر فلو كان مخصصا لزم الاغراء بالجهل على تقديره و يمكن دفعه بانه اصل مثبت ولا تعويل عليه هذا كله على القول بجواز
تاخير البيان عن وقت الخطاب اما على القول بعدمه فان جاء هذا القائل وقوع النسخ قبل حضور وقت العمل جاز وقوع ذلك منهم وعلى تقدير
الوقوع يتعين عنده ان يكون نسخا والا امتنع من توجه قبل العمل وعلى تقدير توجه بعده يجعله نسخا لا غير ثم لا يذهب عليك
ان ما ذكرناه على هذا القول انما يمشي بالنسبة الى نفس كلام الله تعالى وكلام رسوله او ما قام مقامه من الفعل والتقرير واما بالنسبة الى الرواية
الحاكية لذلك فلا يمكن اخبار التخصيص مع عدم ثبوت ورود الخاص بعد العمل بعموم العام في موكده لكونه اولى لابتنائه على عدم نقل اقتران
المخصص بجواز ثبوته وترك الراوي له غفلة او لتجويزه تاخير البيان او لغير ذلك بل يحتمل كونه نسخا اخذا بظاهر النقل الحجر حملا للفعل المسلم
لا سيما النقر على ظاهره وهو بعيد نعم لو صرح راوي العام بعرائه عن المخصص حصل التعارض بين نقله ونقل الاخر المخصص يمكن ترجيح الثاني
لتقدم المثبت على النافي والاظهر الحمل على النسخ **الثالثة** ان يعلم تاخر العام عن الخاص فان علم تقدمه على وقت العمل به تعين ان يكون
تخصيصا ابتناء على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وان جوزناه او علم تاخره عنه تعارض عموم الخاص باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب
الازمان وعموم العام باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب جميع الافراد والظاهر ترجيح التخصيص على النسخ وقيل بل يرجح النسخ وهو محكي عن
الشيخ ومنهم من توقف لنا ان التخصيص اقرب من النسخ فلنظر لغلبته وندرة النسخ بالنسبة اليه فان اكثر العمومات الواردة في الشرع مخصصه
وقل من الاحكام ما هي منسوخة فيتعين الحمل عليه ولان التخصيص دفع للامر الغير الثابت فترجح لخفائه عليه ولان في التخصيص جمعا بين الدليلين
وفي النسخ اهمال لاحدهما والارباب الجمع اولى من الاهمال لا الوجهين لا يجريان **اما في الاول** فلان الاغلبية ان كان بالنظر الى رب
ان كلا من النسخ والتخصيص فيه دفع من حيث تمامه بر تعا ما نسب الظاهر من عموم الحكم للافراد كما في التخصيص وللازمان كما في النسخ وان كان بالنسبة الى
الواقع فظ ان كليهما دفع للامر الغير الثابت فيه من التناول الجميع الافراد والازمان للظهور ان الحكم غير ثابت فيهما واقعا والا لزم البدا ويمكن دفعه
على الاول بان العام المتاخر لا ظهور له في العموم اصلا لسبق الخاص بخلاف عموم الخاص المتقدم فانه حين وروده لا معارض له فيثبت له ظهور في الجملة
وعلى الثاني بان النسخ رفع للحكم الثابت واقعا ضرورة ثبوته كل قبله وان كان ثبوته بحسب زمن النسخ مبنيا على الظ او يلتزم بان الحكم
المنسوخ ثابت بحسب الواقع مط ورفعه بالنسخ لا يوجب البدا لانه عبارة عن تغير العلم او الارادة الحقيقية والتكليف عبارة عن الارادة الالزامية
الابتدائية **واما في الثاني** فلانا لا نسلم ان النسخ يقتضي اهمال احد الدليلين بمعنى الغائه راسا وانما يوجب اهمال عمومه للزمن المتاخر وهذا حاصل
في التخصيص ايض واحتج القائل بالنسخ بوجوه **الاول** ان من قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين كان ذلك بمنزلة ان يقول لا تقتل زيدا ولا
عمروا الى اخر الافراد فكما ان الثاني لا يحتمل الا النسخ فكذا الاول لانه بمنزلته **والجواب** منع عموم المنزلة والتساوي في جميع الاحكام فان تفرقهما
بالاجمال والتفصيل يوجب جواز التخصيص في الاول دون الثاني **الثاني** ان المخصص للعام مبين له فلا يصح تقدمه عليه **والجواب** ان تقدمه
عليه ذاتا لا غبار عليه وانما الممنوع تقدمه عليه بصفة البيانية وهو غير لازم على تقدير التخصيص فان وصف التخصيص انما يعرض له بعد ورود العام
الثالث لو لم يكن العام المتاخر ناسخا لزم تاخير البيان عن وقت الخطاب كما سبق ان هذا ليس من باب تاخير البيان بل هذا من باب مقارنة البيان
لمقارنة المبين له من حيث كونه مبينا وان تقدم عليه من حيث ذاته واما مناقشة بعض المعاصرين فيه بان دعوى المقارنة وهم فان وصف البيانية
متاخرة عن المبين طبعا فوهم واضح لان المراد بها المقارنة العرفية كما هو الظ من اطلاقها في مثل المقام لا المقارنة العقلية اعني المقارنة بحسب الرتبة
يدل على ذلك انهم جعلوا الصورة الاولى من باب المقارنة وليست المقارنة فيها غالبا الا عرفية كما ننبهنا عليه هذا ومما بيناه يظهر ايض فساد
توجيه بعضهم للدليل بان المراد عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص عن بيانه اذ لا نسلم ان العام خال عن بيان التخصيص وجهه ظ مما مر
الرابع كما ان الخاص المتاخر يبطل حكم العام المتقدم لكونه منافيا متاخرا فكذلك العام المتاخر يبطل حكم الخاص المتقدم لكونه ايض منافيا متاخرا
وهو معنى نسخه له **والجواب** ان ابطال الخاص لحكم العام المتقدم ليس لمجرد كونه منافيا متاخرا بل لذلك مع قوة دلالته وعدم صلوح العام
المتقدم لابطاله لا دائه الى الغاء الخاص راسا وشيء منهما غير متحقق في العام المتاخر **الخامس** ما نقل عن ابن عباس من كونهم كانوا ياخذون بالاحدث
فالاحدث **والجواب** منع ثبوت النقل المذكور وعلى تقدير تسليمه لا نم صحة التمسك به اذ لا تعويل عندنا على مقالة ابن عباس وفعله وبعد التنزل نتنزل
كلامه على الصورة الثانية لا يحتمل التخصيص وان جهل تقدمه على زمن العمل او تاخره عنه كان حكمه حكم الجهل في الصورة السابقة **الرابعة** ان يجهل تقدمهما

والنسخ رفع للامر الثابت م

وانه غير جائز وجوابه بعد المنع من عدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب م

ونفارقهما على الوجه المذكور سواء علم تاريخ صدور احدهما او لم يعلم وعلى ما حققناه في الصور السابقة من ترجيح التخصيص على النسخ ما لم يتبين الخلاف
يترجح هنا احتمال التخصيص مط مع احتمال ترجيح النسخ حيث يعلم تاريخ العام ولا يعلم تاريخ الخاص نظرا الى اصالة تأخره فيقارن اخوز من العمل بالعام
لان كلا منهما حادث دون زمن ورود العام للعلم بسبقه على زمن العمل بخلاف الخاص فانه لا علم بسبقه على زمن العمل بالعام ولو عين مع ذلك الزمن
الذي يقتضي العام وقوع العمل به فكان الاحتمال المذكور اظهر لكن مع معارضة ذلك بالظهر بين التخصيص من جهة الغلبة لا جدوى فيه بعيد بها غالبا اذ لا بد
من الاخذ بالخاص ورفض العمل بالعام في مورده على التقديرين وان فقد كون العام قطعيا والخاص ظنيا لان اصالة التأخر لا تصلح حجة لاهمال الدليل
مع ظن حجيته وما يقال من ان الخاص المتأخر ان كان واردا قبل حضور وقت العمل كان مخصصا وان كان واردا بعده كان ناسخا وتبنى حجيته على الثاني على
ما اذا كان الخاص قطعيا او كان العام ظنيا وبدون ذلك لا يصلح الخاص للنسخ فيسقط عن درجة الاعتبار وح فيدور الامر في الخاص بين ان يكون مخصصا
مقبولا وناسخا مردودا فكيف يبنى على القبول مط فمدفوع بما عرفت من ان الامر متى دار بين التخصيص والنسخ رجح التخصيص على النسخ لغلبته وشيوعه هذا اذا
جهل التقارن والتفارق بالكلية واما لو علم عدم تقدم احدهما او عدم تأخره او عدم تقارنهما وجهل الصور الاخر فان امكن التمسك في الاخير
باصالة التقارن مضافا الى رجحان التخصيص على النسخ وربما يشكل فيما لو علم عدم تقدم الخاص مع العلم بزمن الحاجة لامكان التمسك باصالة تأخر الخاص
عنه فيكون نسخا وهو مدفوع بغلبة التخصيص وبهذا يترجح احتمال التخصيص في الصورة الاخيرة ايض فانها وان احتملت وجوها ثلاثة يتعين التخصيص
في بعضها والنسخ في بعض اخر الا ان رجحان التخصيص يعين البناء عليه عند عدم ما يعين النسخ وان كان في كلام احد الائمة ع او كان العام في كلامهم ع
او كلام الرسول ص والخاص في كلامهم ع وبالعكس يتعين الحمل على التخصيص لامتناع وقوع النسخ بعد الرسول وما يقال من انه يجوز ان يكون الحكم مغيا
بغاية معينة فبينه الرسول للناس على سبيل الاستمرار وبين الغاية لاوصيائه المعصومين فاذا انتهت المدة وبينوا ارتفاع الحكم كان ذلك نسخا منهم
ناش عن عدم تحقيق معنى النسخ وذلك لان النسخ عبارة عن ازالة الحكم الثابت استمراره عند الامة فاذا فرض علم الوصي بارتفاع الحكم بلحاظ النبي ص
انا لم يكن استمراره ثابتا عند جميع الامة بل بعضهم فرضح لا يكون نسخا لكن هذه مناقشة في معنى التسمية ويبقى الكلام في ترجيح تخصيص عموم
العام على تخصيص عموم الخاص والوجه فيه ما مر من غلبة النوع الاول وشيوعه وندرة الثاني وشذوذه والظهور المستند الى الغلبة وشبهها
مما لا ريب في حجيته في مباحث الالفاظ بل الظاهر انه موضع وفاق **واعلم** انه لا فرق فيما مر بين ان يكون كل من العام والخاص قولا كما هو الغالب
المتداول وقد سبق التمثيل او فعلا او تقريرا او يكون احدهما من احدها والاخر من احد الاخرين كما لو اجتنب الثوب المتنجس في الصلوة على وجه
عرف منه عمومه لكل ثوب متنجس واقر مجتنبا منه على الوجه المذكور عليه ثم اجاز الصلوة في المتنجس بما دون الدرهم واقر من ترك التجنب عنه عليه ثم
لو كان الفعل منه احتمل ان يكون من خواصه ايض وسيأتي الكلام فيه ولا فرق على التقادير بين ان يكونا قطعيين او ظنيين او يكون احدهما
قطعيا والاخر ظنيا على خلاف في بعض الصور تقدم الاشارة اليه **ثم اعلم** ان هذا كله يجري في العام والخاص المطلقين واما العام والخاص من وجه
فلا يحمل احدهما على الاخر ما لم يقم هناك شاهد عليه لامتناع الترجيح بلا مرجح وصريح العرف والاستعمال قاض بذلك ولو قام شاهد على تخصيص احدهما
بالاخر تعين كما لو ورد احدهما بعد العمل بمورد التعارض من الاخر فانه ح يتعين تخصيص المتأخر والا لزم نسخ المتقدم بالنسبة الى مورد العمل وهو
مرجوح بالنسبة الى التخصيص ومنهم من زعم ان كلامهم السابق في العام والخاص المتنافيين يتناول العامين من وجه ايض وهو كما ترى بين الفساد
تتمة اذا ورد حكم ايجابي او تحريمي على سبيل العموم وفعل النبي ص في بعض موارده ما يخالفه كشف عن ثبوت ذلك الحكم المخالف في حقه
قطعا سواء كان العموم المذكور متناولا له ص او لا لامتناع الخطأ عليه عندنا وهل يقتضي ذلك ثبوت الحكم في حق الامة ايض نظرا الى عموم التاسي
فيخص به العام او لا قولان والتحقيق ان عموم التاسي يعارض لعموم ذلك العام معارضة العامين من وجه فيستدعي ترجيح احدهما على الاخر
من مرجح فان تحقق هناك مرجح كضعف عموم العام بكثرة ورود التخصيص عليه وقوة عموم التاسي لندرة وروده عليه ونحو ذلك وبالعكس
تعين الاخذ بمقتضاه والا فاللازم التوقف لانتفاء المرجح وما يقال من ان المخصص لعموم العام ليس عموم التاسي وحده بل هو مع الفعل وهو اقوى
ففيه ان التنافي بين العامين انما يأتي بسبب الفعل فلا اختصاص له باحدهما اذ كما يمكن تخصيص العام بعموم التاسي مع الفعل كذلك يمكن تخصيص
عموم التاسي بعموم العام مع الفعل لا يقال العبرة في مقام التعارض بنفس الدليل لا بدليل الدليل والا لم يتحقق لنا في الادلة دليل خاص اذ يرجع
حجية كل دليل الى دلة عامة والفعل هنا خاص وان كان دليل حجيته عاما فيجب تخصيص العام به لانا نقول انما تم ما ذكر اذا كان الخاص في
نفسه دالا والا كان التعارض بين دلالتي العامين كما في المقام فان الفعل مشخص لعنوان احد العامين وليس بدال ثم ما ذكرناه في الحكم الايجابي
والتحريمي يجري في ساير الاحكام الثلثة ايض ولا فرق في ذلك بين القول بوجوب التاسي او باستحبابه او باباحته الا ان العام في هذه
الموارد اذا كان متناولا له صلى الله عليه واله فالتخصيص في حقه غير لازم لجواز تركه للمندوب وفعله للمكروه والمباح
بقصد التعليم وان كان فعلهما بعد انضمام القصد المذكور اليهما راجحا الى فعل الواجب فالوصف لاحق لهما مع قطع النظر عن ضميمة
القصد هذا اذا دار الامر بين تخصيصين واما اذا دار بين تخصيص ونسخ فالظاهر تقديم التخصيص على ما سبق ثم ما ذكرناه في
فعله صلى الله عليه واله يجري في فعل الائمة عليهم السلام ما عدا احتمال النسخ ويعرف الكلام فيه بالمقايسة **القول في المطلق والمقيد**

فصل

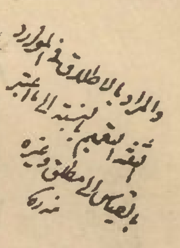
المضع ٣

في المطلق والمقيد

ومما يقال ان الفاظ العموم بعض تدل على حصة شايعة

فصل المطلق ما دلّ على معنى شايع في جنسه شيوعا حكميا فالمراد بالموصول اللفظ بدليل ان الغرض هنا انما يتعلق
بالبحث عن غيره فيخرج المهملات ولك ان نقول هنا ما سيأتي ذكره في حدّ المجمل وبالمعنى كل ما صحّ ان يقصد باللفظ فدخل المعنى الحقيقي والمجازي حتى
المقيّد الذي استعمل فيه لفظ المطلق من حيث الخصوصية اذا اعتبر من حيث شيوعه والمراد بقولنا شايع في جنسه ان يكون المعنى حصة محتملة لحصص الجنس
اي فردا منتشرا بين افراد الجنس كما هو الظ منه فيخرج العلم الشخصي والمعرّف بلام العهد الخارجي والفاظ العموم الشمولي والنكرة المستعملة في حصة
معيّنة والمطلق المقيّد وما دلّ على الماهية من حيث هي واما العلم الشخصي والمعرّف بلام العهد فظ اذ لا شيوع فيهما واما الفاظ العموم الشمولي
فلان مدلولها جميع الحصص فرادي او مجموعا لا حصة شايعة فلا بدّ في الاحتراز عنها من زيادة قولنا على البدل فان ارید العموم الشمولي ففيه
منع الصدق كما عرفت وان ارید العموم البدلي ففيه ان زيادة القيد المذكور لا تساعد على اخراجها كما سيأتي واما النكرة المستعملة في حصة
معيّنة في الواقع فلعدم احتمالها لغيرها واقعا وان احتملت في نظر السامع او المستعمل واما المطلق المقيّد فلانه وان دلّ على حصة شايعة حيث يدلّ
عليها الا انها غير شايعة بين جميع ما يتناوله اللفظ بالشيوع الحكمي عند التجرّد عن القيد كما هو الظ من اطلاق الحد بل بعضها وانما يعتبر الشيوع
في جميع حصص الجنس لئلا يخرج المطلقات المنصرفة الى افرادها الشايعة فانها تعد مطلقا وان لم يتحقق لها الشياع المذكور ومما ذكرنا يظهر
ضعف ما ذكره صاحب المعالم تبعا للعضدي من ان المراد كونه دالا على حصة محتملة لحصص كثيرة فان الحدّ بهذا المعنى ينتقض على المطلق المقيد
مع انه لا يسمّى بحسب الاصطلاح مطلقا قطعا وان سمّي به من حيث المركب اعني مجموع القيد والمقيد كما يسمّى به من حيث ذاته مع قطع النظر
عن التقييد واما ما دلّ على الماهية من حيث هي فلعدم دلالته على معنى شايع بالمعنى الذي سبق ويخرج بقولنا شيوعا حكميا الفاظ
العموم البدلي كمن في الاستفهام فانه وان دلّ على معنى شايع في افراد جنسه اعني جنس العاقل مثلا الا ان شيوعه وضعي لا حكمي
والقوم قد اهملوا هذا القيد فيرد ذلك على طردهم ويبقى في الحد النكرة المطلقة والعهد الذهني فان المراد بدلالته على الحصة ما يعم دلالته
عليها ولو بضميمة خارجية كتعلق الحكم الشرعي به فانه كما يستحيل تعلقه بالطبيعة الا من حيث وجودها وهي بهذا الاعتبار حصة لا غير
وما يقال من ان الاحكام الشرعية يجوز تعلقها بالطبايع من حيث هي فلا حاجة الى اخذها حيث يتعلق بها باعتبار الحصة فكلام ظاهري
قد ظهر بانه في غير موضع لكن يخرج عن الحد مثل المفرد المعرف والمنكر حيث يؤخذان باعتبار العموم الشمولي بقرينة حكمة او مقام لعدم دلالتهما
مع الضميمة على حصة شايعة بل على جميع الحصص ولا باس بالتزامه كما يرشد اليه تعرضهم لتلك المباحث في بحث العام دون المطلق وان كان
التعرض لها هناك تبعا عند من اعتبر العموم الوضعي في تعريف العام كما هو المعروف مع امكان ادخاله في المطلق فيكون تعرضهم لها في بحث العموم
منزلا على الاستطراد وعدم تعرضهم هنا لها لسبق الذكر كما ان كون الجملة من مباحث المقام لذلك وربما يساعد على ذلك انه لما كان غرض
الاصولي يؤدي الى البحث عن الالفاظ المتناولة للجزئيات مدلولها من حيث تناولها لها وكان منها ما يتناول الافراد بمفهومه بالوضع ومنها
ما يتناولها بالحكمة فاحتاجوا الى البحث عن كل منها فافردوا لكل منهما مبحثا واوردوا ما كان من القسم الاول في المبحث السابق وما كان من
القسم الثاني في هذا المبحث وربما استطردوا بعض مباحث الثاني في الاول رعاية لقضية المقام وعلى هذا فينبغي ان يعرف المطلق بانه
اللفظ المستغرق لحصص جنسه استغراقا حكميا والوجه فيه وضوح مما مرّ ومنهم من جعل المطلق عبارة عن الماهية من حيث هي وفرّق بينه
وبين النكرة بانه عبارة عن الماهية من حيث هي وهي عبارة عن الماهية بشرط الوحدة اعني الفرد المنتشر وغلط القائل بان المطلق عبارة
عن الدال على واحد لا بعينه ووافقه الشهيد الثاني في ذلك حيث فرّق بين المطلق والعام بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو
الماهية بشرط الكثرة المستغرقة ولا ريب ان هذا المعنى مما لا يوافق مصطلح القوم في المقام لاطباقهم على ان مثل تحرير رقبة مطلق وربما
يوجّه تنزيله على ان المراد برقبة هو الجنس والتنوين فيها للتمكن كما في جاءني رجل لا امرأة وتعين الامتثال بفرد منها لا ينافيه نظرا الى
حصول الطبيعة فيه وامتناع تحصيل الحاصل وهو كما ترى مع ان كلا من المطلق والنكرة والعام في مصطلحهم موضوع لما هو من جنس اللفظ
فلا وجه لتفسيره بالماهية التي هي من قبيل المعنى مع ان ما اورد في تعريف النكرة ربما يتناول العهد الذهني ايض مع انه لا يسمّى في الاصطلاح
نكرة قطعا وما اورد في تعريف العام يتناول بظاهره مدلول النكرة حيث يؤخذ على البدلية بين الافراد اذ لم يعتبر ان تكون دلالتها على
الكثرة وضعية ولو اريد بها الكثرة الشمولية لا البدلية لا ننتقض عكس الحد بالعام البدلي وكذا يتناول العام المخصوص والمطلق المقيد اذا
اشتملا على كثرة انه لم يعتبر استغراقه لجميع الافراد ويمكن توجيه كلام الشهيد بتنزيله على التوسع والتسامح بحمل الماهية فيه على ما دلّ على
الماهية وان المراد بالمطلق والعام مدلولهما نظرا الى ان تعريف احدهما موصل الى تعريف الاخر وان المراد بالشرط الذي اعتبر نفيه في المطلق ما
اعتبر ثبوته في العام اعني الكثرة المستغرقة واراد بهما ما اعتبر منهما في وضع اللفظ وبالنسبة الى جميع الافراد فيرجع كلامه الى ان المطلق ما وضع
للماهية لا بشرط الكثرة المستغرقة والعام ما وضع للماهية بشرط الكثرة المستغرقة لافرادها ولا يخفى ما فيه من التعسفات ويمكن تمشية بعضها في
الفرق الاخر ايض وقد يوجه بان الشيء المعتبر نفيه اشتراطه في حد المطلق عبارة عن شيء خاص ويعتبر الاطلاق بالنسبة اليه فيصدق على مثل رقبة
ورقبة مؤمنة نظرا الى عدم اشتراطه بقيد الصغر او الكبر مثلا فيهما وان المراد في الفرق الاول ان مثل رقبة مطلق من حيث دلالتها على الماهية لا بشرط

ونكرة من حيث تعيدها بالفرد المنتشر ولا يخفى ما فيه هذا والمقيد ما اخص د لالته ببعض ما دلّ عليه المطلق من حيث انه كلي فدخل فيه العلم
وما بحكمه والمطلق المستعمل في المقيد مجازا او العام واسم الجنس مفردا ومركبا اذا اختصّت بالدلالة على بعض ما دل عليه المطلق واعتبرت بالقياس
اليه كما لو قال اكرم عالما ثم قال اكرم زيدا العالم او هذا الرجل العالم او الفقهاء او الفقيه او العلماء الفقهاء او العالم الفقيه ونحو ذلك هذا
التعميم هو المناسب لما نقتضيه المقام فان الظاهر ان المباحث اللاحقة للمقيد عندهم لاحقة للجميع ويخرج عنه المذكورات حيث لا يكون لها مطلق
او لا تعتبر بالنسبة اليه فانها لا تسمى مقيدا في الاصطلاح وقد يعرف بانه ما اخرج من شياع فيختص بالمطلق المقيد كرقبة مؤمنة فان الرقبة
وان كانت باعتبار نفسها مطلقة من حيث شيوعها في حصص جنسها لكنها باعتبار تقييدها بوصف المؤمنة مقيدة لخروجها بهذا الاعتبار
عن الشيوع واختصاصها بالبعض وربما يتناول المطلق الذي اخرج من شياعه بالوضع ايضا كالانسان اذا جعل علما لرجل الا ان يكون المراد ما
اخرج بالتقييد لانه المتبادر من اطلاقه هنا فلا يتناول ذلك وقد نص صاحب المعالم على ان هذا هو الاصطلاح الشايع في المقيد وهو غير بعيد
الا ان الاظهر هو المعنى الذي ذكرناه على ما يساعد عليه فحاوي مباحثهم واطلاق المقيد فيه على غير المطلق المقيد كالعلم انما هو باعتبار تحقق المطلق
مقيدا فيه او باعتبار الحكم وعرفه العضدي بما دل على شايع في جنسه قيل وانما اخر اعتبار النفي عن الدلالة لئلا ينتقض بالمهمل
ويضعفه ان المهمل لا جنس له كما يقتضيه لفظ الحد في متفاهم اهل الاستعمال وهذا التعريف يتناول اسم الجنس مطلقا لعدم دلالته
على حصة شايعة وكذلك العموم الشمولي ومطلق المعهود الخارجي والمطلق المقيد جاء لسرها شمها دلا يدخل فيه العلم الشخصي مطلقا
مطلقا اذا اريد كون الجنس مدلولا عليه في المقيد بالمطابقة وتدخل ان اريد ما يعم الدلالة التضمنية مطلقا ومثله
العام الذي يدل على جنسه بالتضمن كالنساء والموصولات والتحتيات هذا المعنى ايضا غير مناسب للمقام كما لا يخفى



الفاظه

فصل اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يكون موردهما حكمين تكليفيين متحدين نوعا او مختلفين او وضعيين كذلك
او يكون احدهما تكليفيا والاخر وضعيا فان كان الاول فان تعدد مورد الحكم فلا حمل سواء كانا مرسلين ومعللين مع اتحاد الموجب وخلافه
او كان احدهما مرسلا والاخر معللا نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما اذ وقوع التقييد في احدهما لا يوجب وقوعه في الاخر لا عقلا ولا عرفا
وان تدرب باطلاق احدهما وتقييد الاخر منافاة وتظهر الثمرة فيما لو نسخ عنه الامر بالمقيد او عصى فيه على ما مر تحقيقه في مسئلة الضد وكذا
اذا اتحد مورد الحكم مع تعدد الموجب نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة وان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة لما مر وخالف في ذلك الشافعي فالتزم فيه بحمل المطلق
على المقيد وحمله اكثر الشافعية على ما اذا كان هناك جامع فيكون الحمل بالقياس وحكى بعضهم عنه المصير الى الحمل وان لم يكن فيه جامع لان كلام الله
واحد يفسر بعضه بعضا وضعف كل من القولين على اصولنا ظاهر لا سيما الاخير واما على اصولهم فالقول الاول متجه لكن قد وافقنا على منعه بعض اهل
الخلاف واحتج عليه بانه لو جاز لكان نسخا للحكم الشرعي وهو التخيير الثابت من الاطلاق بالقياس وانه غير جايز واعترض عليه اولا بالنقض بالتخصيص
فان هذا البعض قد اجاز تخصيص العام بالقياس فيلزم ان يكون القياس ناسخا للحكم الشرعي وهو العموم وهذا النقض انما يرد لو جاز هذا القائل من
تخصيص العام بالقياس على اصل متاخر الورود عن العام واما لو خصه بالمتقدم فلا ورود له عليه اذ لم يثبت عموم مع مقارنة القياس معه ومنه يظهر بطلان
الطلاق المنع في المقام ايضا وثانيا بان مفاد الامر بالمطلق ليس الا من بعيد انه على التخيير وانما مفاد الامر بالامر الكلي سواء فسر المطلق بالمهية من حيث
هي او بالحصة الشايعة اما على الاول فظ واما على الثاني فلان الحصة الشايعة ايضا كلي لصدقه على حصص كثيرة نعم لما كان مأمورا بايجاد الطبيعة وهي لا
تتحقق الا في ضمن الفرد وجب الافراد تخييرا من باب المقدمة ويضعف هذا الوجه ما حققناه سابقا من ان مورد الطلب انما هو الامر الخارجي من الوجود
الخارجي والمهية الخارجية وهما شخصيان وان مدلول النكرة جزئي مردد لا كلي فيرجع التكليف بهذا الاعتبار لو بنفسه الحكم الى التخيير وان رجع
باعتبار الطبيعة المطلق بايجادها الى التكليف التعييني نعم يتجه عليه انا لا نسلم ان النسخ عبارة عن مطلق رفع الحكم الثابت ولو في الظ وتحقيق الكلام
فيه يأتي في بحث النسخ ان شاء الله وان اتحد مورد الحكم واتحد الموجب فان كانا امرين فقد اطبقوا فيه على وجوب حمل المطلق على المقيد بمعنى تعيين العمل فيما
بعد وروده واشترط فيه بعضهم كالسيد العميد ان نعلم وحدة التكليف ولا حاجة اليه لان الكلام فيما يقتضيه المطلق والمقيد بالنظر الى
ذاتهما ولا ريب ان الظ منهما بحسب العرف وحدة التكليف نعم لو قام دليل في مقام على تعدد التكليف فلا حمل اذ لا موجب له كما لو تعدد المورد وينبغي تنزيل
اطلاق كلام الاخرين على ذلك ثم انهم **اختلفوا** في وجه الحمل فالاكثرون على ان المقيد مبين للمراد بالمطلق سواء تقارنا او تقدم احدهما على الاخر
وذهب قوم الى ان المقيد اذا تاخر كان ناسخا للمطلق وهذا النزاع يحتمل ان يكون لفظيا ويحتمل ان يكون معنويا وتحقيقه ان القول الكل
ان ظاهرت فاعتق رقبة شمولا من حيث الافراد وشمولا من حيث الازمان فاذا تعقبه قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة احتمل ان يكون رافعا
لشموله الافرادي فيكون تقييدا ولشموله الازماني فيكون نسخا والنزاع على هذا معنوي او نقول لا كلام في ان التالي انما يرفع الشمول الافرادي
حقيقة وانما الكلام في انه هل يسمى نسخا نظرا الى رفعه للحكم الثابت ظاهرا في بعض الازمان اولا والنزاع على تقديره لفظي لكنه بعيد هذا والتحقيق
عندي في المقام تفصيل اخر وهو ان المقيد اما ان يرد بعد حضور وقت الحاجة وقبله ففي الاول يتعين ابقاء المطلق على اطلاقه والتصرف في الامر
بالمقيد بجعله تكليفا اخر وحمله على الوجوب التخييري والافضلية او الندب لكن الاخير انما يتم على القول بجواز توارد الوجوب والندب على الشيء الواحد

مع
تغاير الجهة وقد مرّ الكلام فيه نعم لو علم وحدة التكليف وتعلق الامر بالمقيد للوجوب التعييني تعين كونه ناسخا لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وما سبق
الى انظار بعض المتاخرين من ان المقيد اذا ورد بعد العمل باطلاق المطلق يكون ناسخا لا غير فهو على اطلاقه غير مستقيم لان الامر بالمقيد اذا احتمل
احد الوجوه المذكورة رجح الحمل عليه على النسخ وان كان مجازا لتقدم المجاز على النسخ من حيث ندرة النسخ وشيوع المجاز مضافا الى اصالة بقاء الحكم
الثابت واما على ما نوّه به من كون الامر حقيقة في الموارد الثلثة وان كان خروجا عن ظاهره فلو رجحا اظهر وكانه قاس ذلك بالخاص الوارد بعد العمل
بعموم العام وهو كما ترى لظهور الفرق هنا بخلاف المقام وفي الثاني يتعين حمل المقيد على المطلق وتنزيل المقيد على كونه مقيدا ايضا فالمطلق
ما لم يتعين اطلاقه بمعاضد خارجي كالشهرة والتاكيد فيحمل على اطلاقه مع الترجيح ويحتمل الامر بالمقيد على التخيير او الافضلية ويتوقف مع
التكافؤ ويرجع الثمرة الى التقييد لكن مثل ذلك خارج عن محل البحث اذ الكلام في الحمل من حيث الاطلاق والتقييد لا من حيث القرائن الخارجية
والمستند على التقييد فيما ذكرناه فهم العرف كما يظهر بالتامل في مواقع موارد استعماله ولان الظ من الامر الايجاب التعييني كما ان الظ من المطلق
الاطلاق فيتعارضا اذ التقدير اتحاد التكليف فلا اقل من تكافؤ الاحتمالين ان لم نقل برجحان التقييد لشيوعه فيتعين العمل بالمقيد تحصيلا
للبراءة اليقينية فان العمل بالمقيد يوجب يقين الخروج عن العهدة لاشتماله على العمل بالمطلق ايض بخلاف العمل بالمطلق في غير مورد التقييد فانه لا
يوجب يقين الخروج عن العهدة ولا امتثال شيء من الخطابين اما الخطاب بالمقيد فظ واما بالمطلق فلجواز ان لا يراد به الاطلاق وانه تسمية المطلق
لغير المقيد مستند الى دليل الحكمة وهو لزوم الترجيح من غير مرجح ومع ورود الامر بالمقيد يتحقق المرجح وهو كون المقيد مقطوعا بالارادة
فلا يتمشى الدليل واحتجوا في المشهور بان في العمل جمعا بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق بخلاف العكس واعترض
عليه بان هذا انما يتم اذا لم يكن هناك احتمال التجوز في الامر بالمقيد بارادة التخيير او الافضلية او كان ذلك الاحتمال لكن كان مرجوحا
بالنسبة الى التقييد واما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احدهما بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق
سليما عن المعارض واجيب بان الحمل على المقيد يوجب يقين البراءة في العمل بخلاف الحمل على المطلق فانه لا يوجب اليقين فيتعين بالترجيح
وردّ بانه مع احتمال التجوز في المقيد لا علم باشتغال الذمة بما زاد على المطلق فلا يجب تحصيل العلم بالبراءة منه واورد عليه بعض المعاصرين
بانه انما يتم اذا علمنا بانا مكلفون بعتق رقبة ما ثم شككنا في كون الايمان شرطا فيه فنتمسك في نفيه بالاصل وليس المقام كذلك لانا نقول
عالمون فيه بانا مكلفون اما بالمطلق او بالمقيد فالمكلف به مجمل لا يحصل اليقين بالبراءة منه الا بالمقيد وعندي في جميع ما ذكروه نظر
اما في الاحتجاج فلان مجرد الجمع لا ينهض دليلا على التقييد لان في حمل الامر على الافضلية او التخيير ايضا جمعا بين الدليلين فلا بد ايضا
من بيان الوجه في ترجيح هذا الحمل كما فعلنا اما في الاعتراض فلان البحث هنا فيما اذا ورد امر بالمطلق وامر بالمقيد ولا ريب ان مجرد ذلك لا
يوجب احتمال التجوز في الامر او الخروج عن ظاهره احتمالا مساويا للتقييد او راجحا عليه فان التقييد لشيوعه وغلبته يترجح على غيره من
انواع المجاز ومخالفة الظ وان فرض هناك ما يوجب تقوية الاطلاق او الوهن في دلالة الامر فهو خارج عن محل كما نبهنا الحيث
عليه ثم على تقدير تساوي الاحتمالين يتعين التوقف والرجوع الى الاصول والقواعد الخارجية اذ لا نسلم بقاء المطلق حينئذ سليما
عن المعارض كيف وقضية التساوي سقوط كل عن درجة الاعتبار وذلك لان ترجيح كل منهما سليما كان خلا الا بما يقتضيه التعارض
وان ابقى احدهما كان ترجيحا بلا مرجح فيتعين اسقاطهما ويرجع في الثمرة الى التقييد لا يقال لعل المراد بقاء اطلاق الامر سليما عن المعارض
للشك في تقييد المطلق ثانيا لانا نقول هذا على بعده عن ظ كلامه غير مستقيم لان اطلاق الامر بعد التعليق تابع لاطلاق المتعلق او المجموع
دون نفس الامر كما يظهر بالتامل في نظائره كالامر المتعلق بالمشترك بين الجزئي والكلي او الكل والجزء وغيرهما ولا اطلاق هنا بشيء من
الاعتبارين واما في الجواب فلان ظاهره يؤذن بالاعتراف بما ادعاه المعترض من بقاء المطلق عند تساوي الاحتمالين سليما عن المعارض
فنقول الاطلاق السليم عن المعارض حجة شرعية يوجب العلم بالبراءة في العمل بحسبه كما لو لم يكن هناك مقيد اصلا فلا حاجة في تحصيله
الى العمل بالمقيد واما في الرد فلما بيّنا في محله من عدم جريان اصل البراءة في الاجزاء والشرائط نعم من يرى جريان الاصل المذكور فيهما يلزمه
صحة التمسك به هنا ومنه يظهر ضعف ايراد المعاصر عليه وما يتخيله من الفرق وفيما تمسك به من الاحتياج الى بيان وقد يستدل على ترجيح التقييد بان
ارادة التخيير والاستحباب من الامر مجاز مط بخلاف ارادة المقيد من المطلق فان له جهة حقيقة كما صرح جوابه وهذا لا يستقيم على ما نراه من ان الامر
حقيقة في الايجاب التخييري والاستحباب ايض بل كونه حقيقة في الامر الاول مما لا ينبغي التامل فيه وان كان خلاف الظ من اطلاقه ثم
حمله على الاستحباب غير مستقيم بظاهره كما حققناه في بحث عدم جواز اجتماع الامر والنهي نعم يستقيم حمله على الافضلية وهي راجعة الى التخيير
وان كانت اخص منه والفاضل المعاصر بعد ان سلم مجازية الامر في الامرين اورد عليه بانه ان اراد به ان مجرد هذه الملاحظة وهي امكان
اطلاق المطلق على المقيد في نفسه بطريق الحقيقة وان كان لو اوقع منه في المقام خلافه فله وجه وان اراد ان استعماله في المقام بطريق الحقيقة
ولو في بعض موارده فممنوع بان خصوصية القيد مرادة من المطلق في المقام وان لم يتعين عند المخاطب فلا يكون الاستعمال على وجه الحقيقة
نعم يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب في القصص والحكايات لكن ليس المقام من هذا القبيل لاستحالة تعلق الحكم على المبهم

ولو فرض وقوعه والعلم به بقرينة متاخرة ظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون مجازا ايضا لخروجه عن ظاهره الى الاجمال فان الاجمال كما يتحقق فيما ليس
له ظ كذلك يتحقق فيما له ظ كما صرحوا به والظ الحقيقة فالخارج عن الظ خارج عن الحقيقة هذا محصل مرامه وفساده من وجوه اما اولا فلان ظ
كلامه يعطي بالتزامه بتمامية الاحتجاج على تقدير ارادة الوجه الاول وليس كذلك لان مجرد امكان اطلاق المطلق على المقيد حقيقة على تقدير لا يوجب
ترجيح مجازه على غيره من المجازات ثم على تقدير تماميته فلا وجه لايراده في مقام الايراد كما يظهر من بيانه واما ثانيا فلان منعه مرجوحية اطلاق المطلق
في المقام على المقيد بطريق الحقيقة غير سديد وتعليله بان الخصوصية فيه مرادة من المطلق عليل لتوجه المنع عليه حيث لا قرينة عليه كما هو
المتداول ولعل منشأ الوهم عدم الفرق بين دخول القيد فيما اريد من مجموع الكلام ولواحقه وفيما اريد من لفظ المطلق او توهم الاستلزام بينهما
مع وضوح الفرق وانتفاء الملازمة واما ثالثا فلان احتجاجه على المنع في المقام بلزوم تعلق الحكم بالمبهم غير صحيح لانه ان اراد الابهام بحسب الظ كما
ينادي عليه التزامه بالاجمال على تقدير الوقوع فبطلان اللازم عند القائلين بجواز تاخير بيان المجمل كما هو مختاره غير متحقق وان اراد الابهام بحسب
الواقع فالملازمة ممنوعة ولعل منشأ توهمه ان مدلول المطلق قد يؤخذ لا بشرط ويحكم عليه بحكم ويثبت له الحكم على الاطلاق ويكون المطلق
حينئذ مطلقا على الماهية باعتبار الاطلاق وقد يؤخذ بشرط ويحكم عليه بحكم فيكون الحكم مقصورا على موارد الشرط ويكون المطلق مطلقا
على الماهية باعتبار الخصوصية وحيث ينتفي الاحتمال الاول كما في المقام يتعين الثاني فيلزم ان يكون الاستعمال مجازا ولا سبيل الى جعل الحكم
متعلقا بمدلول المطلق مجردا عن الاعتبارين لانه مبهم فيمتنع وجوده وضعفه ظ لان مدلول المطلق ليس الا نفس الماهية او الماهية المقيدة بوحدة شخصية
مجردة عن اعتبارها مقيدة بالشرط الزائد على مدلولها وعدمه نعم لا يتعلق بها حكم الا باحد الاعتبارين ولا يلزم من ذلك ان يكون الاعتبار
داخلا في مدلولها بل يجوز ان يكون خارجا عنها مستفادا من امر مقارن او متاخر وبالجملة فالمتكلم اذا لم ينصب قرينة على ارادة المقيد من المطلق
فاي ثمرة يمكن تعلقها بين ان يريد به المقيد من حيث الخصوصية او لا من حيث الخصوصية لان دلالة المطلق في نظر السامع على التقديرين سواء وكما يصح
ان يريد الامر المتكلم بالمطلق المغاير للمقيد معنا لا من حيث الخصوصية ويريد الخصوصية من القيد والتقييد كذلك يصح في صورة التفارق و
الفرق تحكم واضح واعلم ان من نكر ظهور الاوامر الواردة في لسان الائمة عليهم السلام في الوجوب عند تجردها عن القرينة لشيوع استعمالها في الندب
لا مدفع له عن الاعتراض المذكور بالنسبة الى ما ورد في كلامهم ان كان ممن يرجح حمل الامر بالمقيد على الاستحباب لان مجرد الاحتمال لا يكافؤ
الظاهر ولا يبعد ان يرجع عن الدليل لكن من هؤلاء من عول على الجواب المذكور في دفع الاعتراض من غير تفصيل وهو كما ترى هذا وعن بعض
المتاخرين ان مبناهم على وجوب حمل المطلق على المقيد هنا مبني على قولهم بحجية مفهوم الوصف حيث يرد في مقابلة المطلق ورجحان التاسيس
على التاكيد وان اختلافهم فيه في مبحث المفاهيم مبني على ملاحظته في نفسه بالجملة فكلامهم هنا في ثبوت الدلالة في مورد خاص بالقرينة و
كلامهم هناك مبني على قطع النظر عنها فانهم قد يبحثون عن دلالة اللفظ باعتبارين تارة باعتبار كونه مط واخرى باعتبار كونه مقيدا
فنفي الدلالة واثباتها هنالك احدهما لا ينافي خلافه في الاخر ونظيره مصير الاكثر الى ان الامر يقتضي الاجزاء مع اختلافهم في مبحث اخر في دلالته
عليه اذا ورد عقيب الحظر هذا محصل كلامه ومنتهى مرامه وفساده واضح لان ما ينفرد به التقييد بالوصف في المقام عن التقييد بغيره انما هو وروده
في مقابلة المطلق وهو لا يصلح وجها لثبوت المفهوم والا لكان ثبوته عند عدم وروده في مقابل المطلق اولى لعراه عن المعارض المنافي
ولو اضفنا الى ذلك الوجوه المتقدمة لا يتجه عليه ان قضية تلك الوجوه ثبوت التقييد بنفسها لا بالمفهوم بل التحقيق ان مبنى ذلك على ملاحظة
المنطوقين كما يرشد اليه احتجاجهم عليه بالجمع بين الدليلين وشبهه ولهذا لا يختص الحكم بما اذا كان القيد مشتملا على وصف بل يثبت وان لم يشتمل
عليه كما اذا كان المقيد ذاتيا او مضافا او ظرفا او لقبا او شبه ذلك والزام الكل بالتزامهم ثبوت المفهوم في جميع ذلك حيث يرد في مقابلة مطلق
مما لا خفاء في سقوطه نعم للقائل بتلك المفاهيم كلا او بعضا ان يتمسك به هنا ايضا الا ان مجرد ذلك لا يكفيه في الحمل هذا واورد بعض المعاصرين
على الوجه المذكور بان مبنى الكلام على تقدير اعتبار الحمل بالمفهوم مجرد عدم وجوب ما عدا المقيد وعلى تقدير اعتبار الحمل بالمنطوق عدم جواز ذلك
لان المط بالخطابين اما مطلق الطبيعة او خصوص المقيد وعلى التقديرين فالمقصود يتحقق بفعل المقيد فيكون الاتيان بغيره حراما هذا ما يقتضيه
ظ كلامه وهو مما لا يعقل له وجه اذ ليس قضية الحمل باعتبار المنطوق الا مطلوبية الخاص اما عدم جواز فعل ما عداه فهو انما يأتي من قبيل التشريع
وهو ان على تقدير اعتبار المفهوم ايض على انا لم نقف على مصرح في المقام بان قضية الجمع عدم جواز الاتيان بما عدا المقيد فما المانع من تنزيل
كلامهم على ما ادعاه في المفهوم من قضاء الجمع بعدم وجوب ما عدا المقيد نعم ربما يتجه عكس ما ذكره بناء على تفسير البدعة بادخال ما علم خروجه من
الدين فيه كما لا يخفى حجة الاكثر على كون المقيد بيانا للمطلق ان التقييد المتاخر لو كان نسخا لكان التخصيص المتاخر ايض نسخا لتساويهما في نفي الشمول
ولكان المطلق عند تاخره عن المقيد ايض نسخا له لان ما يوجب الدعوى هو التنافي متحقق من الطرفين وبطلان كل من اللازمين معلوم بالاتفاق
واجيب عن الاول بان في التقييد حكما شرعيا فيكون نسخا بخلاف التخصيص فانه لا حكم فيه ولا رفع له بل انما هو مجرد دفع وعن الثاني
بان التقييد المتاخر يثبت حكما لم يكن قبل بخلاف العكس لثبوت حكم المطلق فيه مع الزيادة وهو انما يرفع تلك الزيادة ويرد على الجواب الاول
ان في التخصيص ايض حكما شرعيا يرفع حكما شرعيا فان المراد بالتخصيص التخصيص المخالف كما يقتضيه بناء الملازمة ولا ريب ان التخصيص في قولنا لا تكرم هذا.

العالم

العالم برفع حكما شرعيا استفيد من العام المتقدم اعني قولنا اكرم العلماء مثلا وهو وجوب اكرام ذلك العالم ويثبت حكما شرعيا لم يكن
ثابتا وهو عدم وجوب اكرامه فيبطل الفرق المذكور **وحاصل الجواب الثاني** بان المطلق المتاخر لو رفع حكم الزيادة كما عليه مبنى الجواب الكائن
مثبتا للحكم في المطلق من حيث كونه مطلقا ورافعا له عن المقيد من حيث كونه مقيدا فيكون كالمقيد المتاخر في كونه مثبتا الحكم شرعي
فلا يستقيم الفرق المذكور بل الوجه في الفرق ان المطلق يتعين حمله على المقيد سواء تقدم عليه او تاخر كما عرفت لكن في صورة تقدم المطلق
يثبت به حكم شرعي يرتفع بالمقيد فيكون نسخا له بخلاف صورة تاخره فانه يحمل من اول الامر على المقيد فلا يثبت به حكم شرعي حتى يرتفع بالمقيد
فيكون رفعه نسخا كذا قال بعضهم وهو مبني على ان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت ولو في الظاهر فيعود على تقديره الاشكال السابق
وهو ان يكون التخصيص بعض نسخا وهو خلاف ما اصطلح عليه الكل اجيب من قال بانه نسخ بانه لو كان بيانا لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيكون
مجازا وهو مبني على الدلالة وهي منتفية اذ لا دلالة للمطلق على مقيد خاص **والجواب اما اولا** فبالنقض بالتخصيص فانه لا يسمى نسخا اتفاقا
كما حكاه بعضهم مع ان الوجه المذكور فيه بل جريانه فيه اظهر واما ثانيا فبان النقض عما لو تقدم المقيد فان المراد بالمطلق ح هو المقيد مجازا
ولا دلالة فيمكن دفعه بان الدلالة متحققة في صورة السبق كما في صورة المقارنة بخلاف صورة التاخير وقد مر التنبيه عليه لكن ما قبل
ايضا من النقض بتقييد الرقبة بالسلامة فانه مجاز ولا دلالة لها عليه مسلم وذلك لجواز ان يكون التقييد المذكور عند الخصم مستفادا
من ظهور الاطلاق فيه لا لنص متاخر ولو ثبت فلا نم ان الخصم يساعد على عدم كونه نسخا والحال هذه **واما ثالثا** فبالمنع من كون
التقييد مجازا وسيأتي بيانه انشاء الله **واما رابعا** فبالمنع من توقف المجاز على الدلالة اذ يريد بها الدلالة المقارنة وان اريد بها ما هو اعم من
ذلك منعنا انتفائها في المقام لتحققها بعد ورود المقيد **ثم لا يذهب** عليك ان ما ذكرناه في هذه الصورة من حمل المطلق على المقيد
يجري فيما لو كانا مفردين منكرين كما مر او معرفين بلام العهد الذهني نحو ان ظاهرت فاعتق الرقبة المؤمنة او مثنيين او مجموعين منكرين
نحو ان ظاهرت فاعتق رقبتين او رقابا ان ظاهرت فاعتق رقبتين مؤمنتين او رقابا مؤمنة وكذا لو كانا عامين بدليين نحو ان ظاهرت
فاعتق اي رقبة تيسرت ان ظاهرت فاعتق اي رقبة مؤمنة تيسرت واما اذا تعلق احدهما بالعام المطلق والاخر بالعام المقيد نحو ان افطرت
فاعتق كل رقبة تملكها ان افطرت فاعتق كل رقبة مؤمنة تملكها او قال فاعتق الرقاب التي تملكها ثم قال فاعتق الرقاب المؤمنة التي تملكها
فلا حمل من جهة الاطلاق والتقييد نعم يجوز التخصيص حيث نقول بحجية المفهوم المذكور ويجوز التخصيص به واما نحو ان جاءك زيد فاكرم العلماء
ثم بذل الجهد باكرامهم او في يوم كذا او مكان كذا او ما اشبه ذلك فهذا من باب المطلق والمقيد فيتعين الحمل اذ عموم الفعل بالنسبة الى افراد العام
لا يقتضي عمومه بالنسبة الى افراده ولا افراد الزمان والمكان وهذا واضح ثم لا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الامران ايجابيين او ندبيين
لمساعدة العرف على الحمل فيهما وربما يتخيل في الاخير ابقاء الامر بالمطلق على اطلاقه وحمل الامر بالمقيد على الافضلية وهو بالنظر الى نفس
الخطابين بعيد جدا نعم كثيرا ما يستفاد ذلك بمعونة القرائن لكنه خارج عن محل البحث ولو كان الامران مرسلين او كان احدهما
مرسلا والاخر معللا فان استفيد تاخرهما او من دليل اخر وحدة التكليف فلا اشكال في لزوم الحمل كما انا لو لم نستفد ذلك فلا اشكال
في ابقاء كل على حاله واما اذا كان نهيين فلا حمل مطلقا بل يتعين العمل بكل منهما نحو لا تعتق مكاتبا كافرا وهذا القسم قد ذكره الحاجبي
وغيره **واعترض عليه** العضدي بانه خارج عن محل البحث لانه من باب تخصيص العام لا من باب تقييد المطلق لعموم النكرة المنفية وجوابه
ان عموم النكرة المنفية انما هو على حسب اطلاق النكرة وتقييدها كما مر تحقيقه سابقا والكلام هنا انما هو في تعيين المنفي في الخطاب
المتضمن لنفي المطلق لا المقيد وان ورد منفيا بخطاب اخر فلا يخرج عن محل البحث لان بقاء النكرة المنفية على عمومها وعدم تخصيصها
بالمقيد فيلزم الخروج عنه والفرق بين المقامين بين ولا حاجة الى ما تكلفه بعضهم من تخصيص التمثيل بصورة لا يقصد فيها الاستغراق
كما في اشتر اللحم مع ان هذا التكلف كما ترى غير مفيد لانه ان اراد بالنكرة فرد الا بشرط كما هو الظ من التمثيل لزم من تعلق النفي بها
نفي جميع مصاديقها فيلزم الاستغراق ويعود الاشكال وان اراد بها فردا بشرط لا فهذا على بعده مما يتعين فيه حمل المطلق على
المقيد كما مر في الصورة السابقة لاشتراكهما في منشأ الحمل فلا يصح الحكم بعدم الحمل ويبطل دعوى الاتفاق على العمل بهما معا كما وقع في كلامه
لانه على تقدير تسليمه انما يجري في الموارد المتداولة كما يظهر من التمثيل وعليه ينزل اطلاق كلامهم دون الفروض النادرة على ان من قال
بحجية مفهوم الوصف والقيد قال بجواز تخصيص العام به لا يلتزم هنا بالعمل بعموم العام مط فكيف يتم دعوى الاتفاق عليه هذا ولا فرق
فيما ذكرنا بين النواهي التحريمية والتنزيهية لاشتراك المستند وكذا ما دل على الاباحة فانه لا يحمل المطلق منه على المقيد اذ لا موجب له
وكذا اذا كان الحكمان وضعيين او كان احدهما وضعيا والاخر تكليفيا مط كما لو قال الكلب نجس ثم قال السلوقي نجس او قال اغسل ما يلاقيه
الا اذا تنافيا نحو اعتق رقبة كافرة فيتعين تقييد الرقبة في العتق بالمؤمنة اذ لا عتق الا في ملك نعم على القول بحجية مفهوم الوصف والقيد
يقع التعارض بين مفهوم المقيد ومنطوق العام او المطلق حيث يتنافيان فيحتاج في الترجيح الى مرجح وقد مر الكلام فيه في مبحث التخصيص **تكملة**
التحقيق ان التقييد لا يوجب التجوز في المطلق وان كان على خلاف الاصل لان اسم الجنس على ما حققناه سابقا موضوع للطبيعة من حيث

هي بمعنى التنوين الداخلة عليه ان كان منونا فرد منها لا على التعيين اي لا باعتبار التعيين لا باعتبار عدم التعيين فمنافي لاعتبار التعيين فيلزم عند
اعتبار الخروج عن الوضع وح فاذا اعتبر معه تعيين فرد مخصوص او وصف مخصوص او عدم التعيين واريد ذلك من غير لفظ كان الاستعمال على لفظ
الحقيقة لان اللفظ لم يستعمل الا في معناه الاصلي كما في قولك جائني رجل واكرم رجلا عالما ولا وجود لانسان مبهم نعم لو اريد التعيين او عدمه من
الجنس والتنوين او المجموع كان مجازا قطعا لان اللفظ لم يوضع له لكن المتداول في الاستعمال خلافه كما نبهنا عليه سابقا وكذا الكلام في المعرف بلام
العهد الذهني وما يجري مجراه ثم لا فرق في ذلك بين مقارنة المقيد للمطلق وبين عدمها غاية ما في الباب انه يلزم على الثاني تاخير بيان بعض المطلوب
فيظهر منه ان المطلق لم يكن مطلوبا باطلاقه كما في صورة مقارنة المقيد واعلم ان في المقام مباحث اغنانا عن التعرض لذكرها سبق الاشارة
اليها منها ان شمول المطلق لافراده ليس كشمول العام لافراده فان شمول العام لافراده بالوضع وشمول المطلق لها بالعقل ومنها ان المطلق
ينصرف عند الاطلاق الى الافراد المتعارفة في العرف بحسب مقام الحكم وان كانت نادرة الوجود بخلاف ما يقتضي العموم وضعا فانه يتناول الجميع ما لم
يقم قرينة على خلافه ومنها ان المطلق كما يأتي للعموم البدلي كذلك يأتي للعموم الشمولي بقرينة مقام او شهادة حال كقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله
علمت نفس ما احضرت واحل الله البيع وحرم الربوا اذ لجعل اللام فيها للتعريف الجنسي من حيث هو في اخراج هذا النوع من باب المطلق وادخاله في باب العام وجه قد نبهنا عليه
سابقا القول في المجمل والمبين **فصل المجمل ما دل على معنى او حكم ولم يتضح دلالته فما بمنزلة الجنس يخرج به** ما لا
دل على معنى ما لا دلالة له عليه كالمهمل وما يدل بدلالة غير معتبرة كالغلط المحفوف بالقرينة فان الظاهر من الدلالة هي الدلالة المعتبرة وقولنا
او حكم عطف على معنى وبه يدخل مجملات تقرير المعصوم وفعله فانه يدل على حكم الفعل شرعا وان لم يقصد به الدلالة عليه ليكون معنى وانما قيدنا
الدلالة باحد القيدين احترازا عن الاجمال في الدلالة العقلية التي تذكر لاله صوت على كون المصاحب انسانا او حمارا فانه لا يسمى مجملا في الاصطلاح
وقولنا لم يتضح دلالته احترازا عن المبين وقد يحد بما لم يتضح دلالته فيخرج المبين وهو بين وكذا المهمل لان ظاهره تحقق الدلالة وانتفاء
الوضوح لا يقال قد سبق ان المهملات الالفاظ دلالة على انفسها ولو بضميمة القراين والمراد بها هنا ما يتناول ذلك والا لانتقض بمجملات المجاز ح
فلا يتجه الاحتراز عنها بالقيد المذكور فنقول المراد اخراج المهملات بالنسبة الى ما لا دلالة لها عليه باعتبار كونه معنى وان دلت عليه لا بهذا
الاعتبار كدلالتها على لافظها واما بالنسبة الى ما دل عليه بالاعتبار المذكور فانما يخرج منها عنه ما اتضح دلالته لما اعتبر فيه من عدم وضوح
الدلالة ويدخل ما اشتمل منها على عدم وضوح الدلالة بالنسبة الى مدلوله ولا باس به كما لو مثل بتبدد فاعل وتردد بين لفظين والفاظ فلو اريد
بالدلالة ما يعم الوضعية وغيرها ولولا ذلك لما تم تقسيم المجمل الى القول والفعل كما نقله بعضهم ولك ان تنزل الحد على ما سبق ذكره في حد
المطلق ويجعل التقسيم مبنيا على التوسع في المقسم وقد يعرف بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء ونوقض طردا بالمهمل وبمثل
لفظ الممتنع والمستحيل وعكسا بمثل قوله وآتوا حقه يوم حصاده فانه يفهم منه عند الاطلاق شيء هو المعنى الاجمالي ويمكن دفع الاول
بان المراد باللفظ الموضوع بقرينة ان البحث عن احوال الفاظ الكتاب والسنة والثاني بان المراد بالشيء مطلق المدلول فيتناول المفهوم الذهني
والثالث بان الظاهر من الشيء الشيء المعين وانه حد فنا الصفة لحتصاصا وفيه تعسف ومع ذلك فعكسه منقوض بمجمل الافعال وقد اطبقوا على
دخوله الا ان يجعل المجمل الذي هو موضوع الباب مخصوصا بمجمل الالفاظ ويترك التعرض في الاثناء لغيره من انواع المجمل بالمعنى الاعم على الاستطراد
وعرفه بعضهم بانه عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال المراد غيره احتمالا مساويا وهذا منقوض بمجمل الافعال عند من يرى
دخوله فيه وبالمجمل الذي يكون اجماله من حيث الجهل بوضعه فانه لا يفهم منه معنى قطعا ثم المجمل بالمعنى الاعم قد يكون فعلا وذلك حيث لا يقترن به
ما يدل على وجه وقوعه وقد يكون لفظا وهو اما مفرد والاجمال فيه قد يكون في نفسه كالعين ومثله ما لو استعمل المتواطي في معين واقع
من غير تعيين في الظاهر نحو وآتوا حقه يوم حصاده وقد يكون في الهيئة الاصلية كتفرق لاشتراكه بين المؤنث والمذكر او العارضة كمختار لتحد
فيه هيئة الفاعل والمفعول لما طرى عليه من الاعلال او مركب كما في قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فان الموصول يصلح لحمل على الزوج
فيكون اثر العفو براءة ذمة الزوجة او الزوج فيكون اثره استحقاقها كمال المهر ومنه الاستثناء المجمل نحو احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم
ولا يذهب عليك ان الفرق بين هذين القسمين اعتباري ثم الاجمال كما يكون بالنسبة الى المعنى الحقيقي كذلك يكون بالنسبة الى المعنى المجازي
وذلك حيث يستعمل اللفظ مع قرينة صارفة ويتعدد المعاني المجازية من غير قرينة معينة كقولك رايت شمسا يتكلم حيث يتردد فيها بين الانسان الجميل
والجليل او يتعين المعنى المجازي لكن يطلق باعتباره على فرد معين لا دليل في الظاهر على تعيينه نحو جئني باسد كان معنا امس في الحمام
وقد يكون بين المعنى الحقيقي والمجازي وذلك حيث يكون المجاز مشهورا كصيغة الامر في الوجوب والندب عند صاحب المعالم ومتابعيه وقد
يقع الاجمال في الكتابة كحذف لا يسبق المحتمل للسكون والتحريك وفي الاشارة كما لو سئل عن عدد شيء فاشار باصابعه الاربع مثلا بحيث
يتردد بين ان يكون المراد بالتكرير التاكيد او التاسيس الى غير ذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان هنا مواضع قد وقع الخلاف في كونها من
المجمل ولا بد لنا من ايرادها وتحقيق ما هو الحق فيها فمنها قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فذهب السيد وجماعة الى انها مجملة
باعتبار لفظ اليد حيث يطلق على العضو المعروف والى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب فيقال ادخلت يدي في الماء الى الاشاجع

في المجمل والمبين

ومنها النذر

والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيت بيدي وانما اعطا بانامله وكتبت بيدي وانما كتبه باصابعه فظ الاستعمال لليد الحقيقة فيحصل الاشتراك
وبنا في الاجمال ومنهم من جعلها مجملة باعتبار لفظ القطع ايضا لانه يطلق على الابانة وعلى الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطعها وذهب
المحققون الى انه لا اجمال فيها بالاعتبارين اما باعتبار اليد فلانها حقيقة في المجموع فقط بدليل التبادر فلا اشتراك فلا اجمال واما اطلاقها
على الابعاض فمجاز بدليل انها لا تفهم الا بالقرينة ولبس في الموارد المذكورة الا مجرد الاستعمال وهو اعم من الحقيقة كما مر والتحقيق انه يجوز
ان تكون اليد في المواضع المذكورة مستعملة في المجموع ويكون المسامحة في التعليق حيث علق الفعل المتعلق بالبعض على الكل وهو شايع في الاستعمال
بل دخل بيده في الماء وركبته والحظيرة والى غير ذلك على انا لا نسلم استثنا الاعطا والكتابة في المثالين الاخيرين الى بعض اليد بل الى تمامها
مع احتمال ان يكون اطلاق اليد على غير المعنى الاول من معانيها المذكورة على الحقيقة لا بطريق الاشتراك اللفظي بل المعنوي بان تكون موضوعة
للآلة التي يتعاطى بها الافعال المعهودة فيصدق على اليد الى الزند وما فوقه على الحقيقة لكن يعتبر في صدقها على ما دون المجموع الانفصال وتمام
الانفصال المجموع يد واحدة قطعا كالحبل والعصى ولهذا لا يقال يد يمنى زيد جرحنا ذلك لا يدي يمنى لو يدين اما باعتبار القطع فلانه ظاهر في
الابانة او حقيقة فيها بدليل التبادر واطلاقه على الجرح على خلاف الظاهر ولهذا لا ينصرف اليه الا بقرينة فلا اجمال فيه ايضا ومنها قوله
لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي الى غير ذلك مما تعلق النفي فيه بنفس
الفعل فعدها بعضهم من المجمل وفصل بعضهم بين ما اذا كان الفعل المنفي شرعيا او لغويا له حكم واحد وبين ما اذا كان لغويا له اكثر
من حكم واحد فعد الثاني منه دون الاول والاكثر على عدم الاجمال مط وانه ان امكن الحمل على نفي المسمى تعين والا فان امكن الحمل على نفي
الصحة تعين ايضا والا حمل على نفي الكمال وهو المختار لنا على المقام الاول ان ظ النفي يقتضي نفي الماهية لتعلقه بها والتقدير امكانه فيتعين
الحمل عليه ولا اجمال **ولا يذهب** عليك ان هذا انما يتجه في الفاظ العبادات والمعاملات بناء على ما نذهب اليه من انها موضوعة
لخصوص المعاني الصحيحة واما على القول بانها موضوعة للاعم منها ومن الفاسدة فيمتنع حمل النفي على نفي الماهية مط لان المعنى الاعم
لا يلزم ان ينتفي بانتفاء بعض اجزائه او شرايطه وعلى المقام الثاني ان الظ من مثله عرفا نفي الصحة فيتعين تقديرها ولا اجمال لان الظواهر
العرفية حجة كنصوصها والمشهور في الاحتجاج عليه ان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات من نفي غيرها فيتعين الحمل عليها لانها اقرب المجازين
بالنسبة الى الحقيقة المتعذرة **واعترض** عليه بانه من اثبات اللغة بالترجيح وهو فاسد **واجيب** بالمنع من كونه اثباتا لها بمجرد الترجيح
بل باستعانة فهم العرف وهو راجع الى ما قلناه **واستدل** عليه بعضهم بان الدال على نفي الذات دال على نفي الصفات ايض فاذا ترك العمل به في
نفي الذات لتحققها وجب العمل به في الثاني لعدم الموجب **ثم اورد** على نفسه بان دلالة النفي على نفي الصفات عند تعليقه على الذات باللزوم
فاذا انتفى الملزوم اعني الدلالة المطابقية انتفى اللازم ايض واجاب بان اللفظ بالنسبة الى معانيه المطابقية والالتزامية بمنزلة العام
بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل على عدم ارادة المعنى المطابقي بقي معمولا به في المعاني الالتزامية لعدم المعارض هذا ملخص كلامه والحق ان
الايراد المذكور وارد والجواب فاسد اذ لا نسلم عموم المنزلة وصريح العرف والاستعمال يكذبه الا ترى انه حيث يتعذر حمل الاسد في قول
القائل رايت اسدا يرمي على معناه الحقيقي لا يحمل على الشخص المتصف بجميع ما يمكن اتصافه به من لوازمه حتى البخر ونقصان الادراك
ولنا على المقام الثالث ان حمل النفي فيه على نفي الكمال متعين اذ التقدير تعذر نفي الذات والصحة وعدم ما يشابهه من احتمال اخر
ومن هذا الباب قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد واما نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فقد يحمل ما المقصود منه نفي الفائدة
والجدوى فهو يستلزم خلوه عن الفائدة والجدوى كما لا يخفى بل الاظهر ان المنفي فيه نفس العلم والكلام تنزيلا لغير النافع منهما
الخارج عن حقيقتهما كما في قولك للبليد ليس بانسان **احتج الاولون** بان العرف في مثله يفهم نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى وذلك
يوجب التردد الموجب للاجمال **واجيب** بانه ان اريد ان بعض اهل العرف يفهمون الصحة وبعضهم يفهمون الكمال فهذا بعد تسليمه لا يوجب
التردد بل كل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظ عنده وان اريد ان اهل العرف في بعض المواضع يفهمون نفي الصحة وفي بعضها نفي الكمال
فممنوع بان فهمهم نفي الكمال مبني على وجود القرينة المعينة لارادته واما عند فقدها كما هو المفروض فلا يتبادر عندهم الا نفي
الذات او الصحة **احتج المفصل** على عدم الاجمال في الفعل الشرعي بما مر وفي الفعل اللغوي اذا كان له حكم واحد بان ذلك الحكم يختص بالنفي
على تقدير تعذر تعلقه بالذات فلا يلزم ايض اجمال وعلى ثبوت الاجمال في الفعل اللغوي اذا تعدد الحكم بان النفي يصلح ح لان يتعلق بكل واحد
ولا مرجح فيثبت الاجمال والجواب المنع من عدم المرجح وقد مر بيانه **ومنها** التحريم المضاف الى الاعيان كقوله حرمت عليكم الميتة الاية
وحرمت عليكم امهاتكم الى غير ذلك فان اضافة التحريم الى العين غير معقولة فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له فعده بعضهم من المجمل نظرا
الى ان الافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فيتعين البعض ولا مرجح فيتردد وذهب المحققون
الى عدم الاجمال لان مثله حيثما اطلق يتبادر منه عرفا نفي الفعل المقصود منه كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والنكاح
في المنكوح الى غير ذلك وهو كاف في ترجيح البعض وهذا فيما يتحد فيه الفعل المقصود واما المتعدد نحو حرم عليكم صيد الحرم حيث

يحتمل ان يكون المحرم في توجيهه للبعض وهذا فيما يتحد فيه الفعل المقصود واما المتعدد اصطياده او اكله فالقول بالاجمال فيه متجه ما لم يكن منافيا للحكمة فيتعين الحمل على العموم وكذا الكلام في اضافة سائر الاحكام الى الاعيان نحو وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم ومنها آية المسح في الوضوء فعدها بعضهم من المجمل لانه يحتمل مسح كل الراس وبعضه ولا اولوية فكان فيها الاجمال والحق عدم الاجمال كما عليه المحققون اذ يكفي مسح البعض في صدق المسح بحسب العرف ونقول الظاهر من الباء في مثل المقام التبعيض فيكون مرجحا للحمل عليه ولا عبرة بانكار سيبويه مجيئها له في سبعة عشر موضعا من كتابه بعد مساعدة الفهم عليه ومصير بعض المحققين اليه مضافا الى دلالة بعض الاخبار عليه واستدل العلامة على نفي الاجمال بان الباء ان كانت للتبعيض ثبت التواطي فيتخير المكلف بين الابعاض والا وجب الاستيعاب وضعفه ظ لان الخصم يدعي تكافؤ الاحتمالين وليس في الدليل ما يوجب دفعه وقد يجاب ايض بان الباء ان دخلت على محل المسح تعدى الفعل الى الالة كما في الاية فيستوعبها دون المحل وان دخلت على الالة تعدى الى المحل فيستوعبه دون الالة نحو مسحت راس اليتيم بيدي والظ ان العرف لا يساعد على هذا الفرق فالتفصيل غير مرضي ومنها قوله ع الاثنان فما فوقها جماعة والطواف بالبيت صلوة ونحوه مما له مجمل لغوي وشرعي فانه يحتمل ان يكون المراد به تسمية الطواف بالبيت صلوة والاثنين جماعة او ان الطواف بالبيت كالصلوة في اشتراطه بالطهارة والاثنان فما فوقها كالجماعة في حصول فضيلة الجماعة بهما فمنهم من عده للمجمل للتساوي الاحتمالين ومنهم من رجح الاحتمال الثاني لان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية لا اللغوية ويمكن الفرق بين ان يكون الوضع او الاستعمال شرعيا وبين ان يكون عرفيا او لغويا فيبنى على الاجمال في الاول اذ كما ان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية كذلك شانه بيان موضوعاتها ويحمل على بيان الحكم في الثاني لما مر وربما امكن المناقشة فيه بالمنع لما نرى من تشاغله ببيان غير الاحكام كتشاغله ببيانها فلا ترجيح ويدفعه ان ذلك غير مناف للظهور المدعى مراعاة نحو المنصب **فصل المبين بالفتح نقيض المجمل وقسمته يوصف به اللفظ تارة والفعل اخرى** وان كان وصف اللفظ باعتبار اتصاف معناه به واما بالكسر فيوصف به فاعل البيان تارة وما يقع به البيان اخرى من اللفظ وما بحكمه او المعنى كما مر وقريب منه البيان فانه قد يطلق على التبيين كالكلام والسلام على التكليم والتسليم ويعرف بهذا الاعتبار بانه الاخراج من حيز الاجمال الى حيز الوضوح وعلى ما يحصل به البيان ويسمى بهذا الاعتبار دليلا ايض وعلى الادراك المتعلق به فيقع هو العلم بالدليل والاطلاق الاخير غير شايع ويعرف المبين بالمعنى الاول بانه ما اتضح دلالته على المعنى المراد فيعم ما يتضح بنفسه كقوله تع ان الله بكل شيء عليم او بواسطة الغير اذا اخذ معه كقوله تع واتوا حقه وقوله ع فيما سقت السماء العشر وينبغي ان يفسر الموصول بما يتناول المفرد والمركب فانه يعتبر بالنسبة اليهما كالمجمل ويشكل الحد بعكسه لشموله لمبين الفعل مع ان قضية المقابلة شموله له الا ان ينزل على القوم بعد شمول المجمل له ثم المبين القولي ينقسم الى نص ويسمى بالمحكم ايض وهو ما يدل على معنى معين ولا يحتمل خلافه في متفاهم اهل الاستعمال سواء كان ذلك في نفسه او بمعونة القراين والى ظاهر وهو ما يدل على معنى مع احتمال غيره اذا كان الاحتمال مرجوحا وقد يطلق المحكم على ما يعم القسمين ويسمى الطرف المرجوح مؤولا وعرف بالمعنى الثاني بالاعتبار الثاني بانه ما دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد واعترض على طرده بالكلام الدال على المعنى الذي اريد بالمجمل اذا لم يقصد به بيانه كما لو ترى ذهبا فقال رايت عينا ثم قال رايت ذهبا ولم يقصد بالثاني بيان الاول فلا بد في اخراجه من زيادة قولنا من حيث انه كذلك اي مراد بذلك الخطاب فانه في الغرض المذكور وان دل على المراد الا انه لا يدل عليه من حيث انه مراد وفيه نظر لانا لا نسلم انه لا يسمى ح مبينا فان الذي يظهر من عرف القوم ان العبرة في صدق المبين على مجرد كونه مبينا سواء قصد به البيان او لم يقصد ولولا ذلك لاشكل الحال في كثير من المبينات للشك في تعلق القصد فيها بالبيان ولئن سلمناه فلنا ان ندفع النقض باستفادة الحيثية من تعليق الدلالة على الوصف اعني المراد حيث ان فيه اشعارا بالحيثية لكن لا يجدي ذلك بعد تخصيص الدلالة في صدق الحد بالدلالة المقصودة وعلى عكسه ولا بالترجمة لمن خوطب بلغة لا يعرفها لكن يصدق الحد عليه اذ يصدق على الخطاب بتلك اللغة انه يستقل بالدلالة بالنسبة الى العارف بها فلا بد من تقييد قوله يستقل بنفسه بقولنا بالنسبة الى المخاطب ويمكن دفعه بانه كما يصدق على تلك اللغة انها تستقل بالدلالة ولو بالنسبة الى العارف كذلك يصدق عليها انها لا تستقل بالدلالة ولو بالنسبة الى غير العارف فيمتنع كذب الحد عليه لكن يرد على هذا التوجيه امران الاول انه خروج عن ظ اللفظ فان المفهوم من قولنا لا يستقل عدم استقلاله عند كل احد لوقوعه نكرة في سياق النفي فيقتضي العموم بخلاف قولنا يستقل بالدلالة فانه يكفي في صدقه حصوله ولو عند البعض ولا يشكل الحال بالمجمل حيث يكون المتكلم عالما بالمراد لان المراد عدم استقلاله من حيث الدلالة ولو بضميمة ما اعتراه من الحالة وهذا مما لا يختلف بالنسبة الى المتكلم وغيره الثاني ان التاويل المذكور وان حافظ على عكس الحد من هذه الجهة الا انه يوجب فساد الطرد من حيث صدقه على الترجمة المذكورة بالنسبة الى العارف باللغة لصدق عدم استقلال الخطاب بها بالدلالة ولو بالنسبة الى غيره مع انه لا يسمى مبينا بهذا الاعتبار ويمكن دفعه بان الظ من مساق الحد اعتبار الدلالة وعدم الاستقلال بالنسبة الى من اعتبر البيان بالقياس اليه فلا اشكال وبهذا الجواب يندفع اصل الاشكال ايض فيمكن الاكتفاء به عن الجواب المذكور وثالثها بيان المراد من العام المخصوص فانه مبين قطعا مع كذب الحد عليه فان العام يستقل بالدلالة على القدر المراد وقد يدفع هذا بان المراد بالدلالة الدلالة المطابقية ودلالة العام على البعض المقصود انما هي بالتضمن وهذا مع اطراده في الفاظ العموم كما عرفت سابقا انما يستقيم اذا فسرت المطابقية بدلالة اللفظ على تمام معناه لا بدلالته على تمام ما وضع له كما هو المعروف ثم لا يذهب عليك ان الاشكال في بيان العام

المخصص

المخصص يتجه باعتبار ان عند دخول لفظ المخصص في الخطاب الذي لا يستقل بالدلالة على المراد وجوابه ظاهر والثاني باعتبار ان المبين المذكور لا يدل على المراد من الخطاب بل على ما ليس بمراد وهذا لا يندفع بما مر بل الجواب عنه ان المراد بما هو تمام المراد من حيث انه تمامه اعني المراد المطابق وبعض منه مرجعه الى المراد بشرط لا ولا ريب ان المخصص يدل على المراد بالعام بهذا الاعتبار ولعل الادلالة له عليه كلا فيندفع به الاشكال الاول ايضا و ثالثها بيان وجوه الفعل فانه بيانها مع ان الفعل ليس بخطاب و عكسه ويدفعه بان الاجمال في الفعل يرجع الى الاجمال في دليله اللفظي اعني دليل التأسي وهو خطاب فيكون المبين مبينا له ولو قيل بانه يصح مبينا من حيث بيانه للفعل ايضا وان قطع النظر عن الدليل اللفظي ولا يتناوله الحد لامكن دفعه بشموله لافراد المحدود بحسب ذواتها لا بجميع ما يلحقها من الاعتبارات ثم المبين قد يكون كاشفا عن المراد بالمجمل وهذا يكفي فيه ان يكون له ولو ادنى درجة الاعتبار سندا او دلالة وقد يكون كاشفا عن المراد بغير المجمل بما له و هذا يعتبر فيه ان يكون اقوى منه في الدلالة فلو ساواه كالعام من وجه امتنع الترجيح وان يكون مساويا له في السند ان كان ناسخا واقوى دون العكس عند من منع من نسخ القطعي بالظني وكذا اذا كان مخصصا عند من منع تخصيصه به ايضا ثم المبين يصح ان يكون قولا اتفاقا وفعلا على الاصح وخالف فيه بعضهم تمسكا بان الفعل يطول والبيان به يستلزم تأخيره مع امكان تعجيله وانه غير جائز والمقدمات الاربع كلها ممنوعة مضافا الى ما سبق من وقوعه المستلزم لجوازه ثم كون الفعل مبينا قد يعلم بالضرورة من قصده وقد يعرف بالنظر كما لو امر بمجمل ثم فعل في وقت الحاجة ما يصلح ان يكون بيانا فيعلم كونه مبينا له لانه لولاه للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وقد يعلم بتصريحه كما في قوله صلوا كما رأيتموني اصلي فانه ليس بيانا بل دليل على كون الفعل بيانا ويحتمل بعيدا جعل المجموع بيانا وقد يعلم بغير ذلك وقد يتركب من القول والفعل كما لو بين بعضا بالقول وبعضا بالفعل ثم لا نزاع عندنا لعدم لياقته في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة على ما حكاه جماعة وهو ليس على ظاهر اطلاقه للقطع بان كثيرا من الاحكام لم يبلغ بيانها الى احاد المكلفين بل المراد اما عدم جواز تأخير بيان الحكم الذي تعلق بالمكلف تعلقا فعليا وانقضى كان وظاهر انه فيصح ان يكون عدم جواز التأخير حينئذ بمعنى ما فيه التأخير عن تعلق التكليف وابقائه او عدم جواز تأخير بيان الحكم المشروط فعليته بالبيان او بوصوله مع ارتفاع الموانع المقتضية لعدم البيان او لعدم البلوغ كالتقية ونحوها منكوره عدم جواز التأخير حينئذ بمعنى قبح التأخير من حيث اداءه الى الاخلال باللطف الواجب والمعتمد هو الاول ويمكن تفسير عدم الجواز فيه بالمعنى الثاني ايضا بل هو الاظهر ويحتمل فيصح تعميم العنوان الى القسمين لكن لا عبد ابتناء عليه احتجاجهم عليه بلزوم التكليف بالمحال ثم الحكم المذكور اعني عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة مما لا ريب فيه في الاحكام الاقتضائية بل موضع وفاق عند العدلية ولعل احتجوا عليه باستلزامه التكليف بالمحال او طلب المحال وانه محال وتأمل بعض الانظار جواز تأخير بيان المندوب والمكروه مطلقا لانهما ليسا بتكليف فلا يلزم التكليف بما لا يطاق بتأخير بيانهما واستدعاء مطلقا الطلب للفهم ثم ولو سلم فهو انما يقتضي فهم الطلب لا المطلوب ولو سلم فالفهم حاصل على سبيل الاجمال واستدعائه الفهم التفصيلي ثم وضعفه ظ لان العلة في المنع لا تنحصر في لزوم التكليف بما لا يطاق على تقدير تسليم خروجهما عن حقيقته وان كانت للمناقشة فيه قضية بل هناك علة اخرى مشتركة بين الكل وهي قبح طلب المحال ومنعه مكابرة وقد يستغنى الفعل لفاعله ضرورة ومجرد فهم الطلب او المطلوب على الاجمال لا يجدي في دفع ذلك وهو واضح وقد يحكى عن بعض متأخري المتأخرين القول بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة مط متمسكا بما ورد في بعض الاخبار من قولهم ع عليكم ان تسألوا ولعنا وليس علينا ان نجيب فان ادعى ذلك في التكليف الفعلي ففساده ضروري وليس فيما تمسك به اشعار به وان ادعاه في التكليف الشأني اي الثابت على تقدير البيان فان اراد جوازه ذلك فيه في الجملة ولو مع المانع فهو مما لا يقبل النزاع كما مر وان اراد جوازه مط ولو مع ارتفاع الموانع من التقية وشبهها فهو واضح الفساد لاخلاله باللطف الواجب والحكمة المقصودة من انزال الكتب وارسال الانبياء ونصب الاوصياء نعم ربما يدل اطلاق الرواية المذكورة على خلاف ذلك لكنها غير محمولة على ظاهرها لما فيها مما مر من دلالة العقل المعتضد بالنقل قال الله تع لتبين للناس وقال تع لتبين لهم وقال تع يبين لكم الى غير ذلك وفي سياقها جملة من الاخبار المصرحة بذلك في مبحث الاجماع بل الوجه تنزيل الرواية المذكورة على تقدير تسليم صحتها على صورة قيام مانع من البيان كالتقية **ولقد اعرض الامام** في بعض الموارد عن جواب السائل الى غيره للتقية كما سئل عن قول المعرب غير المغضوب عليهم ولا الضالين **فاجاب** بانهم اليهود والنصارى فعدل ع عن بيان حكم السؤال الى تفسير الاية لمكان التقية الى غير ذلك ثم ما تمسكنا به على منع التأخير من لزوم التكليف بالمحال وطلب المحال مبني على طريقة القوم والا فهو عندي محل نظر لان مجمل المكلف به اذا كان من الافعال العادية وشبهها جاز وقوعه من المكلف بدون البيان بل قد يقع وهو يقدح في استحالته المدعاة على تقدير عدم البيان نعم قد يكون الفعل بحيث يمتنع عادة ان يهتدي اليه المكلف الا بالبيان والتعليم كالصلوة والحج فيتجه الدعوى فيه لكن لا يثبت به الكلية كما هو المدعى فان قلت الكلام في التكليف الفعلي مع عدم البيان وهذا الاخير اما ان يتعلق بالمكلف على تقدير عزمه عليه وفعله او مط والاول يوجب التكليف بالشيء على تقدير وجوبه وحصوله وهو قبيح بالضرورة والثاني يتضمن التكليف بالمحال اذ صدور الفعل من المكلف على وجه الاختيار مع عدم عزمه وارادته له كما هو احد فرديه ممتنع ولا يرد مثل ذلك على تقدير البيان لتمكن المكلف ح من الفعل لتعينه عنده فيصح ان يكلف به ويأثم

با: المعتبر في عكس المقدم

[illegible]

لانه مخالج

وهو نهج عبد الدين

عليه وان اثر المخالفة وهذا هو المراد بما ذكروه وانما لم يتعرضوا للقسم الاول لان الكلام في تاخير بيان التكليف الذي يقبح وقوعه مع عدم تاخير
بيانه ولبس ذلك منه **قلت** ان ارادوا بالمجمل في الدليل المجمل بغير الاحتياط كما هو الظاهر اتجه عليه ما ذكرناه من انه لا يتحقق في حق الفعل الممتنع به
بالاحتياط والبيان اذ تاخير البيان في ذلك غير معقول ولو ارادوا الاعم اتجه عليه المنع من بطلانه اذ لا قبح في التكليف بالمجمل بالاحتياط من حيث كونه
كذلك مع بقاء الاحتياط ثم انا وان التزمنا في المقام باستحالة اطلاق التكليف به لكنا لا نلتزم به بالنسبة الى العزم بل بالنسبة الى عدم اداء الطريق
الظاهري الثابت على هذا التقدير عقلا اعني الاخذ بالاحتمال المخالف كما في سائر التكاليف الواقعية التي قرر لها طريق ظاهري فان
التكليف بها بالنسبة الى تلك الطرق ليس على الاطلاق بل مشروط بعدم اداء الاخذ بالطريق المعتبر الى الخلاف مع ان استحالة اطلاق التكليف بالنسبة
الى ذلك ليس من جهة كون المكلف به محالا كما هو المفصول لما عرفت من امكان صدوره من المكلف بل من جهة منافاته للحكمة الداعية الى وضع
الطريق فان **قلت** المراد لزوم التكليف بالمجمل من حيث تعذر تحصيل العلم بالواجب او المطلوب بالبراءة من الواجب او المطلوب او من حيث تعذر الامتثال
لتوقفه على ان يكون الداعي الى الفعل هو الموافقة وهذا لا يتيسر مع عدم العلم بالمطلق **قلت** التكليف بالفعل لا يستلزم التكليف بالعلم
بالبراءة والامتثال يتحقق بالاتيان بالكل كما في نحو الصلوة الى جهة القبلة او ما يليها مع اشتباهها بغيرها عند ضيق الوقت عن التكرار اذا قلنا
بنفسها مع عدم مضايقة الجهة والامر بالفعل بمجرده لا يقتضي ان يكون الداعي اليه موافقة الامر على ما سبق بيانه في بحث الامر ولو سلم او بدل
توقفه عليه لثبوت كونه عبادة امكن وقوعه بقصد الموافقة بمجرد الاحتمال كما في الصلوة عند الاشتباه وضيق الوقت على انه لا اشكال في
ذلك فيما اذا دار بين امور راجحة وقلنا بان التشريع عبارة عن ادخال ما علم خروجه من الدين فيه مع ان حرمة التشريع سمعية والكلام في دلالة
العقل بل التحقيق في الاحتجاج ان يسند الى قضاء الضرورة بقبح التكليف والطلب مع عدم البيان او مع تاخيره عن وقت الحاجة اليه لكونه
سفها فان الغرض الاصلي من التكليف بل مطلق الطلب تعيين الفعل على المكلف وهو لا يحصل مع عدم التعيين بالبيان فيكون التكليف حينئذ من باب
التكليف بالمحال لا التكليف بالمجمل وان كان بحسب بعض موارده من هذا الباب ايضا كما اشرنا اليه ثم اقول اطلاق كثير منهم المنع من تاخير البيان عن
وقت الحاجة يعم بيان الحكم وبيان موضوعه فان فسرت الحاجة بمعنى الاحتياج الى البيان استقام كلية الدعوى بمعنى بيان المتعلق وان فسر
بوقت العمل او بوقت يصح فيه ايقاع العمل كما يظهر من كلماتهم وقد صرح به بعضهم انتقض كليتها بالمجمل المردد بين عدة اشياء اذا كانت بحيث
يمكن المكلف من تحصيل العلم بالبراءة منه بفعل الكل كالصلوة مع اشتباه القبلة او الساتر عند التمكن من التكرار او بترك الكل كما في المحرم
والنجس في المشتبه المحصور وبمجمل المركبات حيث يمكن الاحتياط كما في الصلوة على القول بانها اسم للصحيح او كان الظن والشك في حصوله كافيا
كالمثال المتقدم فان جواز التاخير في مثل ذلك ليس موضع تامل مع ان العنوان على الوجه الاول قاصر عن الوفاء بالمقصود لعدم تناوله لتاخير
بيان المجمل مع عدم وقوع العمل مع انه الغالب فيه **والثاني** يقتضي قبح تاخير البيان وان استند الى المكلف كما لو التزم المكلف ببيانه على تقدير
اقدامه على الفعل ولم يقدم عليه اما بالمخالفة كما في التكليف العيني التعييني او بدونها كما في الكفائي او التخييري اذا اتى غيره به او اتى بالبدل
وانما اعتبرنا في هذه الصورة التزام المكلف بالبيان على تقدير اقدام المكلف وحاجته الفعلية اليه لقبح التكليف حينئذ بدونه فان تمكين المكلف من
تحصيل البيان حيث يحتاج اليه معتبر في صحة التكليف ومن هنا يتجه ان يقال الممتنع في الحقيقة على هذا التفسير انما هو تاخير تمكين المكلف من تحصيل
البيان عن وقت الحاجة حيث يحتاج الى البيان لا تاخير نفس البيان وما سبق الى بعض الاوهام من ان تاخير البيان في الواجب الموسع الى ان يتضيق
الوقت جائز لانه لا يوجب التكليف بالمحال فساقط مما بيناه واما اذا فسرنا وقت الحاجة بوقت الاحتياج الى البيان ولزومه لم يتجه عليه شيء من ذلك
اذ لا حاجة الى البيان عند التمكن من ايقاع المطلوب بالاتيان بالمحتملات واكتفي في طريقه بالظن او الاحتمال مثلا او حصل المسقط او اعرض
المكلف عن البيان او عزم على ترك الفعل فاتضح مما حققنا استحالة تاخير بيان الفعلي من الاحكام الاربعة الاقتضائية عن وقت الحاجة مطلقا لقبح الطلب
الفعلي بدون البيان وكذا بيان موضوعه على بعض التقادير واستحالة تاخير بيان الواقعي منها مع انتفاء المانع من البيان والاخلال بقاعدة
اللطف واما الاباحة الفعلية فان كان ثبوتها في الظاهر لا يتوقف على بيان ولو لقضاء الاصل بها فلا تاخير والا فلا يعقل ثبوتها لمخالفته
لحكم العقل واما الواقعية منها ففي تاخير بيانها اخلال بقاعدة اللطف فلا يجوز مع عدم المانع **واما الاحكام** الوضعية فان كان
التاخير فيها مستلزما للتاخير في بيان الحكم التكليفي رجع اليه والا فلا يعقل لها وقت حاجة يمتنع التاخير عنها بل لا يعقل قبح في وضعها
الا ان يكون المقصود به اثبات حكم في حق الغير او ترتب ثمرة دنيوية او اخروية عليه كترتب الخلود في النار على الكفر ونحو ذلك واما تاخير البيان
عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ففيه **اقوال ثالثها** وهو خيرة العلامة تبعا لبعض العامة الجواز فيما ليس له ظاهر كالمجمل والمنع فيما له ظاهر كالعام
والمطلق والمنسوخ ما لم يقترن بالبيان الاجمالي فيرجع الى القسم الاول والى هذا ذهب السيد المرتضى ايضا على ما يظهر منه في اثناء الاحتجاج
وان اقتصر في الدعوى على ذكر المعاني في عرف الشرع الا انه اجاز تاخير بيان المنسوخ اجمالا وتفصيلا مدعيا عليه الاجماع وعلى ذلك من شرائط
النسخ والحق ما ذهب اليه المجوزون مطلقا لنا بعد الاصل وجوه **الاول** انه لو لم يجز ذلك لكان لمانع يقتضي قبحه ولا مانع بحكم الفرض من ذلك
الا ما يتخيله الخصم وسنبين انه لا يصلح للمنع فاذا لم يكن هناك ما يقتضي المنع ثبت الجواز لامتناع الواسطة واما ما ادلوا به في الاحتجاج

والبيان المذكور لا يقتضي كونه محالا بغير الاحتياط م

من انه

فى اثبات الجواز للاخ

مرانه لا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها فكانه ليس على ما ينبغي لان الكلام فى اثبات جواز الرجحان وان سلّمه الشافعي
ان من خاطب بمجمل او اورد كلاما له ظاهر ثم بين المقصود بالمجمل او صرح بارادة خلاف الظاهر من الكلام عند حضور وقت الحاجة لم يجعل بذلك
ذم ولم ينكر عليه احد من العقلاء كما يشهد به المراجعة الى مخاطبات اهل العرف ومحاوراتهم وذلك اية الجواز الثالث انه لو لم يجز لما جاز
تاخير بيان الناسخ مط عن المنسوخ والتالى بط فكذا المقدم بيان الملازمة ان لفظ المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا فى الاستمرار لتحقيق المعنى
النسخ فيجوز تاخير بيانه يوجب جواز تاخير البيان فى كل ماله ظ اذ التفصيل بين النسخ وغيره غير معقول بعد اشتراك المستند كما ستنبه عليه و
جواز ذلك فيما له ظ يوجب الجواز فى غيره ايض لما تر ولعدم القول بالفصل واما بطلان التالى فبالاجماع على ما حكاه السيد وانما اقتصرنا على ايراد
النقض بالنسخ لخصمنا والا فسنعرف انه لا يختص به حجة المانعين مط على حد جواز تاخير البيان فى غير المجمل ما سبق فى ادلة المفصلين وعلى
عدم جوازه فى المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربى باللغة الزنجية من غير ان يبين له فى الحال والتالى بط بالضرورة بيان الملازمة انه لا فارق
بينهما فى ذلك لاشتراكهما فى ان السامع لا يعرف المراد منهما والجواب منع الملازمة لظهور الفرق فان العربى لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب
باللفظ المجمل ولو فرض حصول الفهم من الزنجية كالمجمل منعنا بطلانه كما لو فرض حصول الفهم من الزنجية كالمجمل منعنا بطلانه كما لو فرض
عدم حصول الفهم من المجمل مط كالزنجية فانا نمنع جوازه ايض ونظهر من قولهم فى الحجة من غير ان يبين لهم فى الحال جواز مخاطبة العربى بالزنجية
مع البيان فى الحال وهو على اطلاقه تم احتج السيد على جواز تاخير بيان المجمل بما مر وعلى عدم جوازه فى غيره بوجوه الاول ان استعمال
اللفظ فى غير ما وضع له من غير قرينة حال الخطاب قبيح لشهادة العرف حيث يعدون قول القائل افعل كذا قاصدا به التهديد
او اقتلن زيدا مريدا به الضرب الشديد او رايت حمارا مريدا به البليد من غير قرينة تدل على المراد قبيحا ومنكرا فان الفارق بين الحقيقة
والمجاز عندهم انما هو القرينة ولا يجرى هذا فى تاخير بيان المجمل لانه مستعمل فيما وضع له والاولى ان يضيفا الى ذلك او مستعمل فى غير ما وضع له
مع القرينة لئلا يتم التعليل فى موارده الثانى ان المتكلم ان اراد بالكلام خلاف ظاهره فقد دل على خلاف مراده والا فقد دل على الشيء
بما الادلالة فيه لا يقال انما يستقر الدلالة عند وقت الحاجة لانا نقول لا مدخل لوقت الحاجة فى دلالة اللفظ لان اللفظ اذا دل على
شيء فى وقت الحاجة فانما دل لامر يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة ايض على ان وقت الحاجة انما يكون فيما تضمن تكليفا دون غيره
كالاخبار فيلزم ان يجوز تاخير البيان فيه الى غير وقت الخطاب من مستقبل الاوقات اذ ليس هنا وقت يصلح للتعيين كما فى التكليف وذلك
يؤدى الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث لو جاز ذلك لما استفاد احد من خطاب شيئا لتجويزه لحوق البيان وذلك يوجب الاخلال
بفائدة الوضع حيث ان الغرض منه حصول الافادة والاستفادة لا يقال يجب ان يعتقد الظاهر الى ان يتبين خلافه لانا نقول ليس هذا باولى
من القول بانه يجب ان يعتقد خلافه الى ان يتبين عدم ما يوجبه غاية الامر ان يتوقف لحد الامرين فيلزم ما قلناه من انتفاء الفائدة
وايض يلزم فيما اذا كان ظاهر لفظ العموم ان يتوقف بينه وبين الخصوص وذلك نقض صحيح الوقف فيه فلا يصح ممن يذهب الى انه ظاهر
فى الاستغراق هذا جملة ما احتج به السيد على دعويه نقلناه ملخصا مع تصرفات لا يقع بمراعاتها مستفادة من مساق كلامه وقد يستدل
عليه ايض بان تاخير البيان فيماله ظ يستلزم الاغراء بالجهل حيث يعتقد السامع بسماعه كون المراد ما افاده ظاهر اللفظ تعويلا على
اصالة الحقيقة والواقع خلافه والجواب اما اجمالا فبالنقض بالنسخ فان السيد قد نقل الاتفاق على جواز تاخير ذكر الناسخ مط كما
يقتضيه كلامه وباسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه فانهم لم ينقلوا فى جواز ذلك خلافا عن احد
واما ما اعترض به بعض المعاصرين من ان المخاطب ان تعقل التخصيص حال الخطاب ولم يتعقل العموم او لم يتعقل عموم العام المورد للتخصيص
فلا اغراء فلا قبح وان تعقل العموم ولم يتعقل التخصيص يعنى مط فلا ريب فى قبحه وان تعقله ولم يتعقل التخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب
تاخير البيان عن وقت الخطاب ويلزم فيه بالاغراء ويمنع القبح فمدفوع بان ظ كلامهم نقل الاتفاق على جواز تاخير البيان فيه مط فالتزام القبح
والمنع من قبل الخصم فى الصورة الثانية مما لا يصغى اليه لانه خروج عن ظ مذهبه وايض منعه القبح فى الصورة الاخيرة راجع الى تسليم الجواب
فلا يستقيم اعتراضا وباسماع العام المخصص بالدليل السمعى من غير اسماع المخصص اذا وجد المخصص فى الاصول فان السيد وجماعة اجازوا ذلك
مع ان ما ذكره من وجوه المنع جارية فى المقامات الثلثة اذ قضيتها عدم جواز ايراد كلام له ظ مع ارادة خلافه من غير نصب قرينة حال الخطاب
عليه وهى مشتركة بينها نعم يمكن التفصى عن الاول بدعوى ان الناسخ ليس مبينا لما اريد بالمنسوخ وانما هو رافع له وتحقيقه ان التكليف عبارة
عن ارادة جعلية يوقعها المكلف ومرجعها الى الزام المكلف باحد طرفى الفعل وتعيينه عليه او جعل رجحانه والتخيير وهذا مما يجوز ان يقع
بحسب جميع الازمنة من غير ان يؤخذ فيه الاختصاص بزمان دون زمان ثم يرفع بالنسبة الى الكل كما فى النسخ قبل حضور وقت العمل او البعض كما
فى النسخ بعده نعم لو ثبت هى الارادة الحقيقية امتنع ذلك فى حقه تع للزوم البداء لكنه مم فان قيل ليس للسامع فى المقامين الاخيرين ان يحمل
اللفظ على العموم قبل الفحص بل يتعين عليه التوقف واما بعد الفحص فيطلع على المخصص فيبنى على مقتضاه قلنا بمثله فى محل البحث فان
المخاطب بلفظ العام ليس له ان يحمله على العموم قبل حضور وقت الحاجة وعنده يطلع على المخصص لعدم جواز تاخيره عنه فيبنى على حسبه بالجملة

ان التكليف

ان التكليف

كا بتعين

كما يتعين على المكلف هنا ان يعتقد اجمالا انه ممتثل عما يبين له ويتوقف عن اعتقاد التفصيل الى ان يبحث عن المخصص وبعد البحث يعتقد التفصيل
كذا هنا يتعين عليه ان يعتقد اجمالا انه ممتثل لظاهره او خلافه ان تبين له ويتوقف عن اعتقاد التفصيل الى حضور زمان الحاجة وعنده يعتقد
التفصيل ويبني على حسبه **وأما التفرقة** بوجود القرينة وتمكن المكلف من الرجوع اليها هنا وانتفائها في محل البحث فغير مجدية لان العلم بالقرينة
بعد زمان الابعد زمان يتوقف عليه الرجوع قصيرا كان او طويلا وعلى تقديره يلزم ما ذكرناه من جواز ايراد كلام له ظاهر مع ارادة خلافه من غير
قرينة وليس زمان الرجوع كزمان مهلة النظر فان ذلك مما لا بد منه عقلا بخلاف زمان الرجوع فان المخاطب قادر على ان يقرن البيان بالخطاب فيستغني
عنه ويمكن النقض ايضا بتاخير البيان الى حيث لا يخرج الكلام عن وحدته العرفية كما في الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة المتعلق بالجميع لو سلمنا
القرينة فانه لا خلاف في جواز ذلك مع ان الوجوه المذكورة جارية فيه على حد نظائره وما اعتذر عنه بعض المعاصرين من ان تشاغل
المتكلم بالكلام مانع فيجوز ان يسوغ معه ما لا يسوغ مع السكوت فليس بشيء لان التاخير ان كان قبيحا لا يسوغ ارتكابه بمثل هذا المانع الذي
لا يصلح للمنع لا عقلا ولا عرفا والا لجاز ارتكاب سائر القبائح بسبب الاشتغال بالكلام اذ لا فرق بين القبح الناشي من الكلام وغيره واما نقضه المنقود
في الوجه الاول فبانا لا نعرف من العرف شهادة على قبح تاخير البيان في محل النزاع والامثلة التي ذكرها في بيانه منها ما يحتمل ان يكون من محل
النزاع ولا قبح فيه على تقديره وهو قوله افعل كذا هذا اليوم واقتل زيدا مريدا به الضرب الشديد فانه ان كان وقت الحاجة متاخرا عن زمان
الخطاب فلا نسلم القبح فيهما والا فالقبح مسلم لكنه خارج عن محل البحث ومنها ما هو خارج عن المبحوث عنه وهو قوله رايت حمارا مريدا به
البليد لانه خبر وليس له من حيث كونه خبرا وقت حاجة يجوز التاخير اليه بل يجب فيه مقارنة القرينة فيه لحال الخطاب لان تجريده عنها
يصيره كذبا لانا لا نريد به الا عدم مطابقة مدلول الكلام للواقع او للاعتقاد او لهما معا على اختلاف الآراء ولا ريب في قبحه واما قوله
الفارق بين الحقيقة والمجاز هو القرينة فان اراد مقارنتها للخطاب فهو على اطلاقه مم والا فمسلم ولا جدوى فيه **وأما عن الثاني**
فبان المكلف انما دل على مراده بالكلام مع القرينة اللاحقة له لا به وحده ولا ريب في ان المجموع دال عليه وما ادعاه من انه لا مدخل لوقت المتكلم
الحاجة في دلالة اللفظ فان اراد به دلالة اللفظ على المعنى في الجملة فمسلم ولا جدوى فيه وان اراد دلالته عليه من حيث كونه هو المراد منه
بعد ما مر القول في نظايره واما منعه من جواز التاخير في الاخبار ففي محله كما عرفت وليس فيه قدح لما ذهبنا اليه **وأما عن الثالث**
فبان غاية ما يقتضيه ان يكون الخطاب بالنسبة الى ما قبل وقت الحاجة بمنزلة الخطاب بالمجمل وقد بينا جوازه **وأجاز** المفصلون والفرق
بين القول بالفاظ العموم في الاستغراق والقول بالوقف انما يظهر عند وقت الحاجة حيث يبني من قال بالاول على العموم عند عدم ظهور المخصص بخلاف
من قال بالثاني **وأما عن الوجه الاخير** فبانا لا نسلم ان ايقاع الغير في اعتقاد يخالف الواقع قبيح مطلقا اذ لا دليل عليه من عقل ولا
نقل بل وقوعه في المقام في جانب النقل كما يظهر بالتتبع يقضي بجوازه وقياسه على الكذب ثم اذ لا نسلم ان الكذب انما قبح لكونه اغراء
بل لكونه اغراء مخصوصا او من حيث الخصوصية ولهذا يقبح وان لم يؤثر في الاعتقاد ومن هنا لا يقبح خروج الفقير في ذي الغني والقبيح
في ذي الجميل ونحو ذلك وان اشتمل على اغراء الجاهل بحاله مع قبح اخباره بذلك هذا هو التحقيق الذي لا مزيد عليه في
الجواب ويمكن ان يجاب ايضا بان الاغراء انما يلزم حيث لا يحتمل التجوز وقد بينا ان الاحتمال قائم فيما قبل الحاجة واصالة الحقيقة
بمجردها لا توجب القطع بارادتها وانما توجب الظن بها ولا تم ان حمل المخاطب عليه اغراء له بالجهل اذ الظن عند العقل كالشك
لا اعتداد له به الا حيث ينهض دليل على اعتباره ومن قال بان من قال الاصل في الاستعمال الحقيقة اراد ان اللفظ
مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا فكانه اراد بالحمل ما يوجب القطع بالمراد ولو في الظاهر كما ذكرنا وح
لا يتجه عليه **ما اورده** بعض المعاصرين من ان تفسير الاصل بهذا المعنى مما لم يقل به احد وانه لا ريب في ان الظ من اللفظ المجرد عن
القرينة بعد الفراغ من الكلام هو الحقيقة وذلك لان كلام المجيب مبني على ما اولناه به في الدلالة القطعية دون الظنية نعم يتجه ذلك على ظاهر القول

في النسخ

في النسخ **فصل النسخ يأتي لغة للازالة يقال نسخت الشمس الظل اذا ازالته وللنقل ومنه التناسخ** في وما يتعلق به
الابدان والتناسخ في المواريث قيل ومنه ايضا نسخت الكتاب اذا نقلت ما فيه وفيه ضرب من التوسع اذ لا نقل هناك حقيقة وهل
هو مشترك بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر **اقوال** والبحث فيه موكول الى علم اللغة **وأما في عرف** الشرع او المتشرعة
فقد ذكروا له حدودا عديدة لا يسلم جلها او كلها عن وصمة الخلل فعن الفخر الرازي هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول
وقال الغزالي هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه وقالت المعتزلة
هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل عنه على وجه لولاه لكان ثابتا **وقال الفقهاء** هو النص الدال على انتهاء
الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده **وأورد على الجميع أولا** بان كلا من اللفظ والنص والخطاب دليل النسخ فلا يصح تحديده به ويمكن
دفعه بان النسخ كما يطلق على الرفع كذلك يطلق على ما يدل عليه وتعريفه باللفظ وما في حكمه مبني على اخذه بالمعنى الثاني ولا خفاء في ان في
تحديده بكل من المعنيين يستلزم تحديده بالمعنى الاخر ولهذا يستغني بذكر احدهما عن الاخر وثانيا بدخول اخبار الراوي بالنسخ في حد

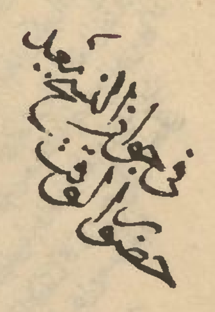
عليه

عليه تلك الحدود مع انه خارج عن المحدود وما يتوهم من ان المراد الرافع بالذات وقول الراوي انما يكشف عنه فمتعسف واضح **وثالثاً**
بخروج النسخ بفعله فان النسخ لا يختص بالقول **وربما** امكن دفعه عن الحد **الثاني** بحمل الخطاب فيه على الخطاب النفسي كما هو رأي الاشاعرة فيتساوى
فيه القول والفعل **اقول** ويرد عليها **ورابعاً** بدخول مثل اخبار الوكيل بالطلاق فان عدمه شرط لدوام الزوجية وبقائها ومثله الكلام
في ساير الاخبارات والشهادات التي تضاهي المقام **وخامساً** بدخول الاحكام الواقعة لاصل الاباحة فان شرط بقاء الحكم الثابت به عدم
دليل على خلافه مع انه لا يسمى نسخاً كما ستقف عليه **وربما** امكن دفعه عن الحد الاخير بان المراد بالحكم الشرعي فيه ما يقابل الحكم العقلي وسيأتي
الكلام فيه انتهى **وسادساً** بمثل قوله لا تفعل بعد قوله افعل كذا الى ان **اقول لك لا تفعل** وسأقول لك لا تفعل مع انه من باب التقييد بالغاية عند
جماعة **وسابعاً** بان لفظ الظهور في الحد الاول مستدرك فان مدلول النسخ الانتفاء لا ظهور الانتفاء وان كان اثره لا يظهر في الظاهر الا بعد ظهوره
قالوا والقيدان الاخيران من الحد الثاني مستدركان ايضاً **اما الاول** فلان الرفع لا يكون الا اذا كان الحكم بحيث لولا الخطاب لكان ثابتاً
واما الثاني فلانه لولاه لم يتقرر الحكم الاول وكان دفعاً لا رفعاً كالتخصيص كل القيد الاخير من الحد الثالث لما مر مع انه كالحد الاول
ينتقض بمثل ما لو قال يجب عليك الحج في تمام العمر مرة واحدة فان قيد المرة يدل على ارتفاع مثل الحكم السابق بعدها وهو وجوب الحج بجميع
القيود المعتبرة **قلت** يرد عليه النقض بكل تخصيص متأخر ولا يختص بالفرض المذكور وعرفه الحاجبي بانه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي
متأخر فاحترز بقيد الشرعي عن رفع المباح الثابت بحكم الاصل فان رفعه ليس بالنسخ والا لكان ثبوت كل حكم تماماً عدا الاباحة نسخاً وليس كذلك
وكذا الحال في رفع ساير الاحكام العقلية الظاهرية كوجوب تحصيل العلم بالبراءة عن المكلف به وترك المباح المشتبه بالحرام وكالتخيير بين
المقدمات البدلية الى غير ذلك من احكامها الظاهرية واما الواقعية منها فهي غير قابلة للنسخ وتخصيص بعضهم كالعضدي ذلك برفع الاباحة
الاصلية منزل على التمثيل بالغالب وبقوله بدليل شرعي عن رفعه بالموت والنوم والغفلة والجنون فان الحكم هنا انما يرتفع بطريان تلك
الاحوال بحكم العقل واما قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة فمبين لكونها رافعة ومؤكد لما دل عليه العقل عند ورود الخطاب السابق ويشكل هذا
على قولهم بنفي التحسين والتقبيح العقليين وبقيد المتأخر عما لو لم يتأخر الرافع كقوله صم الى اخر الشهر وجعله العضدي توضيحاً لان دلالة
الكلام بالتمام فلم يثبت باول الكلام حتى يرفع **اقول** ويرد على طرده اولاً بما مر في الايراد الرابع والسادس **وثانياً** بالمخصص والمقيد
المتأخرين فانهما دليلان شرعيان يرفعان الحكم الشرعي عن بعض موارده **وثالثاً** بدليل المعارض الاقوى اذا وجده المجتهد بعد العمل
بمقتضى الاضعف **ورابعاً** بما دل على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب اللفظي عن موضوع معين عند طريان وصف عليه اذا ورد متأخراً
عنه كارتفاع نجاسة العصير بعد ذهاب ثلثيه بما دل على ارتفاعها بعده وكارتفاع نجاسة النجس بعد الاستحالة او المتنجس بعد الغسل
المعهود بما دل عليه من النص اذا كان وروده متأخراً الى غير ذلك مما لا حصر له لا يقال انما يرتفع الحكم هنا بالسبب الطاري لا بالخطاب اللاحق
فانه انما يكشف عنه **لانا نقول** سببية الطاري انما هو بجعل الشارع ووضعه وهو حكم شرعي فالارتفاع في الحقيقة انما يكون به **وخامساً**
بان نفس الحكم الشرعي بما ورد خطاب من الشارع به مما لا يساعد عليه اللفظ فان المتبادر منه ما من شانه ان يكون ماخوذاً منه سواء
استقل باثباته العقل اولا كما مر في صدر الكتاب في تعريف الفقه ومع التنزل فيمنع عدم ورود خطاب لفظي بالاباحة الاصلية كيف لا وهو مفاد
قوله لا يكلف الله نفساً الا ما آتيها وقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الى قوله وما لا يعلمون وما ورد من انه لا تكليف الا بعد البيان الى غير ذلك **ويمكن**
التفصي عما اوردناه في الايراد الرابع وما ذكرناه في الوجه الثاني والثالث بان المراد بالحكم الشرعي هو الحكم الواقعي فقط والحكم الثابت في تلك
الموارد انما هو حكم ظاهري **اما في الاول** فلان الاخبار انما يكون رافعاً بالقياس الى الظاهر واما بالقياس الى الواقع فانما هو مبين للوجود
الواقع **واما في الثاني** فظاهر **واما في الثالث** فلان الحكم الاول ان كان ظاهرياً فلا اشكال وان كان واقعياً فهو لا يرتفع بالدليل
الثاني وانما يعذر المجتهد به **ومن هذا الجواب** يندفع الاشكالات التي اوردناها على الحدود السابقة ايضاً لكن يشكل على تقدير تفسير النسخ
بالارتفاع **وعما اوردناه** في الايراد السادس بان قيد الحيثية في الدليل الشرعي معتبر وظاهر ان قوله لا تفعل انما يرفع من حيث كونه قول لا تفعل لا من
حيث كونه دليلاً شرعياً وان كان في نفسه دليلاً شرعياً لكن يبقى الاشكال بما اذا جعل الغاية نفس الدليل الشرعي كما اذا قال صم الى ان
تقف على دليل شرعي يقتضي عدم وجوبه وستقف عليه ويمكن دفعه بالتزام كون مثله نسخاً اذا كان الرفع في الواقع بذلك الدليل كما سيأتي
الاشارة اليه انشاء الله **وعن الرابع** بان الظاهر من سببية الدليل استقلاله به عند ثبوته وظاهر ان الرفع هنا لا يستند اليه على الاستقلال بل
بضميمة طريان المورد **وعن الخامس** بان الحكم الشرعي كما يطلق على المعنى المتناول للحكم العقلي كذلك قد يطلق على ما يقابله وهو المراد به هنا ولو
بقرينة بيانهم ورود الخطاب اللفظي بمقتضاه لا يخرجه عن كونه عقلياً لسبق حكم العقل به فيكون ذلك تأكيداً له كالخطاب الدال على انتفاء
التكليف بالعجز مع استقلال العقل به ومثله الكلام في وجوب المقدمة وقد ظهر مما حققنا ان حد الحاجبي اظهر الحدود التي اوردوها في المقام وقد اختاره
العلامة وزاد عليه قوله على وجه لولاه لكان ثابتاً واحترز به عما لو نهى عما امر به على الاطلاق بعد الاتيان به مرة فان مقتضاه رفع الحكم السابق ولا
يعد نسخاً وضعفه ظاهر لان الامر ان كان للدوام كان النهي رافعاً له فيكون نسخاً قطعاً كما لو صرح بالدوام فلا وجه لاخراجه مع ان القيد المذكور

لا يساعد على خروجه وان لم يكن للدوام كان الحكم مرتفعا بنفس الامتثال فلا يكون الرفع بالنهي حتى يحتج دخوله في الحد وجعله الفاضل المعاصر
احترازا عن الحكم المحدد الى وقت او الوارد بصيغة الامر مقيدا على عدد فانه للتكرار فينبغي اثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب مثل
الحكم بحل الاشياء وحرمتها ونحو ذلك هذا لفظه **وفيه نظر** لان التحديد بالوقت ان كان مقارنا للخطاب فهو خارج بقيد المتاخر وان
تاخر لم يخرج بقيد المذكور **واما ما ذكره** من ان الحكم الثابت بالامر المطلق قابل للاستصحاب فان اراد انه مما يصح اثباته بدليل الاستصحاب
فضعفه ظ وقد مر التنبيه عليه في مبحث الامر وان اراد انه مما يجوز بقاؤه في الواقع ففيه ان النسخ ليس عبارة عما يرفع احتمال الحكم بل ما يرفع
الحكم المتحقق **وما توهمه** من ان الرفع في الحد ليس مستعملا في حقيقته والا لزم البداء الممتنع في حقه تعالى فليس بشيء لان البداء انما يلزم
اذا جعلنا النسخ عبارة عن رفع الحكم عن زمان ثبت بقاؤه فيه واقعا وليس كذلك بل هو عبارة عن رفعه عن مورده في زمان ثبت بقاؤه فيه
قبله لا فيه وبالجملة فكما ان ثبوت الحكم واقعي مستند الى الارادة المقتضية له كذلك رفعه ايضا واقعي مستند الى رفع تلك الارادة فان رفع السبب
رفع المسبب كما ان ايجاده ايجاده ومعنى الرفع اعدام الشيء بعد ثبوته وكما ان وجود الممكن مستند اليه تعالى كذا عدمه مستند اليه تعالى مع انه لو جعل
عبارة عن رفع الحكم بالنسبة الى زمان ثبت بقاؤه فيه فهو انما يوجب البداء اذا قلنا بان التكليف عبارة عن الارادة الحقيقية او عدمها
ولو قلنا بانه عبارة عن امر جعلي وانه لا يستلزم الارادة لم يلزم عليه بداء ثم النسخ كما يطلق على رفع الحكم كذلك قد يطلق على رفع بعض الفاظ — للحقيقيه م
الكتاب بانه بمعنى اخراجها عن كونها كتابا مقروءا ويمكن ارجاعه الى رفع الحكم لان كونها كتابا ومقروءا حكم وضعي ومرجع النسخ الى رفعه
فيجوز ان يكون النسخ حقيقة فيه بالاشتراك المعنوي او اللفظي او مجازا لوجود العلاقة واما الانساء فهو نسخ اللفظ على وجه لا يبقى معه
الذكر وفرق الزمخشري بينه وبين النسخ بان النسخ اذهاب الى بدل والانساء اذهاب لا الى بدل وهو لا يلائم قوله تعالى ما ننسخ من اية او
ننسها نات بخير منها او مثلها لان ظاهر الاتيان بالبدل على التقديرين **فصل اختلفوا في ان النسخ هل هو رفع للحكم**
الشرعي او بيان لانتهاء امده ونحو ما كان في الحدود السابقة ما يشير الى ذلك ولنحرر اولا محل البحث فنقول لا كلام في ان وقوع النسخ يستلزم
وقوع امرين احدهما ارتفاع الحكم السابق والثاني طريان ضده من احد الاحكام الاخر بالنسبة الى من يتحقق في حقه شرائط التكليف لكن يتوقف
الثاني على القول بعدم جواز خلو الفعل من الاحكام او القول بان الخلو من الجميع ايضا ضد وانما يتصور النزاع في مقامين **الاول** ان
ارتفاع الحكم السابق هل يستند الى طريان الضد او يستند الى نفسه ويكون طريان الضد من المقارنات او من لوازم الموضوع وهذا النزاع — ينبغي انه يزول عند
على ما نبه عليه الفخر الرازي ناظر الى النزاع المعروف بين اهل المعقول من ان الاعراض هل تبقى بعد وجودها فيكون زوالها بطريان — عدم العلة لبقائه
الضد او لا تبقى فيكون زوالها بنفسها **الثاني** ان الحكم السابق هل يتناول لما بعد زمن النسخ ايضا بحسب الواقع فلا بد في رفعه الا برافع او
يختص بما قبله وان كان بعمومه متناولا لما بعده بحسب الظاهر فيرتفع الحكم بنفسه فيكون الناسخ مثبتا للغاية وكاشفا عنها وعلى الوجهين
فالنزاع غير لفظي **وتوهم** بعضهم ان نزاعهم في المقام لفظي ووجهه بان القول بان النسخ عبارة عن انتهاء امد الحكم يحتمل وجوها ثلثة — دون رفعه
اثنان منها فاسد وواحد لفظي لانهم ان ارادوا ان كلا من الحكم والتعلق قديم فلا يتصور رفع شيء منهما فهذا فاسد لان انتهاء الحكم على ما التزموا
به يستلزم رفعه وان ارادوا ان المتعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه فاذا نسخ علم انه لم يكن متعلقا به وهذا ايضا فاسد لانه يستلزم
القول بامتناع النسخ قبل العمل وهم لا يقولون به وان ارادوا ان النسخ بيان لامد الحكم بحسب الواقع ورافع للظن ببقائه بحسب الظاهر فهذا
مراد القائلين بالرفع فالنزاع لفظي وفيه نظر لانا نمنع حصر القسمة لجواز ان يراد بالانتهاء عدم الحاجة الى طريان الضد كما ان المراد بالرفع
ثبوت الحاجة اليه او نختار القسم الاول ونمنع كون الانتهاء مستلزما للرفع ووجهه واضح او نختار القسم الثاني ونقول انما ارادوا
ان المتعلق بحسب الواقع بفعل مستقبل لا يمكن رفعه على وجه لا يلزم البداء واما المتعلق به بحسب الظاهر فيجوز الرفع ومنه النسخ قبل العمل لكنه ليس
من باب الرفع حقيقة بل من باب الارتفاع مع ان ورود الاشكال عليهم لا يقتضي ان يكون نزاعهم لفظيا واما ما ذكره اخيرا من ان مراد القائلين
بالرفع انه بيان لامد الحكم بحسب الواقع ورافع للظن ببقائه بحسب الظاهر فنادر بل بعيد بل التحقيق انهم ارادوا انه رافع بحسب الواقع كما يفصح عنه
ادلتهم **اذا عرفت هذا** فالحق ان تحقيق المسئلة مبني على تحقيق التكليف **فان قلنا** بان مرجع التكليف الى الارادة الحقيقية تعين ان يكون
النسخ كاشفا عن انتفاء الحكم بالنسبة الى زمن النسخ ومفيدا لانقضاء امده وامتنع ان يجعل رفعا حقيقيا للحكم الثابت في زمن النسخ والا
لاستلزم البداء وهو ممتنع في حقه تعالى نعم يصح ان يوجه بان النسخ رفع حقيقي للحكم الثابت قبل زمن النسخ من حيث ان وجود الحكم وعدمه
كليهما مستندان الى المكلف فكما يصح ان يقال انه يثبت الحكم ويوجده بارادته المستندة الى اختياره كذلك يصح ان يقال انه يرفعه وينفيه بعدم
ارادته المستند الى اختياره اذ ليس موجبا في شيء منهما الا ان القائل بالرفع لم يرد به مثل ذلك فان الرفع بهذا المعنى متحقق في كل ذي
غاية ولا اختصاص له بالنسخ وان جعلناه عبارة عن مجرد امر اعتباري يحدثه المكلف في المكلف كالالزام به او جعل الفعل في حقه بحيث
يستحق عليه الثواب او العقاب وجعلناه اعم منه ومن الاول فالحق انه يصح ان يكون النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت في زمن الرفع
لولا الرفع وسيأتي لهذا مزيد بيان احتج الاولون بانه قد ثبت تعلق الخطاب بالفعل فلا ينعدم لذاته والا لامتنع وجوده لامتناع تخلف

الذات

الذاتي عنها بل بغيره وليس الا طريا الناسخ وفيه نظر لانه ان اريد بثبوت تعلق الخطاب بالفعل ثبوته ظاهرا فهذا خارج عن محل النزاع
وان اريد ثبوته واقعا فهو اول الكلام ولو سلم فيجوز ان لا يكون انعدامه لطريان الضد بل لانعدام سببه بناء على ان الممكن الباقي
يحتاج في بقائه ايضا كما هو التحقيق احتج الاخرون بوجوه الاول انه لو لم يرتفع الحكم الاول بنفسه لم يرتفع بغيره والا لكان مرتفعا
بطريان الضد وهو باطل لان انتفاء الضد بالطاري اولى من الباقي فان قيل يجوز ان يكون الطاري اقوى اما لانه حال حدوثه مع السبب فيقوى بتعلقه
به بخلاف الباقي فانه منقطع عن السبب او لانه يشتمل على افراد متعددة والباقي فرد واحد اجيب عن الاول بان الباقي ايضا متعلق بالسبب لما
تحقق في محله من ان الممكن الباقي يحتاج في بقائه ايضا الى العلة لان علة الحاجة هي الامكان دون الحدوث وعن الثاني بانه يقتضي توارد
الامثال وهو محال ولو نزل السؤال على انه يجوز ان يشتمل الطاري على افراد متعددة ومتميزة ولا يشتمل عليه الباقي فيرجع محصله الى جواز ان يكون
الطاري بالنسبة الى مرتبته اشد من الباقي بالنسبة الى مرتبته لم يندفع بالجواب المذكور نعم يدفعه ان ذلك يوجب عدم جواز نسخ الاحكام الاربعة
الاقتضائية الى الاباحة ولا الاقوى منها كالوجوب الى الاضعف كالاستحباب ولا قائل به وربما انتصر بعضهم للحجة المذكورة بان الطاري اما
ان يقتضي عدم الباقي حال وجوده او حال عدمه وكلاهما محال اما الاول فللزوم اجتماع الضدين واما الثاني فلان عدمه لا يؤثر ولا
لا يمنع وجود الحكم اولا ايضا لسبق العدم وضعفه ظاهر لانا نختار انه يقتضي عدم الباقي حال وجوده ولا يلزم اجتماع الضدين اذ حال وجوده
حال عدم الاخر ضرورة ان العلة والمعلول متقاربان في الزمان وان تفاوتا في الرتبة الثاني ان حكم الله تعالى خطابه وخطابه كلامه وهو
قديم فيمتنع عدمه واجيب بان خطابه حادث وليس نفس الحكم بل دليل عليه وقد يجاب بان خطابه تعالى قديم وتعلقه حادث فيصح رفعه ورده
ان الخطاب النفسي يمتنع تعلقه الا بمتعلق محدث لوحدتهما فيستلزم حدوثه واخرا الثالث انه تعالى اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فعلى الاول يستحيل
النسخ ويخرج عن محل البحث وعلى الثاني ينتهي الحكم بذاته لا بطريان الضد هو المطلوب والجواب انه يجوز ان يكون قد علم الانقطاع بالناسخ فلا يلزم الانقطاع
بنفسه **فصل الاربعة في مكان النسخ ووقوعه مطلقا وفي خصوص القرآن وفي مخالفة اليهود في الاول والاصفهاني**
في الاخير ضعيفة وشبههم واهية لا يليق بالذكر والضرورة تنادي بخلافه فلنبحث عن شروطه وهي امور الاول ان يكون الناسخ والمنسوخ
ثابتين بالخطاب الشرعي فقط ولو كانا او كان احدهما ثابتا بخطاب العقل لم يكن نسخا وان عاضده خطاب شرعي والا لكان جميع الاحكام
التكليفية نسخا من حيث رفعها الحكم الاباحة الاصلية ولكان طريان جميع الموانع العقلية نسخا من حيث رفعها للاحكام الثابتة قبل طريانها
ولو بخطاب شرعي وان كان مانعية تلك الموانع ثابتة بخطاب الشرع ايضا نعم لو ثبت الاباحة الواقعية في مورد بخطاب الشرع ثم رفعت كان
رفعها نسخا والفرق بين ذلك وبين ما ورد خطاب الشرع بالاباحة عند عدم ما يدل على خلافها بطريق العموم ان الاول يدل على الحكم الواقعي
وهو لم يثبت بالعقل بخلاف الثاني فانه انما يدل على الحكم الظاهري وقد دل عليه العقل ايضا وكذا الحال فيما اذا دل العقل على فساد معاملة او
ابقاء للاصل وان عاضده في افادة ذلك خطاب شرعي بخلاف ما اذا دل الخطاب على فساد معاملة واقعا ثم رفع بخطاب اخر فانه يعد نسخا
وكذا الكلام في وجوب التجنب عن الشبهة المحصورة من حيث توقف تحصيل العلم الواجب عند العقل بحكم الاصل عليه فلو دل خطاب الشرع على عدم
وجوب تحصيل العلم وعدم وجوب الاجتناب منها لم يكن نسخا نعم اذا دل خطاب على وجوب تحصيل العلم واقعا ثم دل خطاب اخر على رفعه كان نسخا
واما رفع وجوب المقدمة برفع وجوب ذي المقدمة فالظاهر انه لا يعد نسخا وان كانت المقدمة شرعية واما رفع وجوبها مع بقاء وجوب ذيها فهو
يعد نسخا ان نص على وجوبها من باب المقدمة كما في المقدمة الشرعية على ما سبق في النسخ ومنها ان يكون حكم المنسوخ مستمرا ولو في الظاهر بمعنى ان
يكون عموما واطلاقه متناولا لزمن النسخ ايضا وان كان منقطعا بعده فلو قال صم الى الليل لم يكن ارتفاعه عند الليل نسخا نعم لو رفعه
قبل الليل كان نسخا وقد اطلق العلامة اشتراط الاستمرار وينبغي تنزيله على ما ذكرناه ومنها ان يتاخر الناسخ في الورود عن المنسوخ
فلو تقارنا لم يكن نسخا نعم لو امكن فرضه فيما اذا كان الفعل المكلف به يتيسر امتثاله حال الخطاب كما لو قال ثم قام نسخ الناسخ كما لو قال تصدقوا
في كل يوم بدرهم فتصدق قوله بعد من جنسه فقال نسخ عنكم ولو فسر التاخر بتخلل العمل انعكس الشرط لكن يفسد طرده عند من اجاز النسخ
قبل حضور وقت العمل ولا يشترط ورود الناسخ عند انتهاء زمن المنسوخ بل يصح ان يتقدم عليه فلو قال لا تفعلوا كذا ابدا ثم قال يجوز
لكم ذلك بعد مضي مدة كذا كان نسخا وهل يعتبر تاخر الناسخ بالبيان التفصيلي والاجمالي او يكفي تاخره بيانه التفصيلي وان قارن بيانه
الاجمالي قولان ذهب السيد المرتضى الى الاول على ما حكي عنه في المعالم وذهب العلامة في التهذيب الى الثاني وتظهر الثمرة في مثل قوله دوموا
على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم ثم نسخه فانه على الثاني نسخ بخلافه على الاول والمختار عندي هو الثاني للاتفاق على ان شريعة نبينا ناسخة لشرع
من قبله من الانبياء مع انهم قد اخبروا قومهم بمجيئه وبنسخ دينه سائر الاديان كما يدل عليه قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت
عليهم فلم يقدح ذلك البيان الاجمالي في كونه نسخا ومنها ان يكون الفعل مما يصح ان يتغير جهاته في الحسن والقبح فلو تعين جهة حسنه كالايمان
او جهة قبحه كالكفر امتنع طريان النسخ عليه لادائه الى الاخلال باللطف واما ما ورد من ان نبيه النبوة لا تكتب على هذه الامة منه تعالى عليهم
فان قلنا بعدم استقلال العقل بقبحها فلا اشكال وان قلنا باستقلاله به امكن دفعه بان الروايات انما دلت على نفي المؤاخذة



من حيث التفضل وهو لا ينافي التحريم من حيث ثبوت الاستحقاق هذا على ما ذكره ولبعضهم من ان حسن التكليف تابع لجهات الفعل من حسنه وقبحه واما على ما نوبه من انه تابع لجهات التكليف وانها لا تنحصر في جهات الفعل فلا بد من تقييد هذا الشرط باشتراط كون التكليف مما يصح ان يتغير جهاته بتغير الزمن فلو تعين امتنع النسخ ولا اشكال في البتة **فصل لا ريب في جواز النسخ بعد حضور وقت العمل سواء وقع الفعل او لم يقع مع** العصيان كما في الواجب التعيني العيني وبدونه كما في الواجب المخير اذا اقتصروا على احد فرديه او افراده سواء حضر زمان البدل الآخر او لم يحضر او كان التكليف مشروطا بشيء فلم يتم وابدل الشرط كوجوب تقديم صدقة بين يدي نجوى الرسول المشروط بارادة النجوى اذا لم يكونوا والمراد تعلقه بما بعد وقت العمل سواء ورد قبله او حاله او بعده ثم العبرة بوقت العمل في غير الموسع بانقضاء زمن يمكن المكلف من ايقاع الفعل او بدله فيه على وجهه فدخل نسخ الواجب المشروط بعد مضي زمن يتمكن من ايقاعه فيه على وجهه وخرج النسخ في اثناء العمل فانه من باب النسخ قبل العمل واما الموسع فالعبرة فيه باحد الامرين من وقوع الفعل او انقضاء الوقت اما الثاني فظ واما الاول فلان الفعل في بعض الازمنة يقوم مقامه في الجميع كما هو شان البدلية فيكون النسخ بعده وقبل انقضاء الوقت بمنزلة النسخ بعد انقضائه ومثله ما لو خيره بين اجزاء الوقت او افراده سواء اتحد الفعل او تعدد واختلفوا في جوازه قبل وقت العمل بمعنى تعلقه بما قبله كما لو قال صم يوم الخميس وقال قبل مجيئه لا تصم يوم الخميس فذهبت الاشاعرة واكثر الشافعية الى الجواز ومنع منه اخرون واحتج المانعون بوجهين **الاول** لو جاز ذلك للزم البداء لاستلزامه التغير في الارادة مع اتحاد الفعل ذاتا ووجها وهو ممتنع في حقه تعالى **الثاني** ان الفعل ان كان مشتملا على مصلحة امتنع النهي عنه فيمتنع النسخ والا امتنع الامر به **فان قيل** يجوز ان يكون الناسخ متعلقا بمثل ما تعلق به المنسوخ دون نفسه قلنا ان كان الحكم الاول باقيا فلا نسخ والا عاد الاشكال ونقول ان امكن التميز بينهما فلا نسخ والا لزم التكليف بالا يطاق لتعذر الامتثال احتج المجوزون بوجوه **الاول** قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه بعمومه يتناول محل النزاع ايض ويمكن دفعه بانه علق المحو على المشية ونحن نمنع حصولها في المقام لما دللنا عليه من استلزامه للبداء وهو ممتنع في حقه تعالى فيختص المحو بما بالحوادث ولا يستلزم الكذب لان الامور المثبتة في اللوح اما اخبار سوف يكون مقيدة بما اذا لم يمنع مانع اما بقيد اصريحا او مفهوما من فحوى الاصطلاح الذي بني عليه امر ذلك اللوح وبالجملة فهي اخبار معلقة على عدم المانع وانما يلزم الكذب لو كانت اخبارا بتية واما عبارة عن اقتضاءات جلية متعلقة بامور مستقبلة تظهر في القوى العالية المدبرة لمصالحها باذن بارئها فتنكشف تلك الامور عليها او على بعض المشاهدين لها انكشاف الخطوط المرسومة على الالواح ثم يحجبها عن مقتضاها لكونها عللا ناقصة او لكونها مبادي اقتضاء لا حقيقة اقتضاء اقتضاءات خفية تظهر فيها عند قربها من الوقوع فيظهر فيها اولا وعلى هذا فلا اشكال راسا **اقول** بل الذي يظهر لي ان المرسوم في اللوح المذكور اوامر الهية متعلقة بامور تكوينية متوجهة الى الملائكة القدسية المدبرة لمصالحها باذن بارئها الحكم ربانية مقتضية لذلك ثم قد يوجد هناك ما يقتضي عدم وقوع بعض تلك الحوادث فينسخ عنهم تلك الاوامر الى غيرها ولولا ورود الناسخ لصدر عنهم تلك الامور التي امروا بها اولا لانهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ومن هذا الباب تدافع البلاء بالصدقة وامتداد العمر وقصره بصلة الارحام او قطعها واليه يرجع امر الشفاعة بان العبد الآثم قد يكون مستوجبا للدخول في النار ومع عدم شفاعة شفيع فيؤمر به الى النار ثم تدركه الشفاعة ممن هو اهلها لاهليته لها فينسخ ذلك الامر ويؤمر به الى الجنة والسر في ذلك ان اهلية الشيء واستعداده الناشي عن الحكم الظاهرة والكامنة على نوعين اهلية سابقة وان كانت لامور لاحقة واهلية لاحقة مخالفة لاهلية السابقة والاوامر المتفرعة عليها تابعة على حسبها المامور به تتبع لما له من الاهلية الفعلية وان شئت توضيح ذلك فانظر الى الاوامر المنجزة المتعلقة بامور متاخرة كالحج بالنسبة الى المستطيع النائي والتعليقية التي لم يتحقق بعد ما هي معلقة عليها كالصلوة قبل دخول الوقت فان المكلف لما كان له اهلية التكليف بالحج قبل حضور وقته امر به كذلك ولما لم يكن اهلية التكليف بالصلوة قبل دخول الوقت تاخر التكليف بها الى دخول الوقت وبهذا البيان يتم مقصود المستدل بالآية وان كان ما اورده في توجيه الاحتجاج بها قاصرا عن تاديته **الثاني** ان ابرهيم امر بذبح ولده اسمعيل بدليل قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك وقوله يا ابت افعل ما تؤمر وقوله ان هذا لهو البلاء المبين ونسخ عنه الامر قبل وقوع الذبح بدليل قوله وفديناه بذبح عظيم اذ لو كان قد ذبح لما احتيج اليه واذا ثبت وقوعه ثبت جوازه لا متناع وقوع غير الجائز منه تعالى والجواب عنه وجوه **الاول** انه لم يات في المنام بفعل الذبح بل بمقدماته واطلاقه على مثل ذلك شايع والدليل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فان التصديق يتعلق بنفسه ظ في جعل الشيء صادقا مطابقا للواقع فتصديق الرؤيا انما يتحقق اذا كان الصادر منه في المنام نفس المقدمات التي اتى بها في اليقظة دون الذبح فلا يلزم النسخ قبل العمل واما عد ذلك بلاء فمن حيث توطين النفس على الذبح على تقدير الامر به من حيث قضاء الظ بورود الامر بالشيء بعد الامر بمقدماته واما الفداء فيجوز ان يكون عما قضى الظ بورود الامر بالشيء او عما كان يؤمر به على تقدير عدمه وما يتوهم من ان ذلك يوجب الظن الكاذب لا يجوز على الانبياء وانهما باطلان فبطل الاول بمنع لزومها **واما الاول** فلانه يكفي في ترتب الاثر من الابتلاء والفداء مجرد الخوف وهو لا يستلزم الظن على انا لا نسلم امتناع الظن الكاذب على الانبياء مط اذ لا دليل عليه **واما الثاني** فواضح تمامه نعم لما يمكن حمل قوله اذبحك على فعل مقدمات الذبح مجازا فينبغي التصديق على

وسنظهر لي فيما مضى انه وجه ثاني فيه (?)

خلاف ما ظهر فيها

بعوعدم

معنا كما يمكن حمل التصدق على تصديق البعض الذي هو في معنى تصديق الكل في الدلالة على التسليم والانقياد من العزم على الفعل والاتيان بمقدماته
القريبة فينبغي قوله اني اذبحك على ظاهره ومعنا قلنا يكفي في نقض ما اراده الخصم احتمال ما ذكرناه فلا يتم له الاستدلال به الثاني انه يجوز ان يكون
امره تعالى بالذبح ولكن مشروطا بامكان صدوره منه وحيث خفي عليه ذلك ووجد نفسه بحسب الظ متمكنا وجب عليه الاقدام عليه فلما اقدم واشرف
عليه عرف من نفسه عدم التمكن فانكشف له عدم التكليف الواقعي واما حديث البلاء والفداء على هذا فكما مر الثالث انه لم يؤمر بالذبح بخطاب
لفظي وانما رأى في المنام انه متشاغل به كما يدل عليه قوله اني اذبحك وقد كان مأمورا بان يأتي في الخارج بما رآه نفسه متشاغلا به في المنام كما يدل
عليه قوله يا ابت افعل ما تؤمر وهذا التكليف مما لا يستقل به العقل على الظ فلا بد ان يكون قد استفاده من خطاب لفظي او شبهه منا والعموم
او اطلاق تلك الواقعة فوجب عليه الاقدام على الفعل بعد الرؤيا حيث لم يعثر قبل الاشراف عليه على ما يوجب التخصيص والتقييد ثم لما عثر عند
الاشراف والتوطين عليه ترك الفعل وحصل الابتلاء وفائدته مجيء الفداء فيكون ما دل على عدم وجوب الذبح عليه عند الاشراف مخصصا للعموم او
مقيدا للاطلاق لا ناسخا للتكليف اذ لم يكن على هذا هنا تكليف في الواقع الرابع انه امر بالذبح واتى به لكن الله اوصل ما قطع كما ورد
في بعض الاخبار وحصول الابتلاء على هذا التقدير واضح واما الفداء فيجوز ان يكون بدلا عما يقتضي العادة بوقوعه بعد الذبح من زهوق
الروح وانقطاع الحيوة واما ما ذكره بعض المعاصرين في دفع هذا الوجه من ان المتبادر من الذبح المأمور به هو ما به زهوق الروح فيرجع الى
اخراج الكلام عن الظ فضعيف لان المفهوم من الذبح لا سيما في المقام ليس الا فري الاوداج وزهوق الروح من لوازمه العادية المتفرعة عليه
وليس بمعتبر في التكليف الثالث ما ورد في بعض الاخبار المستفيضة من ان الامة كلفوا ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم لم يزل النبي يراجع
الى ان عاد خمسا واجيب بالطعن في تلك الاخبار حيث انها تتضمن الطعن على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وضعفه
ظ لان ذلك من باب الشفاعة شفقة منه على الامة ولا حزازة فيه لانه ص اشفق على الامة اكثر من شفقتهم عليهم فلو كان هناك
حكمة تقتضي الشفقة بالتخفيف لكان اللازم وقوعه منه تع قبل المراجعة والا لم يجز وقوعه منه ص الا انا نقول هذا منقوض بالشفاعة
عن الذنب مع ان ثبوتها ضروري والحل ان الحكمة قد تقتضي وقوع التخفيف والعفو بعد المراجعة والشفاعة فلا يقع قبلها مع ان ذلك كله في
الحقيقة راجع اليه تع فان قيل لعله لم يكن مأمورا بالخمسين بل كان الحكم بالنسبة الى الامة فقط وهم ايضا غير مأمورين به لارتفاعه قبل
التبليغ ولا تكليف الا بعد البيان قلنا الظ مشاركته لهم في الحكم والتبليغ انما هو شرط لفعلية التكليف والاشكال متجه على مطلق التكليف
بناء على انه من قبيل الارادة فان قلت لعل امرهم بالخمسين كان مشروطا بعدم مراجعة النبي ص وبعدها انكشف انتفاء الشرط فارتفع التكليف
قلت المفهوم من روايات الباب ان التكليف قد ثبت ثم ارتفع بالمراجعة لا ان المراجعة كشفت عن ارتفاعه واقعا الرابع انه يحسن من المولى ان يأمر
عبده بخياطة ثوبه بشرط ان لا ينهاه عنها فكذا يحسن من الشارع واجيب بان جواز ذلك من المولى انما هو لجواز وقوع البداء منه وهو ممتنع في
حق الشارع فيمتنع شرطا بالجواز البداء ولو اريد جواز ذلك من المولى من غير ان يقع منه بداء اتجه المنع من حسنه لان هذه الدعوى في مرتبة المدعى
الخامس ان التكليف قد يشتمل على مصلحة في وقت دون وقت فيثبته المكلف حيث يشتمل على المصلحة ويرفعه حيث لا يشتمل عليها وان
اشتمل الفعل على المصلحة في الوقت والاظهر ان يقال كما يحسن الامر لمصالح ناشئة من المأمور به كذا يحسن لمصالح ناشئة من نفس الامر وتلك المصالح
قد تحصل وترتفع قبل الفعل فيامر وينسخ قبل الفعل لحصول المقصود واجيب بان حسن التكليف تابع لحسن الفعل فاذا فرض حسنه في الوقتين
لزم منه حسن التكليف في الوقتين بالضرورة وفيه نظر يظهر مما حققه في مباحث الادلة العقلية هذا ملخص كلمات القوم بتصرف لا يضر بها
والتحقيق انا ان قلنا بان النسخ عبارة عن رفع الظن بالحكم الشرعي كما نص عليه العضدي ومثله ما لو فسر برفع الحكم الظاهري فالقول بجوازه
قبل حضور وقت العمل مما لا يقبل النزاع ولا ينهض حجة المانع على منعه لكن تعريف النسخ بهذا المعنى مما لا يكاد يصح لانتقاضه بالتخصيص
والتقييد المتأخرين وبقرينة التجوز المتأخرة وغاية ما يمكن ان يتوقى في الفرق ان الحكم الظاهري الثابت في المنسوخ مما يعتبر فيه ان يتعلق
غرض المكلف باثباته في الظ للابتلاء والاختبار بخلاف الصور المذكورة فان الحكم الثابت فيها في الظ مما لم يتعلق قصد المكلف باثباته
وانما وقع منه اما لجريه عادة على تعجيل البيان او لوجود ما يقتضي التأخير مما عدا ما ذكر وانت تعلم ان حدودهم المذكورة مما لا تساعد
على ذلك وان قلنا بان النسخ رفع للحكم الواقعي وان جعلنا التكليف عبارة عن الارادة الحقيقية فامتناعه قبل حضور وقت العمل في حق من
يمتنع عليه البداء مما لا يقبل النزاع ايضا وكذا لو فسر الحكم الواقعي بالحكم المسطور في اللوح المحفوظ وحجج المجوزين لا تنهض باثبات جواز مثله
وان جعلنا التكليف عبارة عن امر جعلي مغاير للارادة كما مر وجعلناها عبارة عن الارادة المبرزة او الاحكام المسطورة في لوح المحو و
الاثبات فجواز رفعه قبل وقت العمل مما لا ينبغي التأمل فيه ولا يساعد على منعه حجة المانعين لانه لا يوجب البداء الممتنع ولا دلالة للعقل
على امتناع تعلق التكليف بهذا المعنى بما لا مصلحة في فعله اذا تعقبه الاعلام برفعه قبل الفعل ويمكن ان ينزل عليه حكاية ابرهيم ع ويستقيم
الدليلان الاخيران على ما وجهناهما عليه ثم ان السيد العميدي اعترض على الاشاعرة بانهم قالوا بجواز النسخ قبل وقت العمل مع مصيرهم الى
ان الامر انما يتوجه الى المأمور عند مباشرته للفعل وان الامر السابق على الفعل اخبار بوقوع الامر حال الفعل فان الاول ينافي قولهم هنا

بدون الامر قبل وقت الفعل والثاني يستلزم الكذب اذ الفرض نفي التكليف حال الفعل **اقول** ما عزاه الى الاشاعرة من الامرين المذكورين
مما لم اقف لبعض على اثر في كلامهم وقد نقل العضدي الاجماع على ثبوت التكليف قبل الفعل **ثم اورد** نزاعهم في التكليف حال الفعل نعم ذكر شيخ الاشاعرة
ان لا قدرة على الفعل الا حال وقوعه فلعل ذلك وهم مصيره الى ان لا تكليف قبل الفعل اذ لا تكليف بغير المقدور ثم فرع عليه المسألة الثانية لكن
اصحابه الزموه بالقول بجواز التكليف بالمحال وهو المناسب لمصيره الى ان افعال العباد اضطرارية ثم لو سلم النقل المذكور فيمكن دفع الاشكال الاول بان
شأنية حصول الحكم عند الفعل حاصلة قبله والنسخ انما يكون باعتبار والثاني بان الاخبار المذكورة مقيدة بما اذا لم يطرأ الناسخ ولا ينافيه عدم
التصريح به لانه مفهوم ضمنا **فصل اختلفوا في النسخ لا الى بدل فذهب الاكثرون الى الجواز وهو الحق وذهب الاخرون الى المنع**
ولتحرير محل النزاع **فنقول** لا ريب في ان النسخ كما يقتضي رفع الحكم المنسوخ كذلك يستلزم ثبوت حكم اخر بناء على امتناع خلو الواقعة
عن جميع الاحكام فالبدل المبحوث عنه في المقام ليس مطلق البدل وانما هو البدل الشرعي اعني الحكم المدلول عليه بخطاب شرعي وان كان اباحة
فانه الذي يمكن نفيه كما عن النسخ حيث يقع بلفظ نسخت وشبهه فانه لا يصلح الا لما يثبت بحكم العقل لا بخطاب الشرع والعضدي خص البدل
بالبدل التكليفي ولم اقف على ماخذه وكان منشأه ان النسخ لا ينفك عن ثبوت بدل له حكما كان المنسوخ او تلاوة وهذا النزاع في مطلق
النسخ فيتعين ان يكون المراد به البدل التكليفي وضعفه ظاهر مما مر وان اطلاق البدل لا ينصرف الى البدل التكليفي في مثل المقام وهو غير بعيد لانه
في محل المنع وهل النزاع في مطلق النسخ حكما كان المنسوخ او تلاوة او في نسخ الحكم فقط دون التلاوة وجهان وبعضهم كالعضدي خص النزاع
بنسخ الحكم وهو الاظهر ثم المراد بالجواز هنا عدم ما يعين عدمه ولو من الشرع وبعد الجواز وجود ما يقتضي ذلك ويقول العضدي في بعض مناقشاته
في الاحتجاج بالاية بانها انما تقتضي عدم الوقوع والنزاع في الجواز بعيد اذ لا سبيل الى انكار الجواز العقلي بعد البناء على جواز النسخ اذا عرفت
هذا فلنا على الجواز عدم ما يقتضي المنع كما سنبينه من ضعف ما تمسك به الخصم وعدم ما يصلح للمنع سواه وايضا لو لم يجز لما وقع في الشرع وقد
وقع كنسخ تقديم الصدقة بين يدي النجوى بناء على انه لم يجعل له بدل كما هو الظاهر ويعاضده الاصل واما قوله تعالى بعد ذلك فان لم تفعلوا وتاب الله
عليكم فاقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلا دلالة له على بدلية اقامة الصلوة وايتاء الزكوة عنه لثبوتهما قبل نسخه ايضا بل المقصود منه مزيد تأكيد
بفعلهما كما يظهر بالنظر الى ما يقع من نظائره في المخاطبات العرفية **احتج الخصم** بقوله ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والجواب
بوجوه **الاول** ان المفهوم من نسخ الاية نسخ لفظها لا نسخ حكمها فلا دلالة له فيه على النفي بالبدل في الثاني وما مر من ان النسخ حقيقة
شرعية في نسخ الحكم كما يدل عليه حدودهم المعروفة فحمله على نسخ اللفظ مجاز فلا يصار اليه من غير قرينة ممنوع بالمنع من ثبوت الحقيقة الشرعية
في ذلك ومن الجواز ان يكون باقيا على معناه الاصلي اعني الرفع مع ان دعوى اختصاصه في العرف بنسخ الحكم في محل المنع لامكان دعوى اشتراكه بينه وبين
نسخ اللفظ **الثاني** ان عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته وقت نسخه فان المصالح في الافعال مما يجوز ان تختلف باختلاف الازمان والاحوال
فلا يلزم الاتيان ببدل وجودي **واعترض عليه** اولا بان العدم شر فلا يكون خيرا وفيه ان هذا الاصل مأخوذ من كلام الفلاسفة
وقد نص بعض المتكلمين على انه مما لم يساعد عليه وجدان ولم يقم عليه برهان فيمكن القدح فيه بالمنع ولو سلم فلا خفاء في ان
الحكم المذكور انما اريد به ان العدم من حيث كونه عدما شر وان جاز ان يكون من حيث ما يتبعه من اللوازم المقتضية لوجود امور اخر
خيرا كعدم الكفر وعدم الظلم ونحو ذلك فيصح دخول العدم المبحوث عنه في الخير بهذا الاعتبار فان الحسن والقبح مما يختلف بالوجوه والاعتبارات وثانيا
بان العدم لا يوصف بكونه ماتيا به لانه لا يحصل بالفاعل وتحققه ازلي فلا يتعلق به الاتيان والتاثير لان متعلقهما الحوادث اولان
العدم نفي صرف والاتيان والتاثير انما يتعلقان بالامور الوجودية وفيه ان الكلام في العدم المضاف الى فعل المكلف باعتبار كونه مسبوقا بالوجود
وهو بهذا الاعتبار حادث وليس بنفي صرف والمراد بالاتيان به والتاثير فيه تقريره وتثبيته في حق المكلفين ولو برفع نقيضه وقوله لا
ان يكون متعلقه وجوديا وثالثا بانه لا فائدة في الكلام ح لان كل احد يعلم ان دفع كل شيء يقتضي تحقق نقيضه وفيه ان المقصود ثبوت
نقيضه باحد الوصفين لا مطلقا **ورابعا** بانه مبني على رفع الحكم لان معنى النسخ فيجب مغايرته له وفيه انه يكفي في الجواب الخيرية مغايرة
مغايرة العام للخاص **الثالث** ان الاية على تقدير تسليم دلالتها عامة تقبل التخصيص بالمورد الذي ثبت فيه النسخ لا الى بدل ولا يخفى
ان هذا انما يتم اذا قلنا بجواز تاخير البيان في الاخبار وهو بمعزل عن التحقيق والتزم بافراد الغايبات ولو لجملة من السنن وهو بعيد عن الظاهر
ويمكن ان يجاب ايضا بناء على الوجه الذي ذكرناه في محل النزاع بانه يجوز ان يكون المأتي به الاباحة العقلية وهو امر وجودي
وان يكون حكم ثبوتها بعد النسخ مشابه لحكمه بثبوت الحكم المنسوخ قبله او اولى وان يكون الاتيان بها بلسان العقل او
بالعمومات المعاضدة له او يجاب بان الاية ناظرة الى الاستقبال والمقصود اعم من ذلك ونفي الخاص لا يقتضي نفي العام
فصل لا ريب في جواز النسخ الى المساوي والاخف والحق جوازه الى الاثقل ايضا وفاقا للمحققين وخالف
في ذلك قوم لنا انتفاء المانع وجواز اقتضاء المصلحة به ووقوعه كنسخ التخيير بين الصوم والفدية بتعيين الصوم ولا ريب ان التعيين اشق و
نسخ صوم عاشوراء بصوم شهر رمضان وهو اشق ونسخ حبس الزانية بالجلد وهو اشق من الحبس **حجتوا** بوجوه **الاول** ان النقل

الاشق

فصل اختلفوا في النسخ لا الى بدل

سنبينه ثم

في التخارج ن

فصل لا ريب في جواز النسخ الى الاخف

جواز نسخ الكتاب بمثله وبالسنة المتفق

الى الاشق بعد من المصلحة فلا يجوز والجواب اما اولاً فبالنقض بالاحكام الرافعة لاصل الاباحة فانها نقل الى الاشق واما ثانياً
فبالمنع لجواز ان تكون المصلحة في الاشق الثاني قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية فانها تدل على الحصر في الخير وهو الاخف والمثل وهو المساوي
والجواب ان المراد بالخير ما هو اكثر ثواباً واتم مصلحة فيتعين الاشق او يتناوله الثالث قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر وقوله يريد الله ان يخفف عنكم والجواب اما عن الاول فبان الاثقل بالنسبة الى المنسوخ يجوز ان يكون يسراً في نفسه او المراد اليسر
في المآل وان كان عسراً في الحال واما عن الثاني فبانه غير صريح في المقصود لجواز ان يكون المراد به التخفيف عند الحساب ونحوه ويمكن الجواب
عنهما ايضاً بان المراد اليسر والتخفيف بالنسبة الى تكاليف الامم السابقة او بانه لا عموم فيهما فيجوز ان يراد ذلك بالنسبة الى بعض الاحكام ويمكن
ايضاً بارتكاب التخصيص على تقدير تسليم العموم في الموارد التي تخالفها لكن يشكل بما مر فصل يجوز نسخ الكتاب بمثله وبالسنة المتواترة
وفي حكمها السنة المحفوفة بقرائن العلم لاتحادهما دليلاً ان قطعياً في الجملة فيجب الجمع بينهما لامتناع العمل بهما للتنافي او طرحهما لعدم الموجب او طرح
احدهما لعدم المرجح ثم ان كانت السنة قطعية الدلالة فلا اشكال وان كانت ظنية اعتبر ان يكون ظهورها في النسخ اقوى من ظهور الكتاب
في الاستمرار والا لوجب التوقف او تنزيلها على غير النسخ وقد خالف ابو مسلم الاصفهاني في المقامين وقد مر وخالف الشافعي في الثاني
واحتج بقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها فانه تعالى اسند الاتيان بالناسخ اليه تعالى والسنة ليست منه تعالى ووصفه بالخيرية او المساواة وما
هو غير القرآن لا يكون خيراً منه ولا مساوياً وبقوله لتبين للناس والناسخ ليس مبيناً وبقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
فانه ينفي كون النبي ناسخاً له فانه الفسخ له فان النسخ تبديل والجواب اما عن الاول فبان كان الحمل على نسخ اللفظ فيخرج عن محل البحث
ولو سلم ان المراد نسخ الحكم ايضاً كما هو الظاهر فلا نم ان السنة ليست منه تعالى كيف وقد قال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
ولا ينافي الوصف بالخيرية او المساواة لان المراد خيرية الحكم او مساواته لا خيرية الفاظه اللفظ الدال عليه او مساواته حتى
يمنع ذلك بالنسبة الى غير القرآن واما عن الثاني فبالمنع من عدم كون الناسخ مبيناً على ما مر احتماله كيف وقد اشتمل على بيان المراد
بالمنسوخ سلمنا لكن المراد منه بيان البعض او التبليغ ولو مجازاً والظهور ان جميع ما نزل لا يحتاج الى البيان واما عن الثالث
فبانه قد خص نفي التبديل فيه بكونه من تلقاء نفسه وهو لا يقتضي نفي التبديل بالوحي بل ربما كان الظ من القيد اثباته مع ان الظ
منه تبديل اللفظ ولا كلام فيه على انا نمنع كون النسخ مستلزماً للتبديل لجواز ان يكون النسخ من غير بدل كما مر وكذا يجوز نسخ
السنة المتواترة باللفظ او المعنى او بهما بالكتاب او بالسنة المتواترة ونسخ الخبر الواحد على تقدير حجيته به او باحدهما والمسند ما عرفت من
من الجمع بين الدليلين واختلفوا في جواز نسخهما بخبر الواحد على تقدير حجيته والمختار المنع وفاقاً للمحققين بل الظ انه متفق عليه عند
اصحابنا وخالف في ذلك شرذمة من العامة لنا ان ما دل على حجية اخبار الآحاد مما لا نساعد على حجيتها في المقام لان المستند على تقدير
ان كان الاجماع فلا ريب في انتفائه في هذه الصورة وان كان ظاهر الآيات والاخبار فظ ان دلالتهما على حجيتها هاهنا من باب العموم او الاطلاق
وهو مع معارضته لظاهر الدليلين وعموم ما دل على حجيتهما موهون بمصير المعظم بل الكل الى المنع فلا يبقى لنا تعويل عليه وان كان تخفيفه
في محله من انسداد باب العلم وبقاء التكليف في الاحكام فلا خفاء في ان هذا الطريق انما يقتضي التعويل على الطرق التي هي مظنونة الصحة لا غير
فانا كما نعلم علماً اجمالياً بعد الانسداد بانا مكلفون بالاحكام كذلك نعلم علماً اجمالياً بانا مكلفون بتحصيلها عن طرق مخصوصة قد جعلها
الشارع لنا طريقاً اليها فحيث لا سبيل الى تحصيل تلك الاحكام بالطرق المعلومة لانسداد باب العلم بالنسبة اليها تعين تحصيلها بالطرق المظنونة
وظ ان اخبار الآحاد المقتضية لنسخ الكتاب او السنة المتواترة ليست من جملة تلك الطرق كيف والمظنون ان لا تكون منها ان لم نقطع بذلك ومن هنا
يظهر الفرق بينه وبين التخصيص فان مصير الاكثر هنا الى جواز تخصيصهما بخبر الواحد مع امارات اخر معتضدة بذلك مما يورث
الظن بكونه من تلك الطرق واحتج من وافقنا على المنع بان الكتاب والسنة المتواترة قطعيان وخبر الواحد ظني والقطعي لا يقابل بالظني
نظر اما اولاً فبالنقض بجواز تخصيصهما بخبر الواحد وقد اجازه الاكثرون منهم مع ان الدليل المذكور جار فيه بعينه واما
ثانياً فبالحل وهو انه ان اريد انهما قطعيان من حيث السند او من حيث الدلالة في الجملة فلا يجدي فيه لان المعارضة ليست بهذا الاعتبار
خاصة وان اريد انهما قطعيان باعتبار الدلالة على استمرار الحكم ايضاً فمم بل دلالتهما عليه ظنية اذ الفرض انما يكون كذلك والا لامتنع نسخه بمثله
ايضاً فيكونان دليلين ظنيين كخبر الواحد فيتكافئان ويمكن ان يقرر ايضاً كما ان الكتاب والمتواتر قطعيان باعتبار المتن كذلك خبر الواحد
قطعي باعتبار دلالته وكما ان خبر الواحد ظني باعتبار متنه كذلك الكتاب والخبر المتواتر ظنيان باعتبار الدلالة فيتساويان لكن هذا الوجه لا يتجه
حيث يحتمل الخبر التقية والتجوز الا ان يتمسك في التتميم بعدم القائل بالفرق واحتج المجوزون بوجوه الاول انه لو امتنع نسخهما بخبر الواحد لامتنع تخصيصهما
به ايضاً والتالي باطل كما اعترف به اكثر المانعين فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ تخصيص بحسب الازمان كما ان التخصيص تخصيص بحسب الافراد فهما
متشاركان في حقيقة التخصيص وانما يتغايران في التسمية الاصطلاحية وظ ان مجرد ذلك لا يوجب الافتراق في الاحكام والجواب ان النسخ ابطال
للدليل ورفع له بخلاف التخصيص فانه بيان له ودفع لشموله فلا يلزم من جواز الثاني جواز الاول ويمكن دفعه بان النسخ والتخصيص ان قيسا

الى الظن كما نادفعا لما ثبت فيه وابطالا له وان تمسك الى الواقع كما نادفعا للشمول وبيانا للمراد فالتفرقة غير مسموعة وتتمة الكلام فيه تعرف مما
مرّ في تحقيق معنى النسخ وتمام في مبحث التخصيص والاظهر ان يجاب بما نبهنا عليه من ان الفارق انما هو قيام الدليل على جواز التخصيص دون النسخ
الثاني انه لو امتنع لما وقع لكنه قد وقع فان التوجه الى بيت المقدس كان متواترا عند اهل قبا فلما سمعوا منادي الرسول ينادي بان القبلة
قد حولت الى الكعبة استداروا اليها ولم ينكر عليهم وقد نسخ قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي الآية بما روي احادا عنه من انه نهى عن اكل كل ذي
ناب ونسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله المروي احادا لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها والجواب عن الاول انه يجوز ان يكون
ذلك الخبر قد افادهم القطع نظرا الى انضمام القرائن الحالية اليه من كون المنادي انما نادى بمحضر منه على رؤوس الاشهاد والمنادى به واقعة
عظيمة فلو كان كذبا لما نادى غير مخالفه كما تشهد به العادة وعن الثاني بالمنع من كون الرواية نسخا بل تخصيص لعموم الحصر المستفاد من الآية
او نقول معنى الآية لا اجد الآن كما هو الظاهر فلا بد للتعميم على نفي التحريم بالنسبة الى المستقبل وانما يكون النهي ثابتا فيه بالاصل وقد مر ان رفعه لا يعد
نسخا وعن الثالث بانا لا نسلم انه من باب النسخ بل التخصيص لجواز ورود الرواية قبل العمل بعموم الآية الثالث ان نتتبع الآثار ونقطع بانه كان
يبعث الآحاد لتعليم الاحكام وهي مشتملة على الناسخ وغيره ولم ينقلوا الفرق بين ذلك فيلزم ان يكون اخبارهم حجة في الاول كما انه حجة في
الثاني والجواب ان هذا انما يسلم في نسخ ما ثبت بالآحاد او ما كان الخبر فيه محفوفا بقرائن الصدق وفي غير ذلك ممنوع ودعوى عدم نقل
الفرق غير مسموعة لورود اخبار العرض على الكتاب وهي قاضية بالفرق مع ان مجرد عدم نقل الفرق لا يقتضي عدم الفرق ولو سلم فدعوى
مساواتنا لهم في مثل هذا الحكم ممنوعة لوجود الفارق وهو ما اشرنا اليه واما الاجماع فالمعروف بينهم انه لا يكون ناسخا ولا منسوخا
لان دلالته متوقفة على وفاته ولا نسخ بعده وضعفه على مذهبنا لان الاجماع ان كان عبارة عن الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم كما
هو المختار فهذا انما يمكن تحققه في حياته فيصح ان يكون ناسخا ومنسوخا وان كان عبارة عن اتفاق جماعة احدهم المعصوم على وجه لا يعرف
شخصه بينهم فهذا ايضا مما يمكن وقوعه في زمانه سواء علم بدخوله بينهم او بدخول معصوم غيره وكذا الكلام على طريقة الشيخ واما على
مذهب مخالفينا فالادلة التي تمسكوا بها على حجيته مختلفة المفاد وقضية اكثرها عدم حجيته في زمانه كاحتجاجهم بالاجماع على القطع بحجيته لانتفائه
في محل البحث وكاحتجاجهم بالآيات والروايات لانها مخصوصة او مقيدة بغير زمانه بالاجماع ان تم او موهونة الشمول لمحل البحث بقيام
الشهرة العظيمة على الخلاف ومثله الاحتجاج بالضرورة وقضية بعضها الحجية مطلقا كاحتجاجهم على حجيته باحالة العادة الاجماع على حكم من
غير دليل قطعي هذا كله اذا كان الاجماع كاشفا عن تحقق النسخ حال انعقاده واما اذا كان كاشفا بعد زمانه عن وقوعه في زمانه فلا نزاع
في جوازه والا فلا نزاع في عدم جوازه هذا وقد يتوهم ان الاجماع الواقع عقيب الخلاف ناسخ لتخيير العامي في الاخذ باحد القولين والاقوال
وضعفه ظ لان تخييره ظاهري مبني على عدم قيام دليل عنده يقتضي التعيين فاذا انعقد عنده الاجماع صار الدليل فيرتفع التخيير
كما لو تخير المجتهد في الاخذ باحد الدليلين المتكافئين المتعارضين ثم وجد ما يقتضي ترجيح احدهما **فصل زيادة عبادة مستقلة على العبادات**
ليست نسخا لانها انما ترفع حكما عقليا من عدم وجوبها او استحبابها او انحصار عددها وقد عرفت ان رفع الحكم العقلي لا
يعد نسخا ولا فرق بين ان يصرح اولا بعدم وجوبها اولا لان الحكم بعدم الوجوب ليس من جملة الاحكام وكذا لا فرق بين ان يكون الزيادة
في عدد الصلوات او لا والثاني موضع وفاق وقد اختلفوا في الاول فذهب شرذمة الى ان الزيادة فيها نسخ لكونها تخرج الوسطى عن كونها وسطى فتكون
ناسخة لحكمها من تاكد وجوب المحافظة عليها وضعفه ظ لانه ان اريد بالوسطى صلاة بعينها فالزيادة لا توجب زوال حكمها وان اريد الصلاة
الموصوفة بها فثبوت الحكم في حقها قبل الزيادة منوط بثبوت الوصف فيها فارتفاعه بارتفاع الوصف لا يكون نسخا له وانما هو من باب ارتفاع الحكم
لانتفاء الموضوع وكذا الحال في زيادة حكم مستقل في غير العبادات ومن هذا القبيل ما لو زيد جلد عشرين على الثمانين في حد القذف او زيد
التغريب على الجلد مائة في حد الزنا لان الحكم السابق باق على ما كان وانما الزيادة حكم مستقل وان اتحد المقتضي وهو القذف والزنا او اتحد
الاسم وهو كونه حدا لاحدهما واما زيادة عبادة غير مستقلة كزيادة ركعة او ركعتين فان كانت الزيادة مع بقاء الماهية المامور بها على
حكمها كما لو قال صلوا صلاة الظهر وهي ركعتان ثم قال هي اربع كانت نسخا للحكم الوضعي لو وقع بعد اتيانه على وجه يقتضي الاستمرار وليست نسخا للحكم
التكليفي لتعلقه بماهية واحدة وان اختلف كيفيتها بحسب الازمان وان كانت مع ارتفاعها كما لو قال صلوا عند الزوال ركعتين ثم قال صلوا
اربعا فهي نسخ من حيث رفع حكم الكل فان ما وجب اولا مغاير لما وجب آخرا لتعدد الموصوف فضلا عن تعدد الوصف وليس نسخا من حيث رفعه لعدم
زيادة الجزء او وجوبه او فساد ما كان يصح قبل الزيادة او صحة ما كان فاسدا قبلها لان ذلك كله رفع لحكم عقلي لا شرعي لان عدم الزيادة وعدم
الوجوب مستندان الى الاصل ولو فرض التصريح بذلك فهو ليس من الاحكام والصحة والفساد في العبادات بمعنى موافقة الامر وعدمها من الاعتبارات
العقلية ومنه يظهر الحال في زيادة الشرط واما نقص عبادة مستقلة فهو نسخ لتلك العبادة فقط وهذا ظاهر وليس نسخا لعدد البواقي ولا
لعدم البراءة بالاقتصار على ما عداها ونحو ذلك فان ذلك كله حكم عقلي مترتب على ثبوت العبادة نعم لو كانت شرطا لعبادة اخرى كان رفعا
لشرطيتها وهو حكم وضعي فيكون نسخا بهذا الاعتبار واما نقص عبادة غير مستقلة فان كان جزءا ولم يستلزم نقصانه تعدد الماهية التي هي موضوع

الحكم

الحكم كان نسخاً لحكمه الوضعي اعني الجزئية وان استلزم كان نسخاً باعتبار رفع حكم الكل كما عرفت في جانب الزيادة وان كان شرطاً فهو نسخ للاشتراط الثابت بالخطاب السابق الا ان يتعلق المعتبر على تعدده كما لو قيل صلوا اربعاً عند الزوال مستقبلين بيت المقدس ثم قيل نسخ حكم ذلك صلوا عند ارتفاع مستقبلين الكعبة فيكون نسخاً للحكم التكليفي لما مرّ **فصل يتحقق النسخ تارة بالتصريح بلفظه كقوله** نسخت عنكم كذا او بما يرادفه نحو رفعته وازلته عنكم واخرى بما يستلزمه كما لو وضع حكماً منافياً للحكم السابق اما من حيث الذات كما لو امر بما نهى عنه او نهى عما امر به او امر بالحركة في وقت ثم امر بالسكون فيه او بواسطة كما لو امر بشيء ثم نهى عن مقدمته التي لا يمكن الاتيان به الا بها اما عقلاً كما لو امر بالحج ثم نهى عن قطع المسافة الى البيت او شرعاً كما لو امر بالعتق ثم نهى عن تملك الرقيق ويتوقف معرفة الناسخ في غير القسم الاول على تعيين المتأخر منهما اما بدليل قطعي كالاجماع والسنة المتواترة او ظني كخبر الواحد وهو مقبول هنا وان كان المنسوخ كتاباً او سنة مقطوعة لان تعيين مورد النسخ ليس على حد اثبات اصله والكلام فيما مر انما هو فيما لو كان الخبر مستقلاً بالدلالة على النسخ ولا يستبد الى اثبات ما يتحتم المحمل للمتأخر باصالة التأخر اذا كان تاريخ احدهما معلوماً والاخر مجهولاً لما سنحققه في محله من انه اصل مثبت لا تعويل عليه ولو لم يثبت تأخر احدهما وجب التوقف والرجوع في العمل الى الاصل مع امكانه كما لو كان احدهما تحريماً والاخر تنزيهاً او احدهما ايجاباً والاخر ندباً فيتمسك باصالة البراءة عن المنع من النقيض في نفي الوجوب والتحريم وكذا لو كان احدهما احد الاحكام الاربعة والاخر الاباحة الشرعية والا فالى الاحتياط مع امكانه كما لو كان احدهما وجوب شيء في العبادة الواجبة والاخر استحبابه ويحتمل الرجوع هنا الى الاصل ايضاً بناء على جريانه في اجزاء العبادة وشرائطها الغير المعلومة والا كما لو كان احدهما ايجاباً والاخر تحريماً فالمتجه التخيير في العمل باحدهما تقديماً للمحتمل الصحة على معلوم البطلان ولو كان عدم ثبوت التأخر من جهة تعارض اخبار الواردة في تعيين المتأخر امكن البناء على التخيير مع فقد مرجح عملاً بما دل على ذلك عند تعارض الاخبار وعلى هذا فما ذكره الفاضل المعاصر فيما اذا لم يعلم النسخ بالتنصيص وبالاجماع او بالعلم بالتأخر من انه يجب التوقف لا التخيير مدعياً ان هذا ليس من قبيل الخبرين المتعارضين اذ حصل التعارض بينهما غير واضح بل التحقيق ما عرفت

تم المجلد الاول من كتاب الفصول الغروية ويتلوه المجلد الثاني ان شاء الله تعالى كتبه اقل الفقراء المحتاج الى الله الغني ابن محمد جعفر محمد مهدي الخوانساري اللهم اجعل عواقب امورنا خيراً بحق شفيعنا ونبينا محمد وآله الطاهرين

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

المقالة الثانية في الادلة السمعية القول في الكتاب **فصل اتفق علماء الاسلام والمنتسبين اليه من الامامية على** حجية الكتاب الكريم والقرآن العظيم والمنكر لحجيته مخالف لضرورة الدين وخارج عن فرقة المسلمين ثم المعروف بينهم حجية محكماته من نصوصه وظواهره وان لم يرد تفسيرها في السنة بل لا يعهد في ذلك خلاف من السلف ولهذا لم يعهد لهذه المسألة عنوان في كتبهم ولا عثر له على تذكرة في زبرهم مع تداول احتجاجهم به وركونهم اليه ولعل ذلك لعدهم حجيته من المطالب الضرورية والمباحث البديهية بعد ثبوت حقية الشريعة المبينة كحجية قول النبي صلى الله عليه وآله واوصيائه المعصومين عليهم السلام بعد ثبوت مناصبهم في امر الدين وبالجملة فقد جرى طريقة علماء الاسلام من الموافقين والمخالفين على التمسك بالكتاب المبين والرجوع اليه في مقام التنازع في مباحث الدين الى ان انتهت النوبة الى جماعة من متأخري الاخبارية الذين كان نهاية جهدهم في المعالم الدينية والمعارف الشرعية معرفة ظواهر الآثار والاخبار والبحث عن مداليلها بنظر عار عن التدبر والاعتبار فانكروا حجية ما لم يفسر منه في السنة وان كان نصاً من حيث الدلالة وفصّل بعضهم بين نصوصها وظواهرها فوافقهم في الثاني دون الاول فقال الذي يقتضيه المنكرين لحجية الكتاب انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت فانها ما للظن لصيرورة اكثرها متشابهاً بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن منه منعنا عن العمل به مع قبول ان في القرآن محكماً بالنسبة الينا فلا كلام معهم وان ارادوا ان لا محكم فيه اصلاً فباطل انتهى ملخصاً وهذا كما ترى

صريح في منع حجية ما هو ظاهر منه في المراد دون ما هو صريح فيه وفيه ايضا دلالة على تنزيله لاخبار المنع عن العمل بالنوع الاول دون الاخير
فما اورده بعض المعاصرين عليه من ان التفصيل المذكور غفلة عن محل النزاع فان المتشابه على الوجه الذي ذكره لا يختص بالكتاب بل يجري
في الاخبار ايضا بل النزاع في خصوص الكتاب من جهة الاخبار التي دلت على المنع من العمل به تماما او ورود له عليه نعم يبقى الكلام في ترددك في بيان
مراد المانعين حيث يشعر بعد صراحة كلامهم في المنع مطلقا ولا يخفى ضعفه لنا وجوه **منها** اطباق الطائفة المحقة من زمن ظهور الائمة الى زمن
الغيبة بل علماء الاسلام كافة على حجيته ووجوب العمل به مطلقا ولا ريب في ان مثل هذا الاتفاق كاشف عن قول رؤسائهم وتقريرهم اياهم على
ذلك بل يمكن ان يستكشف بذلك عن قول النبي صلى الله عليه وآله لامتداد سلسلة الاتفاق الى عصره وزمانه ومنها انه لو لم يكن الفاظ الكتاب في نفسها
دليلا على ارادة معانيها بدون التفسير لتوقف كونها معجزة على ورود التفسير لظهور ان من اظهر وجوه اعجازه اشتماله على الفصاحة والبلاغة
التي لا يسعها طاقة البشر حتى اعترف به فصحاء العرب واقروا بالعجز عن المعارضة بالمثل ولا ريب ان ذلك لا يتم الا بمعرفة مدلوله ومعانيه لوضوح
ان وصف البلاغة لا يعرض للفظ الا بالقياس الى ما يراد به من المعنى الا ترى ان من عبر بعبارة فصيحة عن معنى يستبشع اهل الاستعمال صدوره لذلك
الكلام لبيان ذلك المعنى خرج كلامه عن حد البلاغة بل قد يخرج عن حد كلام اهل العقول ويرمى الى الهذيان والفضول ولم ينقل انه كان
يحاج العرب بالقرآن بعد تفسيره وبيانه لهم بل لو كان ذلك لشاع وذاع ولبلغ حكايته الاسماع مع ان ذلك يوجب خروج القرآن عن كونه معجزا
بالبلاغة لتوقفه كما بينا على التفسير وصحته مبنية على ثبوت النبوة فاذا توقف ثبوتها على كونه معجزا لزم الدور ويوجب ايضا ان يكون اعجازه
بالفصاحة في امثال زماننا ظنيا لثبوت التفسير غالبا بطريق ظني وربما امكن الاستناد في التفصي عن ذلك الى كونه معجزا من حيث الاسلوب فقط لكنه
مع بعده لا يجدي في اثبات كونه معجزا من حيث البلاغة كما عليه اطباق الامة ومنها الآيات الدالة على ذلك كقوله تعالى افلا يتدبرون القرآن
وقوله تعالى ليدبروا آياته وقوله تعالى هذا بيان للناس وما هو الا ذكر للعالمين هدى ورحمة واذا تتلى عليهم آياتنا بينات الى غير ذلك ووجه الاستدلال
ان هذه الآيات ونظائرها بعد ملاحظة سياقها يوجب القطع بارادة ما ادعيناه من حجية القرآن بنفسه ولو في الجملة وهذه الدلالة قطعية
فلا دور ومنها الاخبار وهي كثيرة جدا منها رواية الثقلين المدعى تواترها بين العامة والخاصة فانها قد اشتملت على الامر بالتمسك بالكتاب و
بالعترة ولا ريب في ان التمسك بالعترة غير مشروط بموافقة الكتاب فكذلك العكس اذ استقلال احدهما في وجوب التمسك به يوجب عدم ارادة التمسك
بهما معا في كل واقعة وذلك يوجب الاستقلال من الجانب الآخر وتنزيلها على وجوب التمسك بالكتاب بشرط بيان العترة حتى بالنسبة الى الصريح منها
والظاهر خلاف الظاهر من سياقها ومنها قول علي امير المؤمنين وامام المتقين صلوات الله عليه في خطبته المعروفة كانهم لم يسمعوا قول الله
سبحانه يقول تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا الآية وجه الدلالة ان القرآن لو لم يكن حجة في نفسه فاي نكير
يتوجه عليهم بمجرد سماعها ومنها قوله عليه السلام فيمن شرب الخمر وادعى جهله بتحريمها ابعثوا معه من يدور به على مجالس المهاجرين والانصار من كان
تلا عليه آية التحريم فليشهد وجه الدلالة ان الكتاب لو لم يكن في نفسه حجة فكيف يصح ترتب الحد عليه بمجرد تلاوة آية التحريم عليه ومنها الاخبار
الدالة على عرض الخبرين المتعارضين على الكتاب والاخذ بالموافق وطرح المخالف وانه زخرف ويضرب به وجه الجدار فان مساق تلك الاخبار يدل
على كمال الاعتداد بما هو المفهوم من الكتاب ليس فيها اشعار بتخصيص ذلك بما اذا كانت الآية المعروض عليها مفسرة فان ذلك قليل في مورد
التعارض بل الظاهر ان المخالف لا يلتزم به فان قلت لعل موافقة احد الخبرين للآية يكفي في كونها مفسرة فلا ينافي ما ذكره قلت تعميم التفسير الى مجرد
الموافقة بعيد جدا ونحن نتحاشى لهذه الاخبار على المخالف على ما ظهر لنا من كلامه ولو نزلنا هذه الاخبار على ان موافقة احد الخبرين للكتاب
مرجحة للعمل به وان لم يكن الكتاب على مدلوله حجة فمنافرة مساقها لذلك مما لا يكاد يخفى على احد **واعلم** ان الاخبار الدالة على حجية
الكتاب كثيرة يقف عليها المتتبع وفيما اوردناه في المقام غنية وكفاية احتجوا بظاهر جملة من الاخبار **منها** ما روي عن الصادق عليه السلام انما
يعلم القرآن من خوطب به **ومنها** قوله عليه السلام وجعل للقرآن ولعلم القرآن اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم
ومنها الاخبار الدالة على عدم جواز تفسير الكتاب بالرأي وقد حكم بصحتها الشيخ الطبرسي في مجمع البيان حيث قال واعلم ان الخبر قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله
والائمة القائمين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروت العامة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من فسر القرآن برأيه فاصاب
الحق فقد اخطأ ثم قال وكره جماعة من التابعين القول في القرآن بالرأي كسعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وغيرهم والجواب ان هذه الاخبار على
تقدير تسليم صراحتها في نفي حجية الكتاب معارضة بالاخبار المتقدمة الدالة على حجيته ولا ريب في ان الترجيح لتلك الاخبار لكثرتها واعتضادها
بعمل الاصحاب وصريح الكتاب مضافا الى بعض الوجوه السابقة مع انا لا نسلم صراحتها فيما زعموه بل ولا ظهورها فيه فان الرواية الاولى لعل شمولها
لغير المعصومين من المخاطبين وهم لا يقولون بحجيته في حقهم بدون البيان انما تدل على حصر العلم بالقرآن بمن خوطب به وهو لا يمنع من العلم بكله وبعضه لمن
لم يخاطب ان يعلم بنفس القرآن بل بمعانيه كلا او بعضا كالمتشابه بتقدير المعاني ليتبين بالادلة من تقدير المتشابه ولو سلم ظهوره في العموم فتنزيله على
العموم المجموعي غير بعيد لا سيما اذ عممنا العلم بطونه وعلى الافرادي ممنوع خصوصا بعد مساعدة بعض الامارات كوضوح معاني اكثر الآيات
وبهذا يتضح الجواب عن الرواية الثانية واما الروايات التي رواها الطبرسي فلا دلالة لها على ما ذكروه لان التفسير كما يظهر من العرف ويساعد تصريح

الاخبار الدالة على حجية ظواهر القرآن

التعقيبه

التفسير هو كشف المغطى والمتشابه ولا ريب في عدم جواز ذلك من غير اثر معتبر مع ان الظاهر من التفسير بالرأي ان يكون المبني فيه على الرأي والتشهي ولتنزيل
الآية في محل البحث كذلك فان بيانها على ما يقتضيه جواهر الالفاظ وما يعرضها من الهيئات بحسب اوضاعها اللغوية والعرفية نعم يتجه ذلك في تفسير
المتشابه حيث ان نسبة اللفظ الى بعض محامله كنسبته الى غيره فيكون التعيين من غير دليل مبنيا على مجرد الرأي والتشهي ولا ريب في عدم جوازه
هذا وقد اجاب عنها الشيخ الطبرسي بوجه آخر حيث قال بعد ذكر ما مر نقله عنه والقول في ذلك ان الله ندب الى الاستنباط واوضح السبيل اليه
ومدح اقواما عليه وقال لعلمه الذين يستنبطونه منهم وذم آخرين على ترك تدبره والاعراض عن التفكر فيه فقال افلا يتدبرون القرآن
ام على قلوب اقفالها وذكر ان القرآن منزل بلسان العرب فقال انا جعلناه قرآنا عربيا الى ان قال فهذا وامثاله يدل على ان الخبر متروك الظاهر
فيكون معناه ان صح ان من حمل القرآن على رأيه ولم يعمل بشواهد الفاظه فاصاب الحق فقد اخطأ الدليل وقد روي ان النبي ص قال ان القرآن ذلول
ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه الى آخر ما ذكره وأما ما زعمه بعض اهل هذا القول من موافقة الشيخ الطبرسي لهم فناشئ عن قصور نظره
من استنباط مطالب العلماء من عبائرهم هذا وربما كان حجة المفصل ان اطلاق التفسير يتناول بيان الظاهر فيشمله الاخبار الدالة على تحريم
التفسير بالرأي وان الآيات التي يحتمل طرو النسخ عليها من جملة الظواهر وقد ورد المنع من العمل بالكتاب في حق من لا يعلم بمنسوخاته
وهو يستلزم عدم جواز العمل بما يستظهر فيه عدم النسخ لان عدم العلم من الظن بالعدم واذا ثبت عدم جواز العمل بهذا الظاهر ثبت بعدم
القائل بالفصل والجواب **اما عن الاول** فبالمنع من صدق التفسير بالرأي على بيان ظاهر بل يختص ببيان المتشابه وقد مر بيانه
واما عن الثاني فبان تلك الاخبار انما وردت في حق من يتمكن من تحصيل العلم بمنسوخات الكتاب بالرجوع الى الامام المعصوم فلا يتعدى الى حق من
يتعذر ذلك بالنسبة اليه او نقول المراد بالعلم ما يتناول الطريق الذي ثبت اعتباره شرعا ولولا ذلك لما جاز العمل بالآيات التي دلت الاخبار
على سلامتها من النسخ ولا خلاف في ان اصالة عدم النسخ بعد الفحص المعتبر طريق معتبر على اثبات عدم النسخ عملا بعموم روايات الاستصحاب
فلا يكون العمل بها من غير علم بعدم النسخ واما ما يقال من ان اصحاب الائمة ما كانوا يعملون بعمومات الكتاب بمجرد الوقوف عليها وكانوا يعملون
بعمومات الروايات المعتبرة بمجرد ورودها فبعد تسليمه فمما لا ينافي ما قررنا لجواز ان يكون عمومات الكتاب عندهم موهونة بالعلم الاجمالي
بورود التخصيص على جملة منها دون عمومات الاخبار التي يرد عليهم فكان حالهم بالنسبة الى عمومات الكتاب كحالنا بالنسبة الى سائر
العمومات حيث لا يجوز لنا الاعتماد على شيء منها لمكان العلم الاجمالي بورود التخصيص على كثير منها الا بعد الفحص عن المخصص كما
سبق بيانه في محله اذا عرفت هذا فاعلم انه يجوز تفسير الكتاب بما يقتضيه جواهر الالفاظ على حسب ما تثبت لها عند النزول من الاوضاع
اذا تجردت عن امارات الخلاف مع مراعاة ما تقتضيه الهيئات اللاحقة لها على حسب ما قرر في العلوم العربية وبما فسر به في الاخبار المعتبرة
وان كان على خلاف الظاهر ويسقط الاحتجاج ح بظاهره ما لم يتبين كونه تفسيرا للباطن فلا ينافي حجية الظاهر ومع الشك فالظاهر هو الاول وقد
جاء في بعض الاخبار تفسير بعض المطلقات ببعض الافراد كتفسير الزور واللغو بالغناء فيمكن ان يكون من باب الفرد الكامل او الاكمل او من
باب حصر المراد فيه والثاني اوفق بظاهر التفسير وان كان الاول انسب باطلاق اللفظ فان كان ثم قرينة على ترجيح احدهما والا
فالظاهر هو الاول ومثله تفسير اهل الذكر بالائمة ع ولا عبرة بمقالة المفسرين من العامة فيما لا يرجع الى اللغة ولا بمقالة الخاصة ما لم يبلغ
حد الاجماع او الشهرة المعتبرة بناء على ما قررنا من حجية الظن في الادلة **القول في الاجماع** سند الاجماع في اللغة يأتي لمعنيين العزم
ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم والاتفاق ومنه قولك اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا واما في
الاصطلاح فقد نقل من معناه الاخير الى اتفاق مخصوص واختلفوا في تعريفه حسب اختلافهم في حجيته فعن النظام انه قول قامت حجته
ورام بذلك الجمع بين انكار كونه حجة وبين تحريم مخالفته وهذا منقوض بقول غير هذه الامة عن حجة وبقولهم في غير المسائل
الشرعية بنفسها او بنائها عن تقليد لقيام حجة التقليد او لقيام حجة عند مجتهد وبقول احد الفقهاء عن حجة وبقول النبي ص ان جعلنا
المعجزة القائمة على صدقه دلت على ان قوله حجة او قام على قوله حجة فان شيئا من ذلك لا يسمى اجماعا **وعرفه** الغزالي بانه اتفاق امة محمد ص على امر من
الامور الدينية واحترز باضافة الامة الى نبينا ص عن اتفاق سائر الامم وبقوله على امر من الامور الدينية عن اتفاقهم على ما عداها
من الامور اللغوية والعادية ونحوها فان ذلك لا يسمى اجماعا ويرد عليه ان الظاهر من امته ص كل من تابعه الى نهاية زمانه فيعم معنى الجمع المضاف
فيتناول العوام ايضا وليس قولهم معتبرا في الاجماع عند محققيهم الا ان ينزل الحد على القول الآخر بل يتناول من لم يوجد بعد من
الامة واعتبار موافقتهم يؤدي الى امتناع تحققه اللهم الا في العصر المتأخر وحيث يقطع بموافقتهم ايضا بناء على حمل الموافقة على ما
يتناول مثل هذه الموافقة الثابتة ايضا وحصوله في غير الضروريات بعيد بل يتناول من تدين بشرعه من الجن ايضا واعتبار قولهم في
الاجماع يوجب عدم امكان الاطلاع عليه عادة ويمكن التفصي عن هذا بان الظاهر من الامة من تابعه من الانس خاصة كما هو الظاهر من الروايات
التي تمسكوا بها على حجية الاجماع هذا وايضا ينتقض طرده باتفاقهم على فعل عبادة من حيث كونه اتفاقا على فعلها لانها ايضا امر من
الامور الدينية ولا يسمى اجماعا وان كان اتفاقهم على كونها عبادة اجماعا ويمكن دفع الاول بحمل الامر على ما علمها مجازا بالنقل او بالحذف

ودينه تعسف والثاني تخصيصهم بالموجودين في عصر واحد وقد ان يكونوا الوجهين في لفظ الرواية فيكون التعريف ناظرا اليه والمثبتات
بان قيد الحيثية معتبر في الامرين في القيد الاخير والمراد اتفاقهم من حيث كونهم امة او على امر ديني من حيث كونه امرا دينيا ولا يخفى ان التعويل
في الحد على مثل هذا الاشعار ليس على ما ينبغي وعرفه الفخر الرازي بانه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور
والمراد باهل الحل والعقد على ما نبه عليه غير واحد منهم المجتهدون واحترز به عن اتفاق العوام فانه لا يعتبر في الاجماع لا منفردا ولا منضما
وقوله على امر من الامور توضيحي لان الاتفاق لا يعقل الا عليه وكان الغرض منه التنبيه على انه لا يختص بامر معين ويرد عليه مضافا
الى ما مر في الاشكال الثاني على الغزالي ان امر من الامور يعم الشرعيات وغيرها بل يتناول غير الاحكام ايضا كالاكل والشرب فلا يستقيم انعكاسه عليه
اجماعا ويمكن دفعه باعتبار قيد الحيثية في القيد الاول فيكون المراد اتفاق اهل الحل والعقد من حيث كونهم اهل الحل والعقد من حيث كونهم
اهل الحل والعقد ولا ريب في ان اتفاقهم على غير الاحكام الشرعية ليس بهذا الاعتبار وعرفه الحاجب بانه اجتماع المجتهدين من هذه الامة في عصر
على امر ونبه بقوله في عصر على ان اجتماع السلف والخلف غير معتبر في كون الاتفاق اجماعا والكلام في سائر القيود واضح تماما ويشكل عليه
بان المفهوم من الامر في الحد ليس الا معنى الشان دون ما يقابل النهي لوضوح عدم استقامة العكس على تقديره ويرد على طرده ما مر في الاشكال
المتأخر ويمكن التفصي عنه بما مر لكنه قد التزم بدخول اتفاقهم على امر دنيوي في الاجماع واعترض على الغزالي في اخذ قيد الدين ورده
بان الامر الدنيوي ان تعلق به عمل او اعتقاد فهو ديني والا فلا يتصور حجيته فيه واما اصحابنا رضي الله عنهم فقد اوردوا له ايضا حدودا فعرفه
العلامة بما ذكره الفخر الرازي وقد سبق ويشكل مضافا الى ما مر بانهم عرفوا اهل الحل والعقد بالمجتهدين فلا يتناول المعصوم على مذهب
الامامية مع ان حجيته عنده من جهة دخوله فيهم اللهم ان يريد به مطلق حكام الشرع ولم اجد من فسره بهذا المعنى لكنه ليس بعيدا
بالاصل وايضا يصدق الحد المذكور على الاتفاق الذي يعرف منه قول المعصوم بشخصه مع انه لا يسمى عندنا اجماعا وايضا ان اراد باهل الحل
والعقد الجميع كما هو الظاهر لم ينعكس لخروج ما لو اتفق ما دون الجميع وعلم بدخول المعصوم فيهم فان ذلك عندنا اجماع على ما صرح به هو وغيره وان
اراد ما يتناول البعض لم يطرد لصدقه على اتفاق كل بعض وان لم يعلم بدخول المعصوم فيهم بل وان علم بخروجه منهم وعرفه بعضهم بانه اجماع رؤساء
الدين من هذه الامة في عصر على امر وهذا الحد هو حد الحاجب وانما تصرف فيه بتبديل المجتهدين برؤساء الدين ليتناول المعصوم لاعتبار دخوله
فيهم عندنا وعدم صدق عنوان المجتهد عليه ويرد عليه ما اوردنا على الحاجب مضافا الى الاشكالين الاخيرين اللذين اوردناهما على حد العلامة
وعرفه في المعالم بانه اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية والوجه في قيوده ظاهر مما مر ويشكل عليه بان المراد
بالموصول اما الجنس او العموم فان كان الاول فهو مع كونه مجازا او خروجا عن الظاهر من غير قرينة يوجب نقض طرد الحد باتفاق كل جماعة وان لم يعلم
دخول المعصوم فيهم او علم بعدم دخوله فيهم وايضا ينتقض باتفاق المعصومين فانه لا يعد عندنا اجماعا والا لكانت جميع الاحكام الشرعية عندنا
اجماعية ولو بحسب الواقع فان قلت المراد باتفاقهم في الفتوى ان يكون كل واحد منهم مفتيا والفتوى كالاجتهاد لا يصدق عرفا في حق المعصوم
قلت هذا ممنوع ولو سلم فالمراد بها هنا المعنى الاعم لئلا يفسد الحد اذ الغرض دخول الامام عندنا في المتفقين وان كان الثاني فهو مع عكسه
على مذهبه غير مطرد لصدقه على ما لو علم بدخول المعصوم فيهم بعينه ولم يكن لقولهم مدخل في الكشف عن قوله فانه لا يسمى اجماعا عندنا
كما سيجيء فالاولى ان يعرف الاجماع على قول من يعتبر دخول المعصوم في المتفقين على وجه لا يعرف شخصه بانه اتفاق جماعة يعتبر قولهم في الفتاوى
الشرعية على حكم ديني بحيث يقطع بدخول المعصوم فيهم لا على التعيين ولو في الجملة او اتفاق جماعة على حكم ديني يقطع بان المعصوم منهم
لا على التعيين فخرج اتفاق المعصومين صلوات الله عليهم لان المعصوم يعرف فيهم بعينه مع ان الظاهر من اعتبار دخول المعصوم في المتفقين
ان يكون فيهم غير معصوم والمراد بقولنا في الجملة عدم التعيين بين البعض وعدم التعيين بين الكل والكلام في سائر القيود ظاهر مما مر
والنسبة بين الحدين عموم من وجه لان الاول يتناول اتفاق جماعة يقطع بان بعضهم على التعيين غير المعصوم ولا يتناول ما اذا قطع بدخول
المعصوم في جماعة لا يعتبر قول من عداه في الفتاوى كالعوام والثاني على العكس والذي يساعد عليه مصطلحهم على ما يظهر من تضاعيف كلماتهم
هو الاول والذي تقتضيه طريقتهم في الحجية هو الثاني فان قلت لعل الوجه ان لو وقع منه ليس الا في هذه الصورة وهي ما اذا كان المتفقون
ممن يعتبر قولهم في الفتاوى وان ضم من علم انه ليس بمعصوم استطرادا قلت الاختصاص في الوقوع لا يوجب التخصيص في الماهية مع ان الظاهر
عدم وقوع تلك الصورة ايضا كما ستعرفه والاستطراد لا يصلح للتعليل لان الكلام فيما هو حجة حقيقة هذا والذي يساعد عليه النظر
الصحيح ان مورد الاجماع لا يختص بالصورة المذكورة بل له صور اخرى ايضا كما ستأتي اظهرها ان يتفق جماعة مطلقا او من اهل الفتوى على قول ديني
بحيث يكشف عن موافقة قول المعصوم لهم ولو بمعونة ضميمة خارجية والوجه في الرد بعد ما عرفت والطريقة التي تفرد بها الشيخ في الاجماع
جارية على هذه الصورة ومن عبر في الاجماع دخول المعصوم في المتفقين فله ان يعرف هذه الصورة بانها اتفاق جماعة يقطع بدخول المعصوم
فيهم بعينه قطعا مستندا الى اتفاق من عداه ويرد بينها وبين ما مر والفرق بين هاتين الصورتين اعتباري والمراد بالقول في هذه
الحدود الرأي والمذهب سواء دل عليه بقول او فعل او غيرهما فقد تلخص مما حققنا ان الاجماع عبارة عن اتفاق جماعة على حكم ديني يقطع بان

المعصوم

مبحث حجية الاجماع

المعصوم احدهم لا بعينه او يقطع به فيهم بعينه ويكون القطع بقوله مستندا الى اتفاق الاخرين ولذلك يجعل الاجماع في الصورة الثانية عبارة
عن الاتفاق الكاشف دون المجموع المركب من الكاشف والمستكشف عنه ولو عرفنا الاجماع بانه الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم على حكم دينى كان اخصر واجمع

فصل اختلف العلماء القائلون بحجية الاجماع في مدركها فلاصحابنا رضوان الله عليهم طرق ثلثة

الاول ما ذكره العلامة وجماعة وهو ان الامة اذا قالت بقول فقد قال المعصوم به ايضا لانه من الامة بل سيدها وخيرها والخطاء مامون عليه
وهذا التعليل ناظر الى تفسير الاجماع باتفاق جميع علماء هذه الامة فمرادهم باتفاق الامة هنا اتفاق علمائها بقرينة الحد وكان السر في تخصيص الاجماع
وطريقه باتفاق الكل مع عدم اختصاصها عندهم به كما نبهنا عليه هو انهم تكلموا اولا على الاجماع بالمعنى المتداول عند العامة ثم نبهوا على الصورة
التي ليس فيها اتفاق الكل جريا على طريقة الخاصة هذا واعترض على الطريق المذكور بانه ان علم بوجود قول المعصوم بين الاقوال فالحجة هو قوله
ولا مدخل لانضمام قول الاخرين اليه فيلغو اعتبارهم وان لم يعلم بطل دعوى موافقته لهم واجيب بوجهين **الاول** ما حكاه بعضهم عن
المرتضى رحمه الله بانا لسنا بادئين بالحكم بحجية الاجماع حتى يرد كونه لغوا وانما بدأ بذلك المخالفون وعرضوا علينا فلم نجد بدا من موافقتهم
عليه لعلمنا بتحقق الاجماع الذي هو حجة عندهم في كل عصر الا بدخول الامام عم في المجمعين سواء اعتبر اجماع الامة او المؤمنين او العلماء
ووافقناهم في اصل الحكم لكونه حقا في نفسه وان خالفناهم في علته ودليله هذه عبارته المنقولة عنه ولا يخفى ان مرجع كلامه الى انكار
كون الاجماع حجة مستقلة ودليلا برأسه بعد بر كما هو المعروف بين اصحابنا حيث انهم جعلوا احد الادلة الاربعة وذكروه في مقابلة
العقل والكتاب والسنة واطالوا البحث عنه فان ما هذا شانه لا يكون البديهي بحجيته لغوا كما ذكره **الثاني** ما وجدته في كلام بعض المعاصرين
من الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وحاصله ان الاشكال المذكور انما يرد اذا كان المقصود العلم بالاقوال الامة او بقول الامام
منهم على التفصيل والتعيين وليس كذلك بل المقصود العلم بقول الامام في ضمن العلم بقول الامة اجمالا فانا اذا علمنا علما اجماليا بان جميع
الامة متفقة على حكم نحكم بان ذلك حجة لان الامام من جملتهم فالعلم بقول الامام هنا كالعلم بالمطلوب في كبرى الشكل الاول فان العلم
بجسمية الانسان في قولنا كل حيوان جسم اجمالي لا تفصيلي فلا يتوقف عليه التصديق بقولنا كل حيوان جسم وبه يندفع ما اورده بعض
اهل الصوفية على اهل النظر من ان الشكل الاول دوري وبقية الاشكال راجعة اليه فيبطل النظر والاستدلال ثم قال وهذا هو السر في
اعتبارهم وجود شخص مجهول النسب في المجمعين لتجامع العلم الاجمالي ويدل لو ان ذلك لعدم العلم باجمعهم تفصيلا لكان اولى ولعلهم
يريدون به ذلك **اقول** يمكن تقرير الاعتراض في المقام بوجهين **الاول** ان الاتفاق ليس دليلا على الحكم وانما الدليل عليه قول المعصوم
المعلوم في ضمن الاتفاق فلا وجه لعده دليلا **الثاني** ان قول جميع الامة ليس دليلا على قول المعصوم لان العلم بقول الجميع يتوقف على العلم
باقوال الاحاد التي من جملتها قول المعصوم فيتوقف على العلم بقوله ايضا فلو توقف العلم بقوله على العلم بقول الجميع كان دورا ولا خفاء في
ان الاعتراض المذكور وانما يناسب الوجه الاول وما اجاب به الفاضل المذكور لو تم فانما ينهض بدفع الوجه الثاني كما ينبه عليه جعله
من باب كبرى الشكل الاول دون الوجه الاول اذ لا مدخل لاعتبار الاجمال في دفعه اذ للمعترض ان يقول ليس العلم الاجمالي بقول جميع الامة
هو الحجة لان حجيته باعتبار المعلوم فهو في الحقيقة علم اجمالي بالحجة وبما ليس بحجة وذلك لا يقتضي ان يكون ما ليس بحجة حجة بل الحجة هو قول
المعصوم المعلوم في ضمن العلم الاجمالي بقول الكل وما عداه ليس بحجة فلا يكون الاجماع حجة لان المركب من الداخل والخارج خارج ومع ذلك
نقضته كلامه ان الاجماع المعتبر من الادلة على الباب المذكور هو العلم باتفاق الكل اجمالا وهو غير مستقيم طردا وعكسا اذ قد يعلم قول
الجميع على التفصيل فيكون مع ذلك اجماعا وحجة كما في صورة كشف قول المجمعين عن قول المعصوم منضما ضم الكاشف الى المستكشف
عنه ووصف المجموع بالحجة وقد يعلم قول الكل اجمالا ولا يكون حجة كما اذا استند الاجمال الى التفصيل في غير صورة كشف قول غير
المعصوم عن قوله للزوم الدور او استند الى امر واحد فلا بد هنا من تفصيل وتوضيح المقام وتنقيح المرام ان العلم بالاتفاق ليس من
العلوم الاولية التي يكفي في حصولها مجرد تصورها بل لا بد له من منشاء يستند اليه وما يصلح ان يكون سببا لحصوله وجوه **الاول**
استقصاء اقوال جميع الامة على التفصيل بحيث يعلم اطباقهم على الحكم وهذا مع تعذره او تعسره وندرته ووقوعه على تقدير امكانه يتصور
على صورتين منهما ان يعرف الامام منهم بشخصه ووصفه وقوله وح فالحجة في قوله ولا مدخل لانضمام قول الاخرين اليه اصلا كما ذكره المعترض
سواء عرف الباقون باشخاصهم واقوالهم واوصافهم وهو كونهم من اهل الفتوى اولا وقد نبه على هذا صاحب المعالم حيث قال وفائدة
الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه انتهى والتحقيق انه لا يسمى اجماعا عندنا لان الاجماع عند الفريقين معدود من ادلة الاحكام
وليس في مثل هذا الاتفاق على طريقتنا دلالة على الحكم اصلا واطلاق صاحب المعالم عليه الاجماع في العبارة المنقولة عنه ان كان
باعتبار معناه اللغوي او المصطلح عليه عند العامة فلا كلام والا ورد عليه ما ذكرناه وقد نبهنا على ذلك في الحد فتدبر **ومنها** ان يعلم قول
الامام فيهم بعينه من دون نظر الى الاقوال الاخر سواء اتحدت لفظا او اختلفت لكن مع عدم العلم بشخص الامام او بوصفه وهذا انما يتصور
اذا علم المتتبع ان الذي افتى في وقت معين او مكان معين هو الامام لكن جهل شخصه بين الاشخاص او عرف الاشخاص الامام لكن جهل

اقوال الاخرين

الموصوف منهم بالامامة او عرف صوت المعصوم وخطه بمجرد او باخبار صادق ولم يعلم بشخصه او وصفه والكلام هنا كالكلام في الصورة السابقة اذ يجب ان يعلم
قول الامام بعينه فالحجة فيه ولا مدخل لانضمام قول الاخرين اليه ومن هنا تبين انه لو قال صاحب المعالم فيما اذا علم قول الامام بعينه بدل قوله اذا علم
الامام بعينه كان اشمل واولى ومنها ان يعلم الامام بشخصه ووصفه مع عدم العلم بتشخص قوله كما اذا كانت هناك اقوال مختلفة اللفظ متحدة
المعنى بحيث يعلم ان احدها قوله فيمكن القول بتحقق الاجماع وفائدته من حيث توقف العلم بقول الامام ورايه على العلم باقوال الجميع وتوافق ارائهم وعلى
هذا يتجه مؤاخذة على عبارة المعالم حيث اطلق فيها القول بانتفاء فائدة الاجماع مع العلم بتشخصه ولم يقيده بصورة العلم بتشخص قوله ايضا
ويمكن دفعه بان معرفة راي الامام ح لا يتوقف على معرفة اراء الاخرين بل على معرفة نفس الاقوال وتوافقها في المعنى اذ بعد تعيين قوله من بين
اقوال الهادية كعدم تعيينه بين اقوال لا دليل لها فكما ان ثبوت الحكم في الثاني مستند الى العلم بصدور احد تلك الاقوال منه لا الى موافقة غيره له
فكذا في الاول فان قلت يمكن الفرق بانه يمكن التوصل الى قوله في الاول بكل من الطريقين بخلاف الثاني والتعيين تحكم فلا يبعد ان يعد
اجماعا ان اعتبر التوصل من حيث الاتفاق قلت معرفة اراء كل واحد من تلك الالفاظ غير ... وحيث ان المفروض علمه بدخوله فيهم فلا بد ان يحصل له العلم
بقول الامام قبل اعتبار الاتفاق فلا يكون الاتفاق دليلا عليه ومنها ان يعلم بدخول الامام في المتفقين مع جهل شخصه وشخص قوله
المعلوم دخوله في الاقوال من جهة العلم بدخوله فيهم سواء اتحدت الاقوال لفظا او اختلف لكن مع توافقها في المعنى وهذا يتصور اذا جهله المتتبع
لعدم سبق تعيين او لطريان مانع هناك كالظلمة او مع جهل وصف الامامة في كل واحد مع العلم بثبوتها في احدهم كما لو اتفق بعد وفاة الامام
السابق وقبل تعيين الحجة بعد عند المتتبع وبالجملة موضع الفرض ما اذا علم اتفاق الكل على حكم بلفظ واحد او بالفاظ مختلفة وعلم بان الامام
احدهم من غير تعيين له ولا لقوله كما مر فالحق ان الاتفاق هنا اجماع لانه كاشف عن قول المعصوم وموصل اليه بدليل انه لو انتفى العلم بقول غيره
لانتفى العلم بقوله فيكون حجة اذ لا نعني بالحجة الا ما هو الكاشف عن الحكم والمثبت له سواء كان كاشفا عنه بالذات او بالواسطة فكما ان قول
المعصوم حجة لانه كاشف عن مراده ومراده حجة لانه كاشف عن قول النبي وهو كاشف عن قوله تع فكل ما كشف عن لفظه الكاشف عن مراده بلا واسطة اذا
صح تسمية الخبر الواحد حجة نظرا الى انه كاشف عن قول المعصوم كشفا ظنيا فتسمية الاتفاق الكاشف عن قوله كشفا قطعيا اولى ولا يتوجه على
هذه الصورة شيء من الاشكالين اما الاول فلان اعتبار قول غير الامام ح لا يكون لغوا كيف وهو الطريق الموصل الى قوله واما وصفه
بالحجية فلما عرفت من ان المعتبر في صدق عنوان الحجة والدليل على شيء بكونه كاشفا عن الحكم ولو بالواسطة وقد بينا ان الاتفاق المذكور كاشف
عن الحكم بواسطة كشفه عن قول الامام واما الثاني فلان العلم بقول الجميع وان توقف على العلم بقول الامام لانه احد المجمعين لكنه
لا يتوقف على العلم بقوله من حيث كونه احد المجمعين والمقصود تحصيل العلم بقوله من حيث كونه اماما لانه الناهض حجة على الحكم فلا دور والثاني
ان يتظافر نقل اجماع الكل واتفاقهم الى ان يبلغ حد التواتر او يخبر به عدد دون التواتر وينضم اليه القرائن المفيدة وحيث يحصل العلم
باتفاق الكل باحد الطريقين كان اجماعا وحجة لكشفه عن قول المعصوم ولا يتوجه عليه شيء من الاشكالين اما الاول فلكشف الاتفاق
المذكور عن الحكم ولو بواسطة كشفه عن قول المعصوم ولهذا لو كان المخبر به هو قول البعض لم يستلزم الكشف فصح اطلاق الحجة والدليل عليه ولم
يلزم عليه لغو واما الثاني فلان العلم بالجميع في هذه الصورة غير مسبوق بالعلم بالاحاد حتى يتوجه اليه اشكال الدور لظهور عدم استنادها
اليه بل كلاهما مستند الى الخبر المتواتر والمحفوف بقرائن الصدق الا ان العلم بالثاني يفضي لمستند اليه بواسطة العلم بالاول وكذا الكلام
فيما لو حصل العلم بقول البعض بطريق التتبع وبقول الاخرين بطريق النقل الثالث ان يعلم قول من عدا المعصوم وجماعة منهم باحد
الطريقين السابقين ويعلم قوله وحده او مع قول الباقين بالعلم بقولهم ولا فرق بين ان يعرف الامام بشخصه ووصفه او لا اما القسم
الاول فلا اشكال في كون الاتفاق فيه اجماعا وحجة مط لان قول من عدا المعصوم كاشف عن قوله مط وقوله كاشف عن الحكم فقول
الكل حجة على الحكم وكاشف عنه فهو على حد الصورة السابقة التي حكمنا بالكشف فيها وان كان فرق ما بينهما من ان قول الجميع هناك
كاشف عن قول المعصوم وهنا قول من عداه كاشف عن قوله واما القسم الثاني فلا اشكال في حجية القول الكاشف عن قول
المعصوم كالاشكال في حجية المجموع منهما كما عرفت لكنه خارج عن محل الفرض لان الكلام في الاجماع بمعنى اتفاق الكل وهو هنا مشتمل
على ما ليس بحجة وهو القول المنكشف عنه مما عدا قول المعصوم فانه مما لا مدخل له في الكشف عن الحكم فلا يصح وصفه بالحجية كما عرفت نعم لو كان
القول المنكشف عنه كاشفا عن قول المعصوم صح اطلاق الحجة عليه وعلى المجموع كما لو كشف قول المتاخرين عن قول المتقدمين وكشف قول
المتقدمين عن قول المعصوم الرابع ان يوجد على الحكم حجة واضحة من اية محكمة او سنة متواترة او سيرة قطعية بحيث يكشف عن اطباق الكل على
مقتضاها كشفا قطعيا فيقطع بقول المعصوم ايضا والتحقيق ان هذا الاتفاق مع خلو العلم به عن الفائدة لسبق الدليل القطعي عليه مما لا ينبغي ان
يسمى اجماعا اذ لا مدخل له في الكشف وربما امكن ان يصطلح بين الاتفاق الذي لو قطع النظر عن كشف الدليل المذكور عن قول المعصوم
لكشف عنه الاتفاق وبين غيره فيسمى الاول اجماعا نظرا الى كونه دليلا على الحكم بمعنى كونه مما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب
دون الثاني ومما قررنا يتضح ان اعتبار بعضهم في الاجماع وجود رجل مجهول النسب في المجمعين مما لا حاجة اليه فانه انما يتم مع العلم بنسبة الكل ايضا

ولكن لا حاجة

من المجمعين في الفرض المذكور يتوقف على العلم بصدوره من احدهم

اما ما لم يتوقف على العلم بقوله من حيث كونه

وكذا الاحاجة الى ما اول الفاضل المذكور كلامهم به من عدم العلم بلجمعهم تفصيلا فانه يمكن مع العلم بهم تفصيلا ايضا واعلم انهم انما اشترطوا
دخول مجهول النسب في الاجماع ليجامع العلم الاجمالي بدخول المعصوم في المجمعين ولا خفاء في انه مع اتحاد شخصه ونفع الجهالة وبوجب العلم بانه هو المعصوم
ملزوم ان ننتفي فايدة الاجماع على ما اعترف به صاحب المعالم وغيره بل يلزم على ما قررنا انتفاء ماهية الاجماع ولو اعتبر تعدده منع خلو اكثر كلماتهم
عنه بوجب ان تكون الحجة في اتفاقهم فيلغى اعتبار اتفاق الباقين ولا قايل به ثم لا يذهب عليك ان اكثر الصور المذكورة مما يبعد وقوعه في زمن
ظهور الائمة عليهم السلام ويبعد في زمن الغيبة فتعميم الاجماع الذي هو اصل من الاصول الشرعية الى ما عرى عن الثمرة والبحث عنها غير مجدي
والفائدة الثانية ما ذكره الشيخ وجماعة وهو ان الامة اذا اتفقت على حكم ومن لم يكن في الكتاب والسنة المقطوع بها ما يدل على خلافه تعين
ان يكون حقا والا لوجب على الامام ان يظهر ويظهر خلافه ولو باعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة ولا بد ان تكون معه معجزة
تدل على صدقه ليمكن التعويل على دعويه والذي يدل على ذلك امور **منها** ان التكليف بها يقتضيه الواقع لطف والاخلال باللطف قبيح وهو
موقوف على تحمل الفرض على الباقيين بالوجه المذكور فيجب **ومنها** ان اتفاق الامة على الباطل قبيح والامام متمكن من ردعهم الى الحق كلا او بعضا
باظهار المعجزة واقامة البينة فيجب عليه الظهور وردعهم ولو من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومنها ان الحكمة الداعية الى تشريع الاحكام الباعثة
على بعث الانبياء ونصب الاوصياء داعية الى تشريع الحكم الخاص ايضا فيجب تبليغه كما يجب تبليغها ليحسم عذر الخلق على الحق في امر التكاليف ولا يكون للناس
على الله حجة فيها **ومنها** ان الغرض الداعي الى نصب الامام انما هو تبليغ الاحكام فاذا فرض عدم امكان التبليغ في حقه او عدم مساعدة الحكمة عليه
لم يكن فائدة في نصبه ووجوده فيبطل ما اتفقت الامامية عليه ونطقت به الاخبار من عدم خلو عصر عن الحجة **ومنها** ما ورد في جملة من الاخبار
من ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم لاختلط على الناس امورهم وعن النبي ان لكل بدعة من بعدي ولولا ذلك لم
يكاد بها الاسلام وليا من اهل بيتي موكلا يذب عنه وبين الحق ويرد كيد الكائدين وعنهم ان لنا في كل خلف عدولا ينفون عن الدين تحريف
الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وعن امير المؤمنين اللهم لا بد من ارضك من حجة لك على خلقك يهديهم الى دينك ويعلمهم علمك
لئلا تبطل حجتك ولا يضل تبع اوليائك بعد اذ هديتهم به اما ظاهر ليس بالمطاع او مكتتم مترقب ان غاب عن الناس شخصه في حال هدايتهم فان علمه
واداب في قلوب المؤمنين مثبتة فهم بها عاملون وقد جاء في عدة اخبار في تفسير قوله انما انت منذر ولكل قوم هاد ان المنذر رسول الله
وفي كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبي وهذه الطريقة ضعيفة والوجوه المذكورة مدفوعة **اما اولا** فبالنقض بالمسائل التي وقع
الخلاف فيها بين اصحابنا الذين بذلوا جهدهم في تحصيل الاحكام وبالغوا في تهذيب مداركها وتنقيح مسالكها مع خلوص قصدهم في الافتاء
عن الاغراض النفسانية والدواعي الشهوانية فان الخلاف المشتمل على طرفي النقيض يمتنع ان يكون حقا عند عدم اهل التصويب فقضية ما قرر من لزوم
وجوب ظهور الامام على من اخطأ في النظر ولو سرا لارشاده الى الحق اما بحجة بينة او باقامة معجزة ولو وقع مثل ذلك لشاع وذاع ولادى الى انحسام مادة
النزاع وانقطاع الاختلاف بين اهل الدراية والانصاف وكان يندر معلوم الخلاف **واما ثانيا** فبالحل وهو ان الذي يساعد عليه العقل بعد ضم
الواقع انما هو وجوب تبليغ الاحكام في الجملة لا مطلقا فانا نرى بالعيان ان كثيرا من الكفار النائين عن بلاد الاسلام لا سيما المختفين منهم في الجبال
ما بلغت اليهم دعوة النبي ولا سمعوا بمعجزاته ولا خطرت باوهامهم وجوب الفحص والتتبع لتحصيل الحق فلو كان الواجب عليه تعالى هو التبليغ
الفعلي واتمام الحجة على جميع الانام لكان في عدم تبليغ اولئك المذكورين وعدم اتمام الحجة عليهم تاركا للواجب ومرتكبا للقبيح تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وكذا الكلام بالنسبة الى الذين ماتوا في الفترة قبل مبعث النبي او قبل وصول الخبر اليهم او قبل ثبوت الحق لديهم وبالجملة لو وجب التبليغ الفعلي
على الاطلاق لحصل التبليغ بالنسبة الى كل من بلغ عاقلا من غير ان يتاخر التبليغ في حقه عن اول زمن بلوغه وعقله مع ان انتفاءه معلوم بالوجدان
والمشاهدة والعيان بل نقول لا يجب عليه تعالى تشريع الاحكام على الاطلاق فضلا عن وجوب تبليغها على الاطلاق فان الصبي المراهق الذي لم يبلغ حد
البلوغ قد يكون اذكى واعقل من كثير من البالغين ومع ذلك لم يشرع في حقه الاحكام الايجابية والتحريمية فاتضح ان الواجب عليه تعالى انما هو
تشريع الاحكام في الجملة ولو بالنسبة الى الذي بلغوا حد البلوغ وكذا الواجب عليه تعالى انما هو التبليغ في الجملة ولو بالطريق المعتاد بين العباد كما
يكشف عنه سنة الانبياء فانهم انما كانوا يبلغون رسالات ربهم في الاحكام بالطريق المعتاد بين الانام لانهم لما خلقوا بشرا كلفوا بما يليق بنوع
البشر من امر التبليغ وغيره فليس عليهم ان يعاملوا الناس بما يطلعون عليه بالعلوم الغيبية ولا ان يذهبوا بطريق الخفاء وطي الارض الى من يحتاج
اليهم في المسائل الدينية ولا ان يدفعوا عن انفسهم الاعداء بالقوة الربانية وان كانوا قادرين على ذلك في بعض الموارد لحكمة خاصة وعلى
هذا فيكفي في تحقق اللطف ارسال الرسل ونصب الحجج مع تبليغ البعض سواء تمكنوا من التبليغ الى الكل فبلغوا او حصل هناك موانع منعهم عن التبليغ
الى البعض فلم يبلغوا اليهم فانه لا يجب عليه تعالى ابقاء المكلفين الى ان يحصل التبليغ في حقهم ولا تمكين المبلغين من التبليغ الى الباقين بتمكينهم
من التبليغ اليهم بدفع مكائد الطواغيت ودفع شرورهم عنهم وبهذا البيان يندفع الوجوه الثلاثة **الاول فان قلت** ما الفائدة في ارسال الرسل
ونصب الحجج اذا لم يتمكنوا من التبليغ الفعلي بالنسبة الى الذين لم يتمكنوا من تبليغهم وای فرق بين منعهم وبين منعه تعالى اياهم عن التبليغ مع ان
ذلك على اطلاقه منقوض بالفساق **قلت** الفائدة تحمل الطواغيت الاوزار من حالوا بينهم وبين وصول التبليغ اليهم حيث ظلموهم بما حجبوهم فيحصل

الغرض الداعي الى التكليف في حق المانع والممنوع كما يحصل على تقدير الوصول وبهذا يظهر الفرق بين الصورتين وبه يندفع الوجه الرابع
مضافا الى ان هنا امورا ثلثة فامر يجب عليه تع وامر يجب على الحجة وامر يجب علينا فالواجب عليه تع انما هو نصب الحجة على العباد وتعيين الهادي الى
منهج الرشاد اطاعوه او خالفوه والواجب على الحجة التصرف في الامور بما يستقيم به نظام دين العباد ودنياهم وانما يجب عليه ذلك بشرط التمكن
والاستطاعة ويجب على العباد تمكينه ونصرته والطاعة لامره والتجنب عند لهيئة فلو انتفى الاخير لما سقط عن الحجة وجوب التصرف ولم يسقط عنه تع وجوب
نصبه لان نصب الحجة على حد وضع الشريعة لطف لا يخل به تمرد العباد واستنكافهم عن الانقياد وفائدته مع التمرد اتمام الحجة وقطع المعذرة ولعل هذا
هو الذي اشار اليه المحقق الطوسي في تجريده من ان وجوده لطف والامام لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا وقريب منه ما ذكره السيد المرتضى رحمه حيث
قال لا يجب عليه الظهور اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل
نفوسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده انتهى ومما يظهر الجواب عن الاخبار ايضا فان فيها وفيما اقترن به
ذكره تعويلا على الوضوح والظهور والمراد ردهم واتمهم ان تمكن منه تمكنا عاديا فان العبرة في التمكن هنا التمكن العادي كما يدل عليه
ملاحظة سيرتهم ومجرى طريقتهم وعلى قياسه الكلام في بقية الاخبار ويمكن تنزيلها على انه ع انما عدهم عند وجود الموانع من ظهوره
بالاضافات المعنوية والفتوحات السرية على الوصول الى المهمات الشرعية التي يفضي انكارها الى الخروج من الايمان او انفصاد درجة صاحبه والفيوضات
كما يرشد اليه قوله ع فان اذابه في قلوب المؤمنين مثبتة وفي غير واحد من الاخبار انهم ينتفعون بالحجة القائم في غيبته كما ينتفع بالشمس اذا سترها
السحاب ثم اعلم ان الشيخ قد صرح في العدة بما حاصله انا لو وجدنا بين الطائفة قولا ولم نقف له على مخالف ولا على ما يقتضي صحته
او فساده وجب القطع بصحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم ع اذ لو خالفه لوجب عليه ان يظهر خلافه وعلله ببعض الوجوه المذكورة فعلى هذا
يكفي في الحجية قول الواحد ايضا لكن ينبغي ان لا يسمى اجماعا لا لاتفاقهم على اخذ الاتفاق في تعريفه وان اختلفوا في تفسيره الا ان ياخذ القول
الكاشف مع المنكشف عنه ويسمى المجموع اجماعا ويشكل بان مجرد عدم وجدان وجود المخالف لا يقتضي عدم وجوده وطريقته على تقدير صحتها
انما تساعد على عدم جواز الظهور بعد عدم وجود المخالف لا عند عدم وجدانه وقد يعترض على الشيخ بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم ان يظهره
ولو على وجه لا يعرف كونه اماما وينظهر القول بالخلاف بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب بل يكفي وجود رواية دالة عليه وهذا
الاعتراض غير متجه اذ الوجه الاول لا يوافق غرض الشيخ من ردع الامة وردهم الى الحق والثاني خارج عن محل الغرض اذ الكلام حيث
لا يوجد مخالف والوجه الثالث راجع الى احد الوجهين السابقين لان الرواية الموجودة ان كانت بحيث تنهض حجة في الظاهر عند
الكل او عند العامل بها فهي سنة قطعية على الخلاف وقد اعتبر الشيخ عدمها فانه اراد بها ما تكون قطعية ولو في الظاهر كما يساعد عليه طريقته
فيخرج عن محل الفرض وان لم تنهض حجة في الظاهر لم يجد وجودها في دفع ما جعله الشيخ سببا لوجوب الظهور نعم كان على الشيخ ان يشترط
في قطعية الاجماع بعد اشتراطه عدم وجود دليل قطعي على الخلاف امورا منها ان يكون ذلك الدليل القطعي قد بلغ الى المتفقين
كلا او بعضا فلو ندر وجود دليل قطعي وخفي على المتفقين لم يكن مغنيا عن ظهور الامام على ما يقتضيه طريقته ومنها مضي زمان يمكن
ظهور المعصوم فيه بعد انعقاد الاجماع اذ لا حجية في الاجماع به قبله لعدم العلم ح بموافقة المعصوم ومنها ان يعلم بقاء المتفقين على ارائهم
في تلك المدة فلو احتمل رجوعهم او رجوع بعضهم لم يحصل القطع بموافقة المعصوم وان قطع بعدم ظهوره على احدهم ومنها ان يعلم
بعدم حدوث قول بالخلاف في تلك المدة اذ مع تجويز ذلك لا يقطع بقول المعصوم جواز ان لا يوافقهم في القول ولا يظهر لتحقق الخلاف قبل
تمكنه من الظهور او حاله وربما امكن التمسك في نفي الاحتمالين الاخيرين بالاصل لكن يكون الاجماع معه ظنيا لا قطعيا ويلزم على طريقة الشيخ
امور منها انه اذا قال بعض الاصحاب واحدا كان او اكثر بقول لمستند اجتهادي وتحققت هناك الشرايط المعتبرة ثم انكشفت لهم فساد المستند
المذكور لزم وجوب البناء على الحكم السابق والقطع به بحسب الواقع وان لم يكن مقتضى الدليل السابق الا الظن به او مجرد ثبوته في الظاهر اذ فساد
الدليل لا يوجب فساد الدعوى والامر الاخير لازم على تقدير عدم انكشاف فساد الدليل ايضا ومنها وجوب حفظ اقوال علماء العصر وحصرها
وضبطها كحفظ الاخبار صونا للدليل القطعي عن الاضمحلال والانعدام ومنها عدم جواز الحكم والفتوى عند امكان البحث والاطلاع على اراء
علماء العصر الا بعد البحث والاطلاع لئلا يخالف الدليل القطعي او يعدل مع التمكن منه الى الظني ولان ذلك من جملة الادلة فلا بد من
الفحص عنه كما يجب عن غيره ولا خفاء في ان الالتزام بهذه اللوازم لا يخلو من بعد بعد تسليم اصل الطريق الثالث وهو الطريق المعزى الى
معظم المحققين ان يستكشف عن قول المعصوم باتفاق علمائنا الاعلام الذين ديدنهم الانقطاع الى الائمة في الاحكام وطريقتهم
التحرز عن القول بالراي ومستحسنات الاوهام فان اتفاقهم على قول وتسالمهم عليه مع ما يرى من اختلاف انظارهم وتباين افكارهم
مما يؤدي بمقتضى العقل والعادة عند اولي الحدس الصائب والنظر الثاقب الى العلم بان ذلك قول ائمتهم ومذهب رؤسائهم وانهم
انما اخذوه منه واستفادوه من لدنهم اما بتنصيص او بتقرير وهذا انما يكشف ولا عن قول المعصوم الذي اليه مرجع فتاويهم واقوالهم
واحدا كان او اكثر ويكشف عن قول الباقين وعن قول الرسول ص وعن قول الله بواسطة القواعد العقلية والنقلية القاضية بان

علومهم

منها علم النبي وعلمه مستفاده

علومهم مستفادة منه نعم ثم قد يستقل هذه الطريقة بالاستكشاف وذلك انما يكون غالباً حيث يكون الحكم على خلاف الاصول الظاهرية
المسلمة عرياً عن الشواهد الاعتبارية وقد يحتاج الى انضمام شواهد خارجية ومؤيدات تقريبية من الآثار والاخبار ولا اختصاص لهذه
الطريقة بالاستكشاف عن قول المعصوم بل قد يستكشف بها عن قول بقية الرؤساء المتبوعين فانه قد يعرف مذاهبهم وآراؤهم من اتفاق
اتباعهم الذين طريقتهم التخطي عن جادتهم وترك الانحراف عن طريقتهم بل لا حاجة في الاستكشاف بهذه الطريقة الى العلم باتفاق الكل بل قد
يستكشف باتفاق جماعة من الخواص الموصوفين بالاوصاف المقررة لا سيما اذا كانوا من اصحابهم كزرارة وابي بصير ومحمد بن مسلم واضرابهم
ثم الاستكشاف بهذه الطريقة يقع على وجوه **الاول** ان يستكشف بها عن قوله الواقعي وذلك حيث ينتفي في قوله دواعي التقية والاتقاء
ويسلم عن شبهة الخفاء والتأويل ومنه اتفاقهم على عدم انفعال الكر بالملاقاة وانتفاء العول في الميراث وامثال ذلك ولا يقدح الاعتضاد
ببعض الشواهد الخارجية من الاخبار والآثار اذ المراد بكون الاتفاق كاشفاً ان يكون له مدخل في الكشف كما مر نظيره في مسألة التواتر و
اعترض على هذا الوجه بوجوه **منها** ان هذه الطريقة لا تجري الا في القطعيات من غير طريق الاجماع ولا حاجة فيها الى التمسك به وهذا فاسد
لان الوجدان في الفقه لا يساعد عليه نعم هذه الطريقة قليلة الوقوع لكن ذلك لا يوجب اهمالها بل لا بد من تعميم العنوان بحيث يندرج فيه
ومنها ان هذه الطريقة لا تبتني على القاعدة الكلامية المختصة بالامامية التي عليها مبنى حجية الاجماع عندهم بل على مقتضى العقل والعادة
المشتركين بين الفريقين وضعفه ظ لان العقل والعادة المشتركين انما يؤثران في كشف الطريقة المذكورة لا في اثبات حجيتها بل حجيتها
انما هي باعتبار حجية القول المستكشف عنه المبنية على القاعدة الكلامية المختصة بالامامية لما نبهنا عليه من ان الكاشف عن الحجة حجة في
الاصطلاح حقيقة كنفس الحجة المستكشف عنها مع ان كشفها عن رأي المعصوم قد تبتني على القاعدة الكلامية حيث يتوقف على ثبوت
العصمة من السهو والخطاء وعدم القول بخلاف معتقده حيث لا داعي **ومنها** ان الاجماع اصل من الاصول المبنية التي عليها مبنى اكثر احكام
الشريعة والطريقة المذكورة غير منضبطة المبنى فلا وجه لاخذها مناطاً في حجيته وضعفه ظ لانضباط الطريقة المذكورة بالاحالة
الى الوجدان في حصول الاستكشاف بها وان اختلف حصوله باختلاف المحصلين في قوة الحدس وكثرة التتبع والممارسة وهذا الاختلاف غير
قادح بعد وضوح المبنى والمناط وان اراد بعدم انضباط المبنى انه ليس هناك عدد معين يمكن الاستكشاف به على الاطلاق فهذا غير ضائر كما في التواتر
الثاني ان يستكشف بها عن قوله الظاهري وذلك حيث يكون احتمال التقية او كون الدلالة غير جلية ومنه قول المعظم بطهارة المخالف غير
عدا ما استثني فان هذا الحكم وان قطع بصدوره عنهم قولاً وتقريراً نظراً الى مصير المعظم اليه مع اعتضاده بمساعدة السيرة المستمرة لكن لا نقطع بان ذلك
قولهم الواقعي ومذهبهم الذي بنوا عليه في نفس الامر لاحتمال ان يكون الداعي اليه التقية وحفظ الشيعة عن فتن العامة ويرد على هذا الوجه
ايضاً الشكوك المتقدمة على الوجه الاول ولا اختصاص لها به كما زعم ويندفع بما مر **الثالث** ان يستكشف بها عن وجود دليل قطعي واقعي
عقلي او نقلي متواتر او آحاد محفوف بقرائن الصدق والصحة يستكشف به عن قول المعصوم الواقعي بواسطة استكشافه عن الدليل المذكور وربما يكون هناك
دليل ظني فيستكشف بهذه الطريقة عن كونه قطعياً اما بتعدد الاسناد او بانضمام قرائن قطعية المفاد واورد على هذه الطريقة بامور **منها** انها غير
منضبطة المبنى وقد نبهنا على ما فيه سابقاً **ومنها** انها لا تبتني على القاعدة الكلامية التي انفرد بها الامامية لان مرجعها الى قضاء العادة
وفيه نظر لانه ان اراد عدم ابتناء كشف هذه الطريقة على القاعدة المذكورة فمسلم كما عرفت وان اراد عدم ابتناء حجيتها عليها فهو انما
يتجه اذا كان المستكشف عنه دليلاً عقلياً او نقلياً كتابياً او نبوياً او كان مترددا بينهما واذا كان المستكشف عنه حديثاً امامياً او محتملا
له كما هو الغالب على تقدير الوقوع توقفت حجية الطريقة المذكورة على القاعدة الكلامية قطعاً ووجهه واضح فلا يتم ايراده على الاطلاق مع ان
لنا ان نمنع توقف حجية الاجماع بجميع اقسامه على المسألة الكلامية وانما المسلم توقفها عليها في الجملة **ومنها** ان المتفقين ان كان تعويلهم على
دليل ظني فكيف يكشف لنا ذلك عن دليل قطعي للزوم زيادة الفرع على الاصل وان كان على قطعي فانما يتجه عن صعوبته لان طريقتهم
المعروفة جواز التعويل على الدليل الظني ولو من حيث الدلالة ويمكن دفعه بانه قد يتبين بشواهد يظفر عليها المتتبع الممارس ان الكل
لم يعولوا على دليل واحد بل لهم على ذلك ادلة بل يعول كل ببعضها فيستكشف باتفاقهم عن ادلة ظنية فيصح ان يستفاد منها العلم او يستكشف
به عن دليل ظني ويقوم عندنا شواهد وامارات اخر فيفيد بمعونتها العلم او يستكشف بالتتبع والفحص عن تعويلهم على دليل قطعي ويقطع
ايضاً بكونه دليلا قطعياً لحكم العادة بامتناع تواطئهم على الخطاء فان مثل الدليل القطعي امر عزيز حتى نكشف الاتفاق عنه يقدح بما ذكروه في
التواتر من اشتراط ان يكون المخبر به امراً حسياً **قلنا** انما اعتبروا ذلك لان التواتر في غير الحسيات لا يستلزم افادة العلم كما نبهنا عليه في محله لا انه
يستلزم عدم افادة العلم فلا ينافي ما ذكرناه مع ان لنا ان نمنع عدم كون الدليل مفيداً للعلم حينئذ اذا كان المستكشف عنه دليلاً سمعياً ولا
يقدح كون الدلالة نظرية عقلياً لا استنادها الى الحس كما في تواتر التواتر وكذا لا ينافي ذلك ما استندوا اليه في دفع بعض حجج العامة من جواز ان يجتمع الكل
على الخطاء فان ذلك سلب للايجاب الكلي فلا ينافي الايجاب الجزئي واعلم انه قد يستكشف بالاتفاق عن وجود دليل ظاهري معول عليه عند الكل
او عند نابل قد يستكشف به عن كون الدليل نصاً بالخصوص وذلك كما اتفق على الحكم جماعة وقد عرف من طريقتهم الجمود على متون الاخبار

كالصدوقين ومن يحذو حذوهما فينكشف به تارة عن كون الدليل نصا معتبر الاسناد منقح المفاد وذلك حيث يعرف من طريقة المتفقين للطعن في الاخبار
بمجرد ضعف الاسناد او التردد في الحكم او الميل اليه بمجرد خفاء الدلالة وعدم وضوح المراد مع الوثوق التام بافهامهم وانظارهم لضبطهم وعلو
مقامهم في علوم العربية وعلم الدراية بل قد ينكشف به عن كون النص الموجود صحيحا او حسنا حيث يعرف منهم الجمود على العمل بهما وينكشف به
اخرى عن كونه نصا في الجملة متفقا عليه بانضمام الاتفاق الكاشف عنه اذا بلغ حد الشهرة وصلح لجبره اذ لا فرق بين العلم الاجمالي بالدليل او
العلم التفصيلي به في وجوب الاخذ به والركون اليه لكن شيء من ذلك لا يسمى اجماعا اذ المعتبر في الاجماع الاتفاق الكاشف عن راي المعصوم كشفا
قطعيا لا الكاشف عن مطلق الدليل واما مخالفونا فقد استدلوا على حجية الاجماع بوجوه عقلية ونقلية من الكتاب والسنة فمنها قوله
تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية وجه الدلالة ان سبيل المؤمنين قولهم وفتاويهم وقد
جمع في الوعيد بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين ولا ريب في حرمة الاول على الاستقلال فيكون الثاني ايضا محرما مستقلا والا لما
حسن الجمع بينهما في الوعيد لقبح قولنا من سرق وشرب الماء وجب قطع يده واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباعهم اذ لا مخرج عنهما
والاعتراض عليه من وجوه منها انه قد اعتبر في المشاقة كونها بعد تبين الهدى فيعتبر ذلك في الاتباع المعطوف عليها ايضا لان العطف يقتضي
التشريك فيلزم ان يكون القيد المعتبر في المعطوف عليه معتبرا في المعطوف ايضا لانهما كالجملة الواحدة وحرمة مخالفة الاتفاق مع تبين كونه
هدى لا يقتضي حرمة مخالفته مع عدمه كما هو المقصود اذ الكلام في حرمة مخالفة الاتفاق المجرد عن الحجة لا المقرون بها واما ما ذكره بعضهم في توجيه
الاعتراض بان اللام في الهدى للعموم فيتوقف ترتب الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين على تبين كل ما هو هدى ومن جملته الدليل الدال
على حكم الاجماع ففساده غير خفي لانه يؤدي الى عدم ترتب الوعيد المذكور على احد من المنافقين والمتبعين لغير سبيل المؤمنين لعدم ظفرهم بكل
ما هو هدى بل ببعض فالوجه ما ذكرنا وفيه بحث لمنع قضاء العطف بالمشاركة مطلقا والتحقيق في المقام ان العطف اما ان يكون بين الجمل التامة
او بين غيرها وعلى الثاني اما ان يكون القيد من لواحق المعطوف عليه او من لواحق ما قبله فهنا عدة صور الاخيرة لا يلحق القيد للمتأخر الا
ان ينهض هناك قرينة ولو حالية على اعتباره لاصالة عدمه مع قصور العطف عن افادته فان قلت يمكن استفادته من ظاهر العطف من حيث
ان مبناه على المناسبة وهي اقوى مع المشاركة في القيد قلت انما يصح التعويل على مثل هذه النكتة حيث يساعد عليها العرف لا الاستعمال
في عدمه معلول للمتتبع واما في الصورة الاخيرة فالظاهر لحوق القيد بالنسبة الى المعطوف مع امكانه اما على القول بان العامل في المعطوف هو العامل في
المعطوف عليه فواضح لان تعلقه باحدهما مقيدا يوجب تعلقه بالاخر ايضا مقيدا لاتحاده واما على القول بان العامل في المعطوف مقدر بقرينة
المذكور فالظاهر ان يكون المقدر على حد المذكور فيكون ايضا مقيدا مثله وظاهر ان الاية من الصور السابقة فيحتاج اثبات القيد في المعطوف الى
دليل والقول بان المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة الجملة الواحدة على اطلاقه بحيث يتناول المقام ممنوع ولو سلم فالهدى المعتبر تبينه في ترتب
الوعيد على المشاقة هو كون الرسول حقا وحرمة مشاقته فقضية مشاركة المعطوف للمعطوف عليه في القيد اعتبار تبين ذلك في ترتبه على اتباع
غير سبيل المؤمنين ايضا وهذا لا يقتضي العلم بمستند الاتفاق ومنها ان غير وسبيل ان كانا او كان احدهما للعموم دلت الاية على ترتب
الوعيد على من تبع كل سبيل مغاير لكل سبيل من سبيل المؤمنين او اتبع كل مغاير لبعض او بعض مغاير لكل وهذا كله خارج عن محل النزاع وان لم
يكونا للعموم بل كانا للبعض لم يثبت به المقصود اذ لا ريب في حرمة مخالفة ما اجمع عليه المؤمنون في الجملة ولو بالنسبة الى المسائل المعلومة من
الدين بالنظر او ضرورة وفيه ايضا بحث لمنع الحصر والتحقيق انهما للجنس ووقوعهما في سياق الموصول يقتضي عمومهما لجميع الافراد عموما افراديا بدليا كما
لا شموليا ولا مجموعيا فيندفع الاشكال ومنها ان السبيل حقيقة في الطريق المسلوك وهو غير مراد هنا قطعا واطلاقه على ما وقع
عليه الاتفاق غير مستقيم لانتفاء العلاقة المصححة للتجوز فتعين ان يراد به الدليل لانه سبيل معنوي في الوصول به الى المقصود وقد دلت
الاية على حرمة مخالفة دليل المؤمنين لا اتفاقهم ولو سلم صحة اطلاقه على المعنى الاول فلا اقل من تساوي الاحتمالين ان لم يكن الثاني
اظهر فيلزم الاجمال المقتضي لسقوط الاستدلال ولا يخفى ان حمل سبيل على الدليل غير ملائم لسياق الاية ثم صحة اطلاقه على المعنى الاول لا
يوجب الاجمال بل قضية التعميم كما مر شموله لكل منهما ومنها ان المراد بسبيل المؤمنين السبيل الذي صاروا به مؤمنين او سبيلهم في متابعته
والاقتداء به او نصرته بدليل اقترانه بمشاقة الرسول والجمع بينهما في الايعاد ويمكن دفعه بمنع صلوح ذلك قرينة على التخصيص على تقدير
التعميم ومنها ان المستفاد من الاية على تقدير تسليم التعميم نقيض المقصود اذ كان سبيل المؤمنين عدم اتباع غير الدليل فالقول بوجوب
اتباعهم من غير دليل اتباع لغير سبيلهم والتحقيق ان مقتضى هذا الاعتراض لزوم التناقض في مدلول الاية من حيث اتفاقهم قبل نزولها
على عدم جواز الاخذ بالاتفاق المجرد عن الدليل ومقتضى الاية على ما بني عليه الاستدلال وجوب الاخذ بكل اتفاق ومن جملتها الاتفاق المذكور
فوجوب الاخذ بالاتفاق المذكور يوجب عدم جواز الاخذ بالاتفاق المجرد عن الدليل ووجوب الاخذ به يوجب عدم جواز الاخذ بالاتفاق المذكور
وهو تناقض فلا بد في دفعه من تخصيصها اما بما عدا ذلك الاتفاق واما بما عدا الاتفاق المجرد عن الدليل وهي انما تنهض حجة اذا حملت على المعنى
الاول لكنه معارض باحتمال الثاني ولا سبيل الى ترجيح الاول بقلة التخصيص لمغايرة المورد بين فان الاتفاق الاول اتفاق عن دليل هو اصل العدم

بخلاف

بخلاف الثاني والترجيح بقلة التخصيص انما يتم اذا اندرج الاقل في الاكثر **ومنها** ان حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين لا يوجب وجوب متابعة سبيلهم لامكان
الواسطة بترك الاتباع مطلقا ويشكل بانه ان اريد اثبات الواسطة من حيث ان الاتباع معتبر في مفهومه موافقة الغير فيجوز ان لا يكون مخالف الاجماع
متبعا لاحد ففيه ان المراد بالاتباع مجرد الاخذ بدليل يعتد به الى غير سبيل المؤمنين لا الى سبيل غير المؤمنين ولو سلم فاتباع غير سبيلهم
اتباع لغيرهم ولو للهوى والشيطان فلا يتحقق الواسطة وان اريد بالواسطة عدم الحكم والتوقف ففيه ان حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين بحسب
الواقع يوجب حصر الحق في اتباعهم فان اريد بالتوقف مجرد السكوت وعدم الحكم فليس مذهبا ولا يخل بالمقصود اذ الكلام في عدم جواز مخالفة
الاجماع لا في جواز السكوت في محل الاجماع مع انه لا يتم حيث يتعين فيه الحكم والفتوى بل غير منصور في حق من وقف على الاجماع واذعن بدلالة الاية
وان اريد به الحكم بالتوقف والتزام احكامه كما هو المقصود به حيث يعد المتوقف من اهل المذاهب فالاية تدفعه حيث تدل على بطلان قول المخالف للاجماع
فيلزم صحة قول المجمعين اذ لا مخرج عنهما بحسب الواقع **ومنها** ان المؤمنين اذا اتفقوا على فعل مباح فان وجب اتباعهم لزم اتباع غير سبيلهم في الحكم و
ان لم يجب فهذا جائز ترك متابعة سبيلهم وفيه ان المراد وجوب اتباعهم في الحكم والفتوى ونحوهما دون الافعال المباحة ونحوها **ومنها** ان المؤمنين
هم الذين علم منهم الايمان بان علم ان باطنهم وفق ظاهرهم وهذا مما لا يقطع به في غير المعصوم لاحتمال المخالفة في حقه وهذا الاعتراض قد اورده
المرتضى واختاره جماعة ممن تاخر عنه كالعلامة وغيره وضعفه ظ لان منع العلم بايمان غير المعصوم مكابرة واضحة مع انا لا نسلم انحصار الطريق الى
معرفة المؤمن في العلم بايمانه بل يكفي اظهاره للايمان كما يعرف من معاملة الشارع معه معاملة المؤمن في اثبات الاحكام ودعوى ان هذا الطريق المنع
يعتبر بالنسبة الى بعض احكام المؤمنين دون بعض مجازفة بينة **ومنها** ان المفهوم من تبيين السبيل السبيل الواقعي والقطع به يتوقف على القطع بنفي
الدواعي المقتضية لاظهار خلاف المعتقد كالتقية وشبهها ولا سبيل اليه غالبا فلا يثبت بالاية حجية الاجماع مطلقا وجواز التعويل في ذلك على
ظاهر قولهم غير واضح لانه انما يفيد الظن بمعتقدهم ولا دليل على جواز التعويل عليه في المقام فان قيل فيلزم الغاء الاية لانقطاع السبيل الى
تحصيل سبيل المؤمنين **قلنا** لا نسلم ذلك لامكان الاطلاع عليه بل في بعض الموارد بل وقوعه في الاحكام الضرورية وما قام عليها حجة قطعية جلية يسير
بموضع انكار وفيه تعسف **ومنها** ما ذكره الحاجبي ووافقه العضدي في ظاهر كلامه وهو ان دلالة الاية على حجية الاجماع بعد التسليم ظنية لان
مرجعها الى ظ اللفظ وحجيتها انما تثبت بالاجماع فلو ثبت حجية الاجماع بها كان دورا **وفيه نظر** اذ لا نسلم حجية ان الظواهر لا تثبت الا بالاجماع
لامكان اثباتها بالسيرة القاطعة المستمرة بين المسلمين الكاشفة عن الدليل القاطع او بطريق العقل نظرا الى بقاء التكليف وانسداد طريق القطع اليه
ولا ريب في وجوب التعويل معه على الظن او نقول اجماعهم على حجية ظواهر الالفاظ اجماع على القطع بها وقد اعترف بانهم متى اجمعوا على القطع فالعادة
تقتضي ان لا يكون قطعهم الا عن دليل قاطع فلا يتوقف اثبات حجية هذا الاجماع على اثبات حجية مطلق الاجماع **ومنها** قوله تع كنتم خير
امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ووجه الدلالة انه تع وصفهم بكونهم خير امة وذلك يقتضي ان لا يجتمعوا على باطل
والا لانتفى عنهم وصف الخيرية ووصفهم بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللام فيهما للاستغراق لانه المناسب لمقام المدح اذ لا فضل
في الامر بمعروف واحد والنهي عن منكر واحد فيدل على انهم امرون بكل معروف والناهون عن كل منكر وذلك ينافي اجماعهم على الخطا والا لكانوا
امرين بالمنكر وناهين عن المعروف وهو خلاف ما وصفهم الله تع به **وفيه نظر** لان الاية ان حملت على ظاهرها دلت على عصمة جميع الامة وهو مخالف
للواقع بالضرورة فلا بد من تاويلها بتنزيلها على بيان انه تع اكرمهم بهذه الاهلية من بين الانام او ان الخطاب مخصوص ببعض هذه الامة وهم
الائمة ع ويؤيده ما ورد في بعض اخبارنا من انه في مصحف اهل البيت ع كنتم خير ائمة واما حملها على ان ما يجتمع الامة على الامر به فهو معروف
وما تجتمع على النهي فهو منكر فابعد من الوجهين المذكورين سلمنا لكن وقوع الخطا بعد الاجتهاد وبذل الوسع لا ينافي الخيرية ولا عموم المعرفين
لان ما ادى اجتهادهم الى كونه معروفا فهو معروف وان كان منكرا في الواقع وما ادى اجتهادهم الى كونه منكرا فهو منكر وان كان معروفا
في الواقع مع ان الخيرية لا تستلزم عصمتهم بل يكفي كونهم اقل خطاء سلمنا لكن يكفي في صدق الاية امرهم بكل معروف واقعي ولو اجمالا
ونهيهم عن كل منكر واقعي ولو اجمالا فلا يدل على عدم خطاهم في التفصيل مع ان الاية اخص من المقصود من حيث ان الاية لا تدل على خطاهم
فيما عدا الوجوب والتحريم من حكم الوضع والاباحة والندب والمكروه **اما الاول** فواضح **واما** الاخيران فلعدم صدق الامر والنهي
في حقهما مع ان المنكر لا يعم المكروه ولو سلم ان المراد بهما معانيهما الاعم ولو مجازا كطلب الفعل والترك ومطلق المرجوح لكان مفادها
اخص من المطلوب من حيث عدم دلالتها على عدم وقوع الخطاء منهم في الواجب بالحكم بندبيته او في المندوب بالحكم بوجوبه او في
المحرم بالحكم بكراهيته او في المكروه بحرمته **ومنها** قوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وجه الدلالة انه تع
وصفهم بكونهم وسطا وهو يقتضي عدم انحرافهم عن جادة الشريعة فيمتنع اتفاقهم على الخطا لان ذلك يوجب خروجهم عنها وايضا التعليل
بان يكونوا شهداء على الناس يقتضي اتصافهم بالعدالة الواقعية المانعة من اجتماعهم على الباطل وضعفه ظ مما مر لان ظ الاية على هذا
التاويل تقتضي عصمة جميع الامة فلا بد من تنزيلها على مجرد الاهلية او تخصيصها بالبعض كالائمة ومنه يظهر فساد الاستناد الى التعليل
مع ان المعتبر في قبول الشهادة حصول العدالة حال الاداء دون التحمل فيجوز ان يكونوا عدولا في الاخرة وان لم يكونوا عدولا في الدنيا بحصول

ملكيتها فيهم قبل الموت او بعده مع جواز ان تقبل شهادة المؤمن للفاسق في القيمة ودعوى عدم جوازه كما في الدنيا قياس مع الفارق **ومنها**
قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فانه يدل بمفهومه على ان الرد اليه تعالى والى رسوله غير واجب على تقدير عدم التنازع وهو
صورة الاتفاق وليس ذلك الا لكون الاتفاق حجة مغنية عن تحصيل حجة غيرها وهذا الاحتجاج مدفوع **اما اولا** فبالنقض بقول الجماعة
فما دونها اذا تجرد عن الدليل بمجرد خلوه عن المنازع مع ان المستدل لا يقول به ويمكن دفعه بالتزام التخصيص **واما ثانيا** فبان الظاهر
عن المنازعة التخاصم في الحقوق والاموال المالية دون الاحكام الشرعية كما يدل عليه قوله تعالى في الاية الاخرى يريدون ان يتحاكموا الى
الطاغوت فيستقيم المفهوم اذ المحاكمة فرع المنازعة ولان المنازعين في الاحكام ان كان نزاعهم عن دليل لم يجب عليهم الرد والا لكان
نزاعهم محرما لما فيه من الحكم من غير دليل والتخصيص لا يتاتى بهذا الفرض الحرام لعسف بين وحملها على صورة تعارض الاخبار والادلة
مع بعده يوجب عدم مساعدتها على المقام كما لا يخفى سلمنا لكن مقتضى المفهوم على ما ذكروه عدم وجوب الرد على غير المتنازعين وهو اما
ان يختص بغير المتفقين او يعم المتفقين والمترددين فان كان الاول اختص الحكم بالمتفقين ودار مدار صدق الوصف الدائر مدار وجود الدليل
لان المراد الاتفاق بالراي لا بالقول فلا يثبت او لغير المتفقين ولا المتفقين حال عدم الاتفاق فلا يدل على حجية الاجماع بوجه وان
كان الثاني فهم اما مترددون في الحكم فهولاء وظيفتهم الرد اتفاقا فيجب تقييد الاطلاق المفهوم بغير هذه الصورة واما ان يكون بعضهم
متفقين وبعضهم مترددين فان اتحد العصر وجب الرد على المترددين وهو ايضا موضع وفاق فيجب تقييد الاطلاق بغير هذه الصورة ايضا وان كان
المترددين في عصر متاخر دل مفهوم الاية على عدم وجوب الرد عليهم وهو مستلزم لحجية الاجماع في حقهم لكنه معارض بدلالة منطوق
الاية على وجوب الرد عليهم على تقدير نزاعهم فانه يقتضي عدم حجية الاجماع في حقهم وهو يستلزم عدم حجيته في صورة ترددهم ايضا بالاجماع
المركب ولا سبيل الى التمسك به على الوجه الاول لتوقفه على ثبوت حجية الاجماع منه ودور بخلاف الوجه الثاني فان التمسك بالاجماع
المركب فيه مبني على تقدير حجيته لا على ثبوته مضافا على اعتضاده بقول العدة وبقوة دلالة المنطوق بالنسبة الى المفهوم مع ان عدم وجوب
الرد لا يستلزم وجوب الموافقة وانما يستلزم جوازها والمقصود اثبات الوجوب الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل **واعلم** ان قوله تعالى
وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون اوضح دلالة على عدم اجتماع الامة على الباطل من الايات التي تمسكوا بها لكنه ظاهر في وجود
معصومين في الامة وكثير منهم لا يقول به ولعلهم تركوا الاستدلال لاجل ذلك **واما السنة** فقوله ص لا يجتمع امتي على الخطا وقوله ص
لم يكن ليجمع امتي على الخطا وقوله ص مع الجماعة وقوله ص يد الله على الجماعة **والجواب اما اولا** فبالطعن بالسند ودعوى الغزالي انها
متواترة معنى وان كانت من حيث اللفظ احادا مباهتة وعنادا لان من شرائط التواتر بلوغ المخبرين عدادا يمتنع في العادة لكثرتهم اجتماعهم
على الكذب وانتفائه في المقام اوضح شيء حتى عرفه جماعة من اهل الخلاف كالحاجبي والعضدي ورده على الغزالي ولان من شرائطه
توافقها في المعنى المدعى تواترها فيه وانتفائه في المقام ايضا جلي **واما ثانيا** فبمنع دلالتها على المقصود اما الرواية الاولى فلان لفظ
الخطاء فيها ظاهر في الجنس وقد حققناه في بحث المفرد المعرف فيكون مفادها عدم اجتماع الامة على جنس الخطا وقضيته ذلك ما يقوله
الامامية من عدم خلو الامة عن المعصوم وانما يتم ما زعموه اذا كان المراد بالخطا فردا منه وهو خلاف الظاهر من المفرد المعرف قطعا والعجب انه
قد اعترض بما ذكرنا بعض اهل الخلاف وغفل عما يلزمه من فساد مذهبه وبطلان طريقته سلمنا لكن مفاد الرواية ان جميع الامة او جميع
علمائها من المعروفين والمستورين لا يجتمعون على الخطا وهذا مسلم عندنا حيث نقول بعدم خلو عصر من الاعصار من معصوم حافظ الشريعة
ولا دلالة لها على حجية اجماع علماء العامة ولا العلماء الظاهرين من الامة ولا على الاجماع من حيث كونه اجماعا كما زعموا وبهذا يظهر الجواب عن
الرواية الثانية **واما الرواية الثالثة** فان حملت على اطلاقها لزم منه وجوب موافقة كل جماعة وان كانوا بعضا من اهل الحل والعقد
وهم لا يقولون به ومع العدول عنه فليس هناك معنى ظاهر يترجح الحمل عليه فحملها على صورة اتفاق الكل من العامة ليس باولى من حملها على ارادة
جماعة مخصوصين وهم كبار الصحابة الذين عرفت لهم المزية على غيرهم علما وعملا كعلي ع وسلمان وابي ذر ومقداد وعمار واضرابهم ممن اعترف بفضلهم
العامة والخاصة وهؤلاء الذين هم انكروا بيعة الاول بعد ما عرضت عليهم حتى الزموهم بها بالتخويف والتهديد فالتجئوا اليها تقية منهم و
رهبة اذ يسوغ عند الخوف ما هو اعظم من ذلك قال الله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال الا ان تتقوا منهم
تقية وكان فيها تعريض بمتابعتهم في ذلك وتنزيلها على هذا المعنى ليس بابعد من تنزيلها على ما ذكروه من حجية اتفاق السفلة الذين عقدوا
بيعة الثلثة واما الرواية الاخيرة فمقصود لانها على ما ذكروه اوضح وحملها على المعنى المتقدم ممكن **واما العقل فتقريره بوجهين الاول**
ان العادة تحيل اجماع الكل على الحكم الشرعي من غير دليل قاطع لما ترى من اختلاف انظارهم وافكارهم فان الدليل الظني مما لا يتفق لتوافق عليه
عادة وفساده واضح لجواز توافقهم عن دليل ظني اجمعوا على حجيته كخبر الواحد او عن ادلة ظنية عول كل فرقة منهم على بعضها ولا يشترط القطع
من مجموعها وبالجملة لا نسلم قضاء العادة في جميع الموارد بعدم الاتفاق عن دليل ظني نعم قد يكشف الاجماع عن كون المستند قطعيا لكنه لا يثبت
المقصود وهو كون الاجماع حجة على الاطلاق **الثاني** ان الجمع قد اطبقوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع والعادة تحيل اجماعهم على القطع

بحكم شرعي من غير دليل قاطع واورد عليه امران **الاول** ان الشيعة وغيرهم كبعض الخوارج والنظام قد منعوا من حجيته فكيف يدعى اطباق الجميع
واجاب عنه بعض من اخذته الحمية لدين اباائه وغشى بصيرته التحفظ لطريقة كبرائه بان هؤلاء لشرذمة قليلون من اهل البدع والاهواء
قد نشأوا بعد اتفاق الاراء فلا يعتد بهم ولا بخلافهم وانت خبير بان ما نسبوه الينا من انكار حجية الاجماع افتراء منهم علينا كسائر مفترياتهم
في ترويج طريقتهم الكاسدة وتصحيح مبتدعاتهم الفاسدة فانا لا ننكر حجية الاجماع مط وانما ننكر حجيته من حيث كونه اجماعا وننكر انعقاده في
زمن الغيبة بمجرد اتفاق العلماء المشاهد مع ان منا من يعتد به في الحجية كما عرفت **والثاني** انه اثبات لحجية الاجماع بالاجماع وانه دور وجوابه
واضح لان حجية هذا الاجماع على ما عرفت من الدليل ليس لحجية مطلق الاجماع بل لكشفه عن الدليل القاطع فلا يلزم الدور واقول يرد عليه
المنع من قطع الكل بحجية الاجماع فان نفس هذا الدعوى مما لا يكاد يشتبه على الجهال فضلا عن غيرهم بل نقول ان اول من القى هذه الشبهة
بين الناس واستخف قومه بها هو الثاني حيث رام دفع الخلافة عن اهل الحق فلم يجد سبيلا اليه سواها فروى لهم انه سمع من الرسول انه قال
لا تجتمع امتي على الخطاء فاشالهم الى الاجماع على امره والبيعة معه وانهم اذا فعلوا ذلك كانوا على الحق بذلك وعجل بذلك مخافة ان يفرغ علي
صلوات الله عليه ومن كان معه من خواص الامة من تغسيل الرسول وتجهيزه ودفنه والصلوة عليه ويخلوا بامر فتركوا تشييع جنازته والصلوة عليه
والصلوة عليه وتفرقوا من حوله وسارعوا الى عقد البيعة ونصب الامير ثم قد وقع التشاجر بينهم هنا مما لا يخفى على من وقف على كتب الفريقين
واطلع على الاحوال التي جرت في البين فان زعموا ان الذين اجتمعوا على بيعة الاول كانوا قاطعين بحجية الاجماع ولو لتلك الرواية لقطعهم
بصحة صدورها وبراءته منها فمجازفة واضحة اذ بعد تسليم وثاقة المجمعين وورعهم والتزامهم بعدم التخطي من منهج الشريعة وخلوصهم من
الدواعي النفسانية من حب الرياسة والطمع في منصب الامارة او بغض اهل الحق المنبعث من شقوتهم الدائنة وخبث فطرتهم الاصلية مع ان الكل
ممنوع والاثار المنقولة سندا واضح عليه فلا يجدي ان يكونوا قد عولوا على تلك الرواية من حيث كونها خبر احاد وانه حجة كما في سائر المسائل
الشرعية وان ظاهر اللفظ يقتضي ذلك فلا يبعد لعدم من غير قرينة كيف لا وقد كان اكثرهم عوام اهمجا رعاعا وقد انكر عليهم ذلك اولوا
الدراية والبصيرة الثابتة كعلي وسلمان وابي ذر ومقداد فلم ينفع بينهم الانكار واصروا على المعاندة والاستكبار حتى انهم الزموهم بها بالتهديد
والتخويف ولو كان غرضهم عدم التخطي عن جادة الشريعة لما سلكوا هذه الطريقة الشنيعة مضافا الى منكرات اخر صدرت منهم كغصب فدك ورد
شهادة اهل العصمة وضرب عمار ونفي ابي ذر وطبخ المصاحف الى غير ذلك مما يشهد به الرجوع الى الكتب المعروفة والاسفار المشهورة واما من تأخر
عنهم فان صح قطعهم بحجية الاجماع فانما هو قطع عما غايته اثبات الظن في حق من قبلهم مع قلة الواسطة وقرب العهد وبالجملة فليس لهم في ما سبيل
مذهبهم مستند الا الاجماع ولا لهم دليل على حجية الاجماع يصلح للذكر الا هذه الروايات المتقدم وحتى سندا ودلالة لان كتبهم وطوامرهم
مشحونة بذلك ولو كان لهم دليل اقوى مستندا جلي لذكروه وانتصروا به اذ طال ما تشاجروا في تصحيح مذهبهم الفاسد وترويج طريقتهم
الكاسد فلم يزيدوا على ذلك شيئا يكون اقوى دلالة واوضح افادة **ولقد** افرط بعض سفهاء هؤلاء القوم وسفلتهم فادعى الضرورة على
على حجية الاجماع والظاهر انه لما ضاق عليه المجال وانقطع به طريق الاستدلال استراح بجعل الدعوى ضرورية تخوفا من شناعة الالزام
ومحافظة على اساس دين اباائه وكبرائه من الانهدام والانفصام هذه الدعوى في المقام مما لا يكاد يشتبه على احد من الانام واحتج منكرو
الاجماع بوجوه سخيفة غير صالحة لان تذكر فالصفح عنها اولى واجدر **ويبقى في المقام مباحث** مهمة لابد من التنبيه عليها **الاول**
ذهب بعض العامة الى امتناع الاطلاع على الاجماع في غير زمن الصحابة نظرا الى انتشار العلماء في اقطار الارض وعدم امكان الاحاطة بهم والوقوف
على ارائهم واما في زمن الصحابة فقد كان الاطلاع عليه ممكنا لقلة المسلمين واجتماعهم فكان الاحاطة بهم وبارائهم متيسرة ورام باستثناء
الصورة المذكورة تصحيح مذهبهم حيث ان مبناه على الاجماع **واعترض** عليه العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق
الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه **واورد** عليه في المعالم بان مقصود ذلك القائل عدم امكان الاطلاع على الاجماع
ابتداء من غير جهة النقل وما ذكر انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يدل عليه كلامه اخيرا فلا يرد ما اورده عليه ورده بعض المعاصرين
بان مراد العلامة تظافر الاخبار على نقل كل فتوى من فتاوى العلماء لا على نقل الاجماع ومنشأ الغفلة افراد الضمير المجرور في عليه **اقول** وفي كل
من الرد والايراد والاعتراض مع اصل الدعوى نظر اما في الرد فلانه مع كونه تعسفا في كلام العلامة من حيث تذكير الضمير مع تانيث المرجع الذي
ذكره مضافا الى عدم سبق ذكره ضعيف لان العلم بالاجماع على تقديره ايضا يكون بالنقل غايته ان يكون النقل تفصيليا واطلاق كلام المورد
يتناول النقل التفصيلي والاجمالي **واما في الايراد** فلان مقصود القائل منع امكان الاطلاع على الاجماع المنعقد بعد زمن الصحابة مط
وغرض المعترض امكان الاطلاع عليه بطريق النقل فالتدافع واضح نعم لو اراد المعترض بيان امكان الاطلاع على الاجماع المنعقد في زمن الصحابة
بطريق النقل لم يكن لاعتراضه مساس بكلام القائل لكنه غير صالح لهذا التنزيل **واما في الاعتراض** فلان قضية ما ذكره القائل من
كثرة العلماء وانتشارهم في اقطار الارض انه لم يصلح دليلا على منع امكان الاطلاع عليها بطريق نقل الاحاد ايضا فضلا عن النقل المتظافر اذ ليس
الاحاطة بنقل الوسائط في النقل والعادة اولى من احاطتنا بالاقوال فالمنع من امكان الثاني في مرتبة المنع من امكان الاول واما في اصل

على ان قول العلماء نص في طرق النقل لا كلام ... على منع امكان الاطلاع

الدعوى فيها ان الاطلاع على الاجماع في غير زمن الصحابة بالوقوف على اقوال المعروفين ولو بطريق النقل وعلى اقوال الباقين ولو بطريق الحدس من حيث
وضوح المدرك وظهور المسئلة مما لا يكاد يناله يد التشكيك فمنعه شبهة في مقابلة الضرورة فلا يلتفت اليها ثم ان صاحب المعالم قد اقتفى اثر
هذا القول فقال الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف
وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب
مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره
الشهيد ره من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به
بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف وساق القول الى ذكر دفع ما اعترض به العلامة واجاب على ما حكيناه عنه عن اقوال الظاهرين من اعتبر
في الاجماع دخول المعصوم في المجمعين على وجه لا يعرف نسبه مما يقول به بالنسبة الى زمن الغيبة مط نظرا الى ان الامام لا يتمكن فيه من الظهور بطريق يعرف
نسبه فيظهر بسيرة عالم من علماء الشيعة مع اخفا نسبه لا لقا الحق بينهم وربما امكن هذه الدعوى بالنسبة الى بعض ازمنة الظهور ايضا كالزمن
الذي يشتد فيه امر التقية او يكون الامام فيه محبوسا واما بالنسبة الى الزمن الذي كان الامام فيه ظاهرا متمكنا من نشر الاحكام فنشاعة هذه
الدعوى غير خفية على احد ومما يدل على ما ذكرناه ان دعوى الاجماع انما توجد في كلمات اصحابنا الذين نشاوا بعد الغيبة ودعوى انهم عثروا
في ذلك على نقل العلماء في زمن ظهور الائمة او ما يقرب منه على وجه قطعوا بدخول المعصوم فيهم على وجه لا يعرف نسبه مجازفة بينة مع ان الاطلاع
عليه لا يكون الا بطريق النقل وطريقهم لا ينحصر فيه بل الغرض في ظ كلام صاحب المع في غير صورة النقل مط وان امكن تنزيله على النقل الاجمالي
والتحقيق ان هذه الدعوى في زمن الغيبة ايض لان مبناها اما على ما ذكره الشيخ من الوجوه المتقدمة فقد عرفت فسادها وانها لا توجب القطع
بل ولا الظن بذلك او على ان الامام موجود بين العلماء الظاهرين من الشيعة لكن على وجه لا يعرف انه امام وهذا ان لم يقطع بخلافه فلا اقل من الظن
القوي بعدمه فكيف يمكن دعوى القطع به والتحقيق ان الاجماع الذي يمكن الاطلاع عليه هو الكاشف عن موافقة المعصوم ودرايته كما مر وهذا مما الاتفاق
لا يختلف الحال فيه بالنسبة الى زمن ظهور الامام وخفائه ثم تعليله لامتناع الاطلاع على الاجماع في زمن الغيبة بانتفاء وجود المجتهدين المجهولين عليل
اذ لا بعد في وجودهم عقلا وعادة ودعوى القطع بانتفائهم في زمن الغيبة حتى بالنسبة الى زمن المدعين للاجماع ووجودهم في زمن الظهور
مجازفة واضحة واما تنزيل الاجماع في كلامهم على معنى الشهرة فلا يخفى من بعد لعدم مساعدة الاصطلاح المعروف عليه وانتفاء القرينة
الصارفة ظ في كلامهم واما ما ذكره بعض العامة فليس له كثير تعلق بمقالته لان مبنى المنع فيه على انتشار العلماء بعد عصر الصحابة ومبنى المنع فيها
على عدم وجود المجتهدين المجهولين كما عرفته مجرد المماثلة في المنع لا في التعليل **الثاني** اذا افتى جماعة وسكت الباقون ولم يعلم مخالفتهم ولم يحصل
الاستكشاف عن قول المعصوم فلا ريب في عدم كونه اجماعا وتسمية النوع الاول بالاجماع السكوتي اما مجاز والوصف قرينة عليه وحقيقة باعتبار
التركيب او التقييد واختلفوا في حجيته فعن الشهيد في الذكرى اختيار حجيته لكن المصرح في كلامه هو النوع الثاني ويستفاد منه حجية
النوع الاول بالفحوى وفصل الفاضل المعاصر فاختار حجية الثاني دون الاول محتجا على المقامين بادلة الطرفين وهو مما كان من الغرائب
وذهب اخرون الى المنع مط هذا **والتحقيق** انه ان كان بحيث يستكشف به عن وجود دليل معتبر عندنا كرواية ولو ضعيفة ان صلح قولهم
لجبرها كان حجة والا فلا اما حجيته في الصورة الاولى فظاهر وقد سبق التنبيه عليه واما عدم حجيته في الثانية فللاصل وضعف مستند القول
بحجيته كما ستعرفه نعم من سلك في حجية الاجماع مسلك الشيخ يلزمه القول بالحجية في المقام خصوصا بالنسبة الى القسم الاول وقد عرفت ضعفه مما
سبق احتج الشهيد في الذكرى بان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم وانه لا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل و
الجواب ان عدالتهم انما تمنع عن الافتاء من غير دليل معتبر عندهم ولا يلزم من كون دليل معتبرا عندهم ان يكون معتبرا عندنا لوقوع الاختلاف
في الادلة كوقوعه في الاحكام وقد يستدل للشهيد بان قولهم يفيد الظن وان فلو الخلوة عن المعارض وانه حجة عند انسداد باب العلم
وبان الاصحاب كانوا ياخذون بما يجدونه في شرايع الصدوق عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وعد فتواه كروايته والجواب ان انسداد
باب العلم انما يوجب حجية الظن في الادلة لا في الاحكام كما سيأتي تحقيقه في محله وان عمل الاصحاب بما كانوا يجدونه في الشرايع غير ثابت على وجه يصح
الاستناد اليه مع ان تعويلهم عليه لم يكن من جهة كونه قولا لم يعثر والمخالفة والا لما اقتصروا على الشرايع ولما تعدوا الى المواضع التي
عثروا فيها بالمخالف بل من حيث وثوقهم بان فتاويه متون الاخبار المعول عليها وقد عرفوا ذلك منه بالتتبع في كلماته او بتصريحه بذلك
فلا تعلق له بالمقام واحتج بعض العامة على حجية الاجماع السكوتي بان السكوت دليل الرضا والقبول وعلى هذا يرجع الاجماع السكوتي
الى الاجماع المطلق والجواب المنع بل السكوت اعم من الرضا لاحتماله التوقف او التمهل للنظر او التجديد بدوه في حق غير المعصوم او التقية
بخوف الفتنة بالانكار او لانه لا يلزم المجتهد الانكار على مثله عند مخالفته لان وظيفة كل الرجوع الى مؤدى نظره **الثالث**
نقل الشهيد في الذكرى ان بعض الاصحاب الحق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان اراد الالحاق في الحجية دون التسمية وعلله بامرين
الاول ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الفتوى بغير علم ولا يلزم من عدم وجداننا الدليل دلالة على عدم وجوده في الواقع وضعفه ظ

لان عدالتهم

لان عدالتهم انما تمنع من الافتاء من غير ما ثبت حجيته عندهم ولا يلزم من ثبوت حجيته شيء عندهم ثبوت حجيته عندنا بعد ما ظهر من تنوع
الخلاف في الادلة وقد مر التنبيه على ذلك **الثاني** قوة الظن في جانب الشهرة اقول هذا التعليل ان لم يجعله مبنيا على قاعدة انسداد
باب العلم وبقاء التكليف كما هو الظاهر من بيانه فلا خفاء في سقوطه اذ الاصل عدم جواز العمل بالظن وان كان قويا ما لم يبلغ درجة العلم
وفرضه في المقام يوجب كون الشهرة اجماعا وهو ليس محل البحث وجواز التعويل على خبر الواحد وظاهر الكتاب ليس من جهة كونه مفيدا للظن
المطلق او الظن القوي حتى يتيسر الحكم منه الى الشهرة بل من حيث التعبد او من حيث كونه مفيدا للظن الخاص فلا يتعدى الى سائر موارد الظن
الغاية عن الدليل وان جعله مبنيا على تلك القاعدة فهو وان كان مستقيما على طريقة بعض متاخري المتاخرين الا انه غير مرضي عندنا لما
ستحققه من ان انسداد باب العلم ثابت في الاحكام والادلة وبقاء التكليف بهما معلوم وقضية ذلك وجوب التعويل في الاحكام على الادلة
الظنية لا على مطلق الظن في الاحكام وكون الشهرة من جملة تلك الادلة لم يثبت كيف والمشهور بينهم عدم حجيتها واجاب عن الدليل الثاني في
المعالم بان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده كما هو الغالب وذلك لان اكثر الذين نشأوا بعد
الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لحسن ظنهم به ثم نقل هذه الحكاية عن جماعة وربما اوهم كلامه هذا التزامه بحجية الشهرة التي كانت
قبل زمن الشيخ نظرا الى افادتها الظن وهو الذي يناسب احتجاجه على حجية خبر الواحد بانسداد باب العلم الى الاحكام ووجوب التعويل
معه على الظن فيها فيشكل عليه بان الشهرة بعد الشيخ قد يكون من غير اتباعه فكيف اطلق المنع من حجيتها وقد عرفت مما قررنا ضعف الطريق
المذكور ومن تامل في عبارة المعالم في المقام وفي البحث المتقدم عليه وقف على ضعف التوهم المذكور ثم لا يخفى ان ما نسب الى العلماء الذين كانوا
بعد الشيخ من تقليدهم اياه يشبه ان يكون وهما من حيث انهم لما وافقوه في المسلك والطريقة غالبا افضى ذلك الى موافقتهم له في الاحكام
ايضا غالبا فاشتبه ذلك في بادي النظر انهم انما عولوا فيها على تقليده مع ان فتاوى الشيخ مختلفة ولو كان تعويلهم على تقليده لوجب عليهم
الرجوع الى رايه المتاخر مع وضوح خلافه بل قد خالفوا الشيخ في بعض المواضع كما نبه عليه بعضهم ثم هذا لا يجامع ما اشتهر بينهم
من عدم جواز تقليد الاموات الا ان يكون مع الغاء المجتهد الحي في زمانهم وهو بعيد وقد يستدل على حجية الشهرة بعموم قوله خذ
بما اشتهر بعموم قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك وقوله ودع الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ما
من اداة العموم فيتناول الشهرة في الفتوى ايضا وايضا يتناوله عموم المجمع عليه فان المراد به المشهور او ما اجمع عليه الاكثر لا ما اتفق عليه
الكل كما هو الظاهر من المقابلة لتعليل الاخذ بالمشهور به وايضا تعليق الحكم بعدم الريب على الوصف اعني المجمع عليه بالمعنى الذي سبق يدل على
كل من حيث مبادئ المبدء به فيدل على ثبوت الحكم للمقام ايضا لاشتراك العلة ثم المفهوم من التعليل المذكور ان حجية الشهرة ليست من حيث نفسها
بل من حيث كونها مفيدة للظن لان المراد نفي الريب عنه فيوافق ما مر في الدليل الثاني وجوابه ان المراد بالموصولة في المقامين الرواية دون
الفتوى بقرينة ان السؤال عن تعارض الروايتين وما يتوهم من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد انما يتم مع وجود ما يقتضيه في اللفظ وهو منتف في
المقام لسبق الرواية بالذكر بحيث يصلح للعهد اليها وقد اعترف في محله ان الموصول انما يفيد العموم حيث لا عهد واشعار الدليل ضعيف سلمنا
لكن سند الرواية قاصر عن التعويل عليها والعمل بها انما يوجب التجاوز في محله ولا سبيل الى التعدي عنه ولو سلم فتخالفها للمشهور بالنسبة الى
المقام يوجب طرحها منه كما سنشير اليه وقد يورد على القائلين بحجية الشهرة بانها لو كانت حجة لزم من حجيتها عدم حجيتها لان المشهور عدم
حجيتها وما يلزم من وجوده عدمه فهو ممتنع واجيب بوجوه **الاول** ما ذكره بعض المعاصرين من ان الشهرة التي نقول بحجيتها هي الشهرة في الفروع و
الشهرة التي انعقدت على عدم حجية الشهرة انما هي الشهرة في الاصول ولا نقول بحجيتها حتى يلزم منه عدم حجيتها في الفروع **وفيه نظر** لان الحجتين
اللتين تمسكوا بهما على حجية الشهرة ان تمتا لدلتا على حجيتها في الاصول ايضا فان عدالتهم كما تمنع من الاقتحام على الفتوى من غير دليل في الفروع كذا تمنع
منه في الاصول والفروع كما انها تحتفه في محله والظن بالشهرة حاصل في المقامين **الثاني** ان الحجة انما تنهض بحجية كل شهرة تفيد الظن بموردها
والشهرة التي انعقدت على عدم حجية الشهرة مما لا تفيد الظن به فلا يصح التعويل عليها في منع حجية الشهرة وفيه ايضا نظر لان الشهرة في نفسها
تفيد الظن ما لم يقدح فيها قادح وليس في مقابلة هذه الشهرة ما يصلح للقدح فيها سوى الاصل اعني اصالة عدم قيام دليل على حجيتها
بعد انسداد طريق العلم بناء على حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته كما هو قضية ما قرروه في الطريق العقلي او عموم الرواية على تقدير تسليم شمولها
للمقام وشيء منهما لا يصلح للقدح **اما الاول** فلان مرجعه الى عدم العلم وهو لا يصلح لمعارضة امارة والا لانتفى فائدة القول بحجية
الشهرة **واما الثاني** فلانه مجرد عموم ولا ريب في رجحان الدليل الخاص عليه مع ان من يقول بحجية الشهرة يتبعها في مقابلة العمومات والمطلقات
بل وسائر الظواهر فلا يتم القدح به ايضا **الثالث** ان الدليل الدال على حجية الشهرة وهو القاعدة المذكورة قطعي الدلالة فلا يعارضه الشهرة
القائمة على عدم حجيتها لانها ظنية الدلالة **وفيه ايضا نظر** لان الدليل الدال على حجية مطلق الشهرة ان افاد حجيتها بحسب الواقع امتنع ورود التخصيص
وان افاد حجيتها بحسب الظن ما لم يقم دليل على خلافها فاستلزام حجيتها لعدم حجيتها دليل يصلح للدلالة على حجيتها فوجب الاخذ به هذا ويمكن ان يجاب
ايضا بان الدليل الدال على حجية الشهرة لا يدل على حجية الشهرة على عدم حجية الشهرة لانها غير صالحة للحجية لما يلزم من وجودها عدمها فيرجع

ايضا وجه لبطلان انسداد باب العلم [illegible]

مقتضى الدليل الى حجية شهرة لا يمنع حجيتها وهى ما عدا الشهرة على عدم حجية الشهرة ويشكل بان مقتضى الدليل المذكور حجية مطلق الشهرة فتقييده
بغيرها انعقد على عدم حجية الشهرة ليس باولى من تقييده بما انعقد على غيرها فيمكن ان يوجه بان فيه ما فيه بل التحقيق ان الشهرة القائمة على عدم
حجية الشهرة دافعة لنفسها خاصة لان ما قضيته ثبوته عدم نفسه وغيره عدم لا يثبت حتى يمنع من ثبوت غيره فيبقى بقية الشهرات سالمة عما يدل
على عدم حجيتها واذا ثبت بقاعدة انسداد باب العلم الى الادلة الاحكام حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته اندرجت الظنون الناشئة من قبل الشهرات
في العموم لا محالة **فتدبر** ثم من فضلاء المعاصرين من فصل في الشهرة العارية عن الدليل بين الشهرة المعتضدة برواية ضعيفة وبين الشهرة المجردة
فمنع من حجية الثانية وان حصل الظن منها لما مر من قيام الشهرة على عدم حجيتها وبنى على حجية الاولى لما مر من الدليل الثاني مع عدم ثبوت
الشهرة على عدم حجيتها وهو ضعيف لان الشهرة منعقدة على الظاهر على عدم حجية الشهرة مطلقا نعم يصلح عند كثير منهم الشهرة لمعاضدة الرواية الضعيفة
وجبرها وذلك لا يقتضي القول بحجيتها والا لكان حجيتها مع صحة الرواية اولى ومن هنا يدرى بما ينشأ الوهم حيث يتوهم ان تعويلهم في ذلك على الشهرة
المعتضدة بالرواية لا على الرواية المعتضدة بالشهرة والذي ظهر لنا هو الثاني ثم التحقيق عندنا ان الشهرة ان كشفت عن وجود حجة معتبرة عندنا
ولو بمساعدة الشهرة كرواية ولو ضعيفة سندا او دلالة بحيث تصلح الشهرة لجبرها كانت حجة وربما التعويل عليها والكلام في حجيتها كالكلام
الذي سبق في حجية الاجماع والا ففي حجيتها في ادلة الاحكام دون نفس الاحكام **فلنا في المقام** دعويان لنا على اوليهما ما تحقق في بحث
الاخبار من انا كما نعلم بالضرورة من الدين بانا مكلفون في زماننا بالاحكام المقررة في الشريعة كذلك نعلم بانا مكلفون بتحصيلها وقد ندبنا
استفادتها من طرق مخصوصة قد اعتبرها الشارع طريقا اليها وبعبارة اخرى نعلم بانا مكلفون بالفعل بالعمل بمقتضى ادلة مخصوصة **وتلك**
هنا ان تلك الادلة وان امكن تحصيل العلم او ما يثبت قيام مقامه ببعضها اجمالا لكن العمل بها يتبنى على معرفة تفاصيلها ولا طريق
الى تحصيلها بالعلم ولا بطريق علمي فيتعين التعويل فيها على الظنون التي لا دليل على عدم حجيتها فيها ولو بعد انسداد الطريقين او عطف على
الظنون والطرق الظنية التي هي كذلك ولا خفاء ان الشهرة عند خلوها عن المعارض من الامارات المفيدة للظن بانعقاد عليه ولا دليل على عدم
حجيتها في الادلة بعد انسداد طريق العلم اليها فيتعين القول بحجيتها ولا يقدح في ذلك انعقادها على عدم حجية نفسها لان قضية هذه الشهرة
الظن بعدم حجية نفسها كما ان قضيتها الظن بعدم حجية غيرها فلا يحصل ظن بعدم حجية غيرها سالما عن المعارض اذ مفادها ظن مظنون لها
عدم حجيته فيسقط عن درجة الاعتبار كالدليلين المتعارضين اذا تكافئا فيبقى الظن الحاصل من الشهرة المنعقدة على حجية طريق او على عدم
حجية طريق غير الشهرة سالما عن المعارض السالم ويحتمل القول بالاخذ باقوى الشهرتين لكونه اقوى الظنين وليس بمعتمد والتحقيق هو الاول
ولا فرق بين ان يكون الدليل المثبت حجيته بالشهرة نوعا كليا كالخبر الموثوق والاجماع المنقول او شخصا جزئيا كما لو انعقدت على حجية
رواية ضعيفة ولو عامية او اصل مثبتا وسيرة ظنية او تقديم ظاهر في مقابل اصل وغير ذلك فان التحقيق عندنا عدم حجية اكثر انواع
هذه الطرق لكن اذا قامت شهرة على حجية فرد منها في خصوص مقام كان حجة ولا يتعدى الى غير مورد الشهرة حتى انها لو انعقدت على العمل
برواية ضعيفة عامية في بعض مواردها فقط اقتصر على العمل في مورد العمل ولا يتعدى الى بقية مواردها وكذا لو انعقدت على العمل ببعض
الروايات دون بعض فانه لا يتعدى الى غير محل العمل **ولا يتوهم** انه يلزم من هذا البيان حجية كل شهرة اذ لا بد للقائلين من مستند معتبر
عندهم فان عدالتهم يمنع من الافتاء بدونه ويثبت اعتباره عندنا على تقدير عدمه بقيام الشهرة عليه وذلك لانه لا يلزم من توافقهم
على المستند لجواز ان يستند بعضهم الى غير ما يستند اليه البعض الاخر بحيث لا يتحقق شهرة على مستند نعم لو عرف منهم الاشتراك في المستند
بالتصريح او بالفحوى صح التعويل عليه كما بيناه ولا يذهب عليك ان قولنا بحجية الشهرة في امر انما هو بالنظر الى نفسها كما هو الشان في
البحث عن كل دليل صحيح والا فقد ناخذ بخلاف المشهور عند قيام امارة اقوى منها او انفتاح فساد ماخذها **وكنا** على عدم حجيتها في نفس
الاحكام ان الطريق اليها منحصر في الطرق المعلومة والمظنونة وعدم كونها من الطرق العلمية واضح وكذا عدم كونها من الطرق الظنية بعد
ما عرفت من ان المعروف بين اصحابنا عدم حجيتها بنفسها نعم يصلح الشهرة على الحكم لجبر الرواية الضعيفة الدالة عليه اذا كانت مروية من طرقنا
حيث لا نعلم باستناد الشهرة الى غيرها او علمنا به لكن لم يكن للاعراض عنها بل لعدم العثور عليها نظرا الى حصول الوثوق بصحة صدورها الاسيما
اذا تمسك بها جماعة وخصوصا اذا كانت مروية باعتبار السند وقد حققنا انفا وفي مبحث الاخبار السنة حجية الاخبار الموثوق بصحتها وان كان
لامارة خارجية واما اذا كانت الرواية عامية مروية من طرق مخالفينا فالظاهر عدم انجبارها بالشهرة على الحكم لان القول بحجيتها يؤدي الى
القول بوجوب المراجعة الى كتب اخبار المخالفين في مثل ذلك كوجوبها الى كتب اصحابنا لوجوب بذل المجتهد وسعه في الادلة وفساده من الطريقة
المعروفة بين اصحابنا ولو اعتضد بعض الروايات بالشهرة اقتصر على موضع الانجبار الا انه اعتضد الراوي في بعض ما رواه لا يوجب في غيره وكذا لو
اعتضد بعض المدلول فيقتصر على موضع الانجبار لجواز ان يكون النقل بالمعنى **واعلم** ان الشهرة الغير الكاشفة قد ينعقد على الحكم وقد دليله
وقد تنعقد على الحكم دون دليله وقد ينعقد على الدليل دون الحكم وقد عرفت مما حققنا ان النوع الاول حجة وان الثاني ليس بحجة
لكنه صالح لجبر الاخبار الضعيفة المروية من طرقنا **واما النوع الثالث** فاما ان ينعقد فيه الشهرة على خلاف حكم الدليل او لا اما الثاني

فلا اشكال

فلا اشكال في بقاء الدليل على حجيته ما لم يعارضه معارض **واَمّا الاول** فالحق انه لا يسقط الدليل المخالف للمشهور به عن الحجية ما لم يستكشف المشهور بالشهرة عن وجود خلل خفي فيه او نعقد على معارض معيّن وكونه اقوى وقد يوجد في كلام بعض المعاصرين من ان الشهرة يتقوى بكثرة الاخبار التي تخالفها وانه كلما كانت الاخبار التي تخالفها اكثر واشهر كانت الشهرة اقوى لا سيّما اذا كانت الاخبار صحيحة صريحة وخصوصا اذا لم يكن على المشهور دليل ظاهر او كان عليه دليل ضعيف وهذا على الاطلاق غير جيّد لان مجرد وجود المعارض عندهم او كونه اقوى لا يوجب كونه كذلك عندنا **واعلم** ان الشهرة تنقسم الى محصّلة ومنقولة فالمحصّلة هي الشهرة التي علم بها بالتتبع في كتب الاصحاب او بنقل من يحصل القطع بنقلهم اما لكثرتهم او لمساعدة امارات خارجية والمنقولة هي التي يحكى نقلها من لا يحصل القطع بنقله وثبوتها بالطريق الاول ليس موضع خفاء **واما بالطريق الثاني** فموضع كلام والتحقيق انه ان امكن الاطلاع عليها بالطريق الاول لم يجز التعويل على الثاني للاصل ولعدم حصول الاستفراغ التام المعتبر في الاجتهاد والاجاز مع حصول الوثوق بنقله تعويلا على الظن من نقل الثقة **فان قلت** لا مصنف لكثير من اصحابنا وكثير من اصحاب التصنيف قد اضمحلت مصنفاتهم واندرست كتبهم فليس من يطلع على قوله من الاصحاب الا البعض فكيف يمكن الوقوف على الشهرة والعلم بها مع الجهل بقول الاخرين وايضا قد دوّن الفتاوى ولم تكن متداولة بين قدماء اصحابنا وكان طريقتهم الجمود على تدوين الاخبار غالبا كما نبّه عليه بعضهم فكيف يمكن الاطلاع على مذاهبهم واراءهم قلت ساير الاصحاب ورؤساؤهم المعروفون اولو مصنفات معروفة وكتب مشهورة وقد نقلت بنا زمانهم واعصارهم والغالب وقوفهم على مذهب معاصريهم ومن قرب الى عصرهم وتصدّيهم لنقل اقوالهم ولو بطريق الاجمال وعدم تعبير القائل منهم عند نقل الخلاف الا عن قليل مما يستكشف به غالبا من عدم مخالف يعتد به سواهم واما قدماء اصحابنا فيعرف مذاهبهم غالبا بكتب الاخبار التي دونوها للعمل او بالنقل او بمساعدة لامارات خارجية يقف عليها المتتبع على انه لا يبعد ان يقال ان الشهرة المفيدة للظن وهي التي يناط بها الاحكام السابقة هي الشهرة بين من وقف على قوله من اصحابنا الذين تداولت كتبهم ونقلت اراؤهم دون غيرهم ممن يتعذر الوصول الى معرفة قوله غالبا واعلم ايضا انه قد تتعارض الشهرة بين المتقدمين والشهرة بين المتاخرين فيمكن ترجيح شهرة المتقدمين لكونهم اقرب الى زمن المعصوم واطلع على الاخبار والاثار وترجيح شهرة المتاخرين لكونهم ادق نظرا واعرف بوجوه الاستنباط وقد قيل رب حامل فقه الى من هو افقه منه ويحتمل عدم الاعتداد بخصوصية احديهما والرجوع الى ما هو المشهور بين الكل على تقدير تحققه ولو قيل بالرجوع الى ما يكون الظن معه اقوى وان ذلك يختلف باختلاف الموارد كان قويا هذا كله في الشهرة في الفتوى واما الشهرة في الرواية فالحق انها تنهض بجبر الرواية الضعيفة وان لم يساعدها الشهرة في الفتوى ويتحقق بتكرر موضع الضعف من السند بحيث يحصل معه الاعتماد بصدق الخبر ويختلف ذلك باختلاف مراتب الضعف ولو تحقق الضعف في جميع رجال السند اعتبر التكرر في الجميع واما اشتهارها بنقل التواتر في كتب المحدثين فلا يخلو من نوع تأييد لكن لا يبلغ بمجرده درجة الحجية

انقسام الاجماع الى بسيط ومركب

فصل تنقسم الاجماع الى بسيط ومركب فالاجماع البسيط هو الاجماع المنعقد على حكم واحد ولو تعددت الاحكام وانعقد الاجماع على كل واحد منها فاجماعات بسيطة ويقابله المركب وهو الاجماع المنعقد على حكمين او احكام مع عدم انعقاده على كل واحد سواء كان في موضوع واحد كاستحباب الجهر في ظهر الجمعة وحرمته حيث افترق الاصحاب فيه فرقتين فالقول بوجوبه مثلا خرق للاجماع المركب او في موضوعين فما زاد كتبديل الركعتين من جلوس بركعة من قيام في الشك بين الثنتين والثلث وبين الثلث والاربع فان من قال بالجواز قال به فيهما ومن منع منه منع في المقامين فالقول بجوازه في احدهما دون الاخر خرق للاجماع المركب **ويسمى هذا النوع** بعدم القول بالفصل ايضا وهو اعم من الاجماع المركب من وجه لجواز الاتفاق على عدم الفرق بين حكم موضوعين فصاعدا مثلا من غير ان يستقر الاراء على التعيين مط على مذهب العامة او في الظاهر مع القطع بكون رأى المعصوم مع احتمال وجود مانع في حقه كالتقية بناء على مذهبنا ولعدم علمنا بما استقر عليه الاراء عند الفريقين والاظهر ان يخص الاجماع المركب بما يتحد فيه مورد الاقوال ويجعل ما يتعدد فيه المورد عنوان عدم القول بالفصل لئلا يلزم التكرار في بيان اقوال المسئلتين وذكر احكامها اذا تحقق عندك هذا فلا بد لنا هنا من تحقيق مقامات **الاول** لا يجوز عندنا مخالفة الاجماع البسيط على طريقتنا حيث يكون كاشفا عن قول المعصوم الواقعي مط ووجهه واضح واما ما كشف عن قوله الظاهري فيجوز مخالفته مع قيام دليل على خلافه كما لو استكشف بالاتفاق عن حكم الامام بطهارة المخالفين في الجملة فانه يجوز مخالفته عند قيام دليل كاشف عن كونه حكما ظاهريا منوطا بالتقية وكذا لو استكشف بالاجماع عن اصالة عام على وجه يقبل التخصيص عند قيام دليل عليه ولو علم اجمالا بورود الحكم منه مورد التقية ولم نظفر بدليل يدل على تعيين المخالف ففي جواز الاخذ به وعدمه وجهان اظهرهما الاخير نعم لو علم ان المنظور فيه رعاية مصلحة في المكلفين وعلم ببقائها في حقنا وجب الاخذ به وفي صورة الظن بهما او باحدهما مع العلم بالاخر وجهان وقريب منها الحكم في صورة الشك ولا يذهب عليك ان هذا التفصيل لا ينافي ما قررناه سابقا من حجية الاجماع مط لان الملحوظ هنا انما هو الاجماع من حيث نفسه كقولنا بحجية قول المعصوم فان الملحوظ فيه نفس القول ولو فسّرنا القول بالرأي الواقعي وما يكشف مخالفته للواقع دون ما ابدى في الظاهر مط كما هو الظاهر زال الاشكال بالنسبة الى بعض الموارد المتقدمة **الثاني** اذا انعقد الاجماع على قولين او اقوال في موضوع لا يجوز احداث قول اخر فيه بلا خلاف يعرف فيه بين اصحابنا وعليه اكثر مخالفينا وخالف في ذلك بعضهم فذهب الى جوازه **لنا** انه اذا علم بدخول قول المعصوم بين القولين او الاقوال او بموافقته لاحدهما كان القول الاخر مخالفا لقوله قطعا فيكون معلوم البطلان فلا يجوز

يعتد

المصير اليه ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم هذا اذا كان الاجماع كاشفا عن الحكم الواقعي ولا اتجه فيه التفصيل المتقدم وينبغي ان يستثنى من ذلك
ما اذا ادى دليل الاحتياط الى احداث قول ثالث فانه يجوز احداثه وان كان الاجماع المنعقد في ذلك المقام كاشفا عن الحكم الواقعي كما لو انعقد الاجماع
المركب على اباحة شيء او حرمته او اباحته ووجوبه فانه يجوز الحكم في الاول بالكراهة وفي ظاهر الثاني بالاستحباب للاحتياط مع القطع بمخالفته للحكم الواقعي
واحتج موافقونا من مخالفينا بعموم ادلة الاجماع وهو على عمومه تم اذ من ادلتهم الاجماع على القطع بتخطئة المخالف وهو في المقام غير واضح لتحقق الخلاف
فيه بينهم وعدم وضوح قطع الموافق ومنها الاخبار وهي مختلفة المفاد فمنها ما يساعد على التعميم وهي رواية لا يجمع امتي على الخطا بناء على حمل اللام
على الجنس كما هو الظ ومنها ما لا دلالة عليه وهي رواية لا تجتمع امتي على خطا فان النكرة ظاهرة في الفرد الواحد واما الايات فهي صالحة للتعميم
كما لا يخفى احتج المجوزون بان اختلافهم يقتضي ان يكون المسئلة اجتهادية وانه يسوغ العمل فيها بمؤدى الاجتهاد فلا يدل على المنع منه والجواز
اما اولا فبالنقض بالمسائل التي تنعقد الاجماع فيها بعد الخلاف مع جريان ما ذكر فيه واما ثانيا فبالحل وهو ان اختلافهم انما يدل على جواز
العمل بمؤدى الاجتهاد هناك في موضع الخلاف اعني في تعيين احد القولين او الاقوال لا في غيره اذ لا اختلاف لهم فيه كما ان الاختلاف في النقض المذكور
انما يدل على جواز الاخذ بمؤدى الاجتهاد ما دام الخلاف باقيا لا مطلقا كما سبق التنبيه عليه وبالجملة فمفاد الاختلاف في المقامين جواز الاخذ
بمؤدى اجتهاد خاص فيقتصر فيه على مورده لا مطلق الاجتهاد كما هو مبنى الاحتجاج **الثالث** اذا لم يفصل الامة بين الحكمين او الاحكام في
موضوع واحد او اكثر ولم نفصل بين موضوع او موضوعات في حكم واحد فهل يجوز لنا التفصيل في ذلك اقوال مثال الاول ان كل من قال بنجاسة خرء
الطائر الغير الماكول قال بوجوب التجنب عنه في الصلوة وكل من قال بطهارته قال بعدم وجوب التجنب عنه فهل يجوز القول بطهارته ووجوب التجنب عنه في الصلوة
او القول بالعكس مثال الثاني ان كل من قال بانفعال القليل قال بحرمة الغنا وكل من قال بعدمه قال بعدمها فالقول بانفعاله وعدم تحريمها او بالعكس قول
بالفصل وقد مر التمثيل بكيفية الاحتياط في الشك فذهب بعض اصحابنا الى المنع مط ولعله المعروف بينهم وذهب بعض الجمهور الى الجواز مط وفصل
العلامة في النهاية على ما حكي عنه فمنع من احداث القول الثالث في المسئلة مع نصهم على عدم الفصل والا جاز ويظهر من تهذيبه تفصيل
اخر وهو الفرق بين ما اذا نصوا على عدم الفصل او اتحد الطريق وبين غيره فمنع في الاول وذهب الى الجواز في الثاني والتحقيق انه ان قام دليل
من اجماع او غيره على المنع من التفصيل مط ولو بحسب الظ او قام على احد القولين او الاقوال ما يكون حجيته باعتبار افادة الواقع لم يجز التفصيل
والا جاز لنا على المنع في الصورة الاولى اما في القسم الاول منها فلانه اذا قام دليل معتبر على المنع من التفصيل ولو عند عدم قيام دليل على
احد القولين او الاقوال او على الجميع كان التفصيل معلوم البطلان ظاهرا او واقعا فلا سبيل الى المصير اليه وهذا واضح واما في القسم الثاني
فلانه اذا كان الدليل موافقا للواقع ومعتبرا من حيث افادته اياه كخبر الواحد عند عدم المعارض المكافئ كانت دلالته على احدهما مستلزمة لدلالته
على الاخر ولو بمعونة العلم بدخول المعصوم في المجمعين فيكون اثباته للحكم الاخر به من قبيل اثباته للوازم العقلية لمدلول الخبر او لوازمه
الشرعية او العرفية به اذ لا فرق بين ان يكون اللزوم مستندا الى نفس المدلول او اليه بضميمة مقدمة خارجية كما في تنقيح المناط المتفرع على
دليل ظني ويمكن المناقشة في المقام بانه حيث يثبت الملازمة بواسطة مقدمة عقلية بالمنع ويستند فيه الى مسئلة القبلة والوقت فانا نعول
على الظن في معرفة القبلة ولا نعول على القبلة المظنونة في معرفة الوقت مع جريان الملازمة المذكورة فيه وجوابه ان مسامحة الشارع في معرفة
بعض الشرايط لا توجب مسامحته في معرفة غيره لجواز مزيد اعتنائه به بخلاف المقام فان الدليل المثبت لاحد شطري الاجماع صالح لاثبات شطره
الاخر ومثله الكلام في تنقيح المناط الا انه قد لا يصلح كما لو عارضه ما هو اقوى منه **ولنا** على الجواز في الصورة الثانية عدم قيام دليل
صالح للمنع فيجب ما يقتضيه الادلة التي مفادها الظ وان ادى الى القول بالتفصيل وخرق الاجماع ولا يقدح العلم الاجمالي ببطلان احد اشاع
القولين بحسب الواقع لان ذلك لا ينافي صحتهما بحسب الظ كما يكشف عنه ثبوت نظاير له في الفقه في موارد كثيرة كقولنا بصحة الوضوء بالماء القليل
الذي لاقى احد الثوبين المشتبه طاهرهما بالمتنجس وبطلان الصلوة فيه مع ان هذا التفصيل بط بحسب الواقع قطعا لان الثوب الملاقي ان كان
نجسا بطل الوضوء والصلوة معا وان كان طاهرا صحا معا وكقولنا فيما لو ادعى الزوجية احد الزوجين وانكر الاخر بانه يلزم المدعي بما عليه
من الحقوق والاحكام دون ما له فيلزم فيما اذا كان زوجا بالمهر ويمنع من نكاح اختها وامها وبنت اختها واخيها بدون رضاها والخامسة
وفيما اذا كانت زوجة يمنع عن التزويج بغيره ما لم يحصل ما يوجب البينونة على تقدير الزوجية فيمنع عن التزويج بابن المنكر وابيه الى
غير ذلك من الاحكام وبالجملة يعامل المقر منهما على مقتضى اصل الاقرار ويعامل المنكر منهما على مقتضى اصل العدم مع وضوح التدافع بين
الاصلين بالنسبة الى الواقع الى غير ذلك مما لا يحصى وهذا التحقيق عندنا من قبيل مسئلة واجدي المني في الثوب المشترك حيث يحكم عليهما بالطهارة
لا من قبيل مسئلة الانائين المشتبه طاهرهما بالنجس حيث يحكم فيهما بوجوب التجنب لليقين الاجمالي وسيتضح وجهه مما نحققه في ذيل مبحث الاستصحاب
انشاء الله احتج المجوزون اولا بما تقدم في المقام السابق من ان قضية اختلافهم في المسئلة جواز العمل فيها بمؤدى الاجتهاد مط وقد عرفت
الجواب عنه **وثانيا** بان الصحابة قالوا للام ثلث الباقي فيما اذا مات الزوج وخلف معها ابا او زوجة او ماتت الزوجة وخلفت معها ابا وزوجا
وقال ابن عباس لها ثلث الاصل في المقامين ثم احدث ابن سيرين قولا ثالثا فقال لها ثلث الاصل في مسئلة الزوج وثلث الباقي في مسئلة

الزوجة

الزوجة والحد تابعي قولا رابعا فعكس الحكم ولو لم يجز ذلك لم يقع ولانكروا عليهم وان الجواب ان المسئلة المبحوث عنها لما كانت خلافية لم يكن في مخالفتهم وعدم انكار غيرهم عليهم دليل على صحة مقالتهم كما في سائر المسائل الخلافية وثالثا بان التفصيل لا يشتمل على مخالفة الاجماع فان قولنا بجواز الفسخ ببعض العيوب الخمسة دون بعض بعد الاتفاق على انه يفسخ بكل واحد منها او لا يفسخ بشيء منها موافقة لكل في شيء وقضية الاصل جواز ذلك واعترض عليه بان من قال بالايجاب الكلي قال ببطلان السلب الجزئي ومن قال بالسلب الكلي قال ببطلان الايجاب الجزئي فالفريقان متفقان على بطلان المركب منهما ورد اولا بانه لا صراحة في القول بالايجاب او السلب الكليين على بطلان ما يقابله من الجزئية وانما دلالته عليه بالالتزام وضعفه ظ اذ لا يعتبر في حجية الاجماع كونه مصرحا به بدلالة المطابقة بل يكفي مجرد ثبوته فان انعقاده على القولين مثلا يقتضي ان يكون احدهما حقا وذلك يستلزم بطلان المركب لا محالة وثانيا بانه لا تركيب هنا حقيقة فان كلا من الجزئين مسئلة برأسها اتفق للمفصل القول بهما من غير ان يعتبرهما بشرط التركيب وضعفه ايض ظ لان ما ذكره المانع من التفصيل لا يبتني على تقدير ان يكون بينهما تركيب حقيقي بل يكفي التركيب الاعتباري فلا ينافي ان يكون كل منهما مسئلة برأسها وثالثا بان بطلان احد الجزئين انما يستلزم بطلان المركب من حيث كونه مركبا ولا يقتضي بطلان جميع اجزائه وضعفه ايض ظ لانه اذا بطل احد الجزئين فقد بطل القول بالتفصيل وهل هذا الا ما عناه المانع بل التحقيق في الجواب يعرف مما اوردناه في تحقيق المذهب المختار ولعل مستند العلامة على تفصيله في النهاية هو انهم اذا لم ينصوا على بطلان القول الثالث لم ينعقد اجماع على بطلانه بخلاف ما اذا نصوا عليه وضعفه ظ مما مر وحجته على ما فصله في تهذيبه اما على المنع فيما لو نصوا على عدم الفرق فبما مر وفيما لو اتحد طريق المسئلتين كان اتحاد الطريق المقتضي لثبوت الحكم في المقامين ويشكل هذا على ظاهره بان طريق المسئلتين اذا كان عاما قابلا للتخصيص ومطلقا قابلا للتقييد ونحو ذلك فلا يلزم من الالتزام به في احد المسئلتين ان يلتزم به في الاخرى لجواز ان يعارض فيها ما يوجب سقوطه عن درجة الاعتبار اللهم الا ان يجعل ذلك داخلا في اتحاد الدليل واما على الجواز فيما عدا ذلك فلنفي الاجماع ولزوم ان لا يجوز لمن قلد مجتهدا في احد الحكمين ان يقلد اخر في الاخر وانه باطل بالاتفاق ويمكن ان يقرر هذا بيانا اخر وهو انه لو لم يجز ذلك لوجب على من وافق مجتهدا في حكم تفرد به ان يوافقه في جميع الاحكام والتالي باطل اما بيان الملازمة فلان الاحكام الاخر ان وافق الاخرون فيها فقد وافق الاول والا وجب عليه الرجوع الى الاول لئلا يلزم خرق الاجماع المركب ويمكن الجواب عن هذا بان المقلد ليس في وسعه الوقوف على موارد الاجماع غالبا والزامه بالتقليد في ذلك يؤدي الى الحرج والضيق المنفيين عن الشريعة السمحة لكثرة المسائل المحتاج اليها وتعيين تقليد مجتهد واحد عليه الا فيما علم عدم خرق الاجماع بتقليد غيره فيه باطل بالاتفاق كما مر وح فعدم الاعتداد به في حق المقلد لا يوجب عدم الاعتداد به في حق المجتهد ويمكن ان يقال الاحكام الثابتة بالتقليد احكام ظاهرية فلا حرج في الجمع بين جملة يقطع بمخالفة بعضها للواقع كما عرفت نظيره في الاخذ بمقتضى الاصول والبينة

فصل اذا اتفقت الامة على قولين مثلا ولم يفهم منهما ما يقتضي التعيين سوى المركب هناك دليل اصلا او كان ولكن لم يسلم من المعارض تخير المجتهد في العمل بايهما شاء وفاقا للشيخ وجماعة وقيل يسقطهما ويرجع الى حكم الاصل من اباحة او حظر على الخلاف في العقول وربما كان لا وجه على هذا القول التماس دليل يقتضي تعيين ما عداهما ويرجع بعد انتفائه الى حكم العقل وكيف كان فهو مدفوع بما ذكره الشيخ من ان ذلك يوجب طرح قول الامام فيكون خطأ قطعا نعم ينبغي تنزيله على بعض صور الاجماع كما يعرف مما مر واورد عليه المحقق بان التخيير يقتضي خارج عما اتفقت عليه الامة فان بنا عليه يوجب طرح قول الامام وانتصر له في المعالم بعد ما حكاه وضعفه ظ لان التخيير في الفتوى لا في التعيين في الحكم المفتي به كما هو مقتضى الاجماع بل هو طريق الى تحصيله كما في التخيير في العمل باحد الخبرين المتكافئين وقس على ذلك الحال في الاجماع المركب من مسئلتين اذا قام على احد شطري احديهما دليل وعلى الاخر من الاخرى وتكافأ او تجردت المسئلتان عن الدليل يجوز الاجماع بعد الخلاف وقبل استقراره قولا واحدا وبعد استقراره عند اصحابنا وعليه محققو مخالفينا ولا فرق في ذلك بين الاجماع البسيط والمركب ووجه الجواز ظ وهو ان احد المتخاصمين ربما ظفر بما يقتضي عنده فساد مقالته وصحة مقالة خصمه فيرجع الى قوله واحتج المانعون اولا بقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول يعني الكتاب والسنة والاجماع غيرهما وجوابه اما على طريقتنا فواضح لان الرد على الاجماع رد الى قول المعصوم وهو رد الى الله ورسوله واما على طريقة مخالفينا فبان حجية الاجماع لما ثبت بالكتاب والسنة على ما زعموه كان الرد اليه ردا اليهما او ان المراد بما ذكر متنازعين والتحقيق ان المتنازعين ليس لهم التمسك بالاجماع الا بعد الرد ولو في اول الامر وهو كاف في العمل بمقتضى الاية اذ الامر لا يفيد الدوام واما من عداهم فلم يندرجوا في عنوان المتنازعين حتى يجب عليهم الرد فيجوز لهم التمسك بالاجماع مضافا الى ان الظ من التنازع في شيء هو التنازع في الدعاوي المالية وشبهها وان الرد بمعنى التحاكم والترافع كما لا يخفى عليه ثانيا بان المتنازعين عند التنازع اجمعوا على عدم تعيين احد الاقوال فلو اجمعوا على احدهما كان ذلك منهم اجماعا على تعيين ما اجمعوا على عدم تعيينه وذلك يوجب تعارض الاجماعين وحيث انه لا يتطرق اليه النسخ يتعين ان يكون احدهما باطلا وهو خلاف المذهب وجوابه اما اولا فبالنقض بما قبل استقرار الخلاف وقبل النظر والاجتهاد مع جريان ما ذكر فيه واما ثانيا فبالحل وهو ان اجماعهم اولا على التخيير مبني على الظ كاجماعهم على جواز التعويل على اصل الحل والجواز حيث لا دليل فهو اتفاق على ثبوت حكم ظاهري عند عدم امكان الوقوف على الواقع والاحكام الظاهرية ترتفع عند قيام دليل على رفعها والى هذا يرجع ما قيل من ان التخيير مشروط بعدم الاتفاق فينعكس عند عدم شرطه

فصل الاكلام في حجية نقل الاجماع بالخبر المتواتر كالمنقول اتفاق جماعة احدهم المعصوم او نقل به لاتفاق الكاشف عند
المخبر وان لم يكن كاشفا عند المخبر وامّا اذا كان كاشفا عندهم فقط فحجيّة مبنيّة على حجيّة الاجماع المنقول بخبر الاحاد الا ان التظافر في النقل ربما بمجرده لا
يوجب القطع ما لم ينضمّ اليه شواهد خارجيه وفي حكم نقله بطريق التواتر نقله بطريق الاحاد مع انضمامه بقراين العلم واما الاجماع المنقول بخبر الواحد
المجرّد عن قراين العلم ففي حجيته خلاف والظاهر ان هذا النزاع غير متوجه على القول بعدم حجية خبر الواحد كما في السنة كما صرح به بعضهم فاصحاب هذا القول
لا يختلفون في عدم حجيته واما ما يرى من طريقة هؤلاء التمسك بالاجماعات المنقولة في كتب من قبلهم وان لم تكن محصّلة عندهم وانهم كانوا
يقدموها على العمل بظاهر الكتاب فيشبه ان يكون رجما بالغيب مع وضوح ما يتطرق اليه من الريب كما لا يخفى على من يقف على حججهم على المنع على ان نقل
قول المعصوم المستند الى الحس اقرب الى القبول من نقل قوله المستند الى التتبع والحدس ولذا تراهم يشترطون في التواتر استناد المخبر به الى
الحس نظرا الى ان التظافر في غير الحسيات لا يوجب القطع غالبا فمنعهم من حجية الاول يقتضي المنع من حجية الثاني بطريق اولى مضافا الى ان نقل الاجماع
لو كان عندهم من الادلة لتعرضوا لذكره في كتب الاصولية ولنبهوا عليه في كتب الفقه ومما ينبه على ذلك ان السيد بعد ان منع من حجية الخبر
الواحد بيّن وجه الاستغناء عنه في معرفة الاحكام فذكر لها طرقا ولم يذكر من جملتها نقل الاجماع ولو كان ذلك عنده من جملة الطرق لذكره
واستراح به لعظم فوائده وكثرة موارده فاتضح ان النزاع في المسئلة مقصور على القول بحجية خبر الواحد ثم الذي يظهر ان المتقدمين على المحقق
لم يتعرضوا لهذه المسئلة لا عموما ولا خصوصا واما المحقق وان لم يتعرض لهذه المسئلة ايضا بعنوان كلي لكن منع من حجية جملة من الاجماعات المحكية
كالاجماع الذي حكاه السيد على دلالة الامر على الفور والاجماع الذي حكاه بعض القائلين بالتضييق في قضاء الفريضة عليه فرد عليهم بان الاجماع
غير ثابت وانه حجة في حق من علمه ومثله ما ذكره في رد قول الشيخ بجواز العمل بخبر الثقة الغير الامامي محتجا عليه بعمل الطائفة ولم نعلم منه استنادا
الى الاجماع المنقول في مقام يظهر من ذلك مصيره الى عدم الحجية مطلقا وهو العلامة صرح في تهذيبه بالحجية ولغا بها في نهايته لكن تردد فيها بعد
ذلك على ما يظهر من اخر كلامه واشتهر القول بحجيته بين من تاخر عنه الا ان طريقتهم في الفقه جارية غالبا على عدم الاعتداد به وعدم ذكره في
الادلة ورده بمنع ثبوته وعدم تحققه وقلّ ما يتمسكوا به ويركنوا اليه مع ما ترى من وفور نقله وكثرة حكايته يعرف ذلك بالتتبع في كتبهم
ومصنفاتهم ومبنى ذلك اما على الخلاف انهم في حجيته بحسب موارد المنع والقبول او على قبول حجيته باعتبار نقل الكاشف دون المنكشف فمنعهم
في موارده ناظر الى المنع من حصول الانكشاف لهم او انهم انما يقولون بحجيته حيث لا يوجد له معارض او ما يوجب الوهن فيه فحيث منعوا فقد صادفوا
فيه موهنا او معارضا وان لم يصرّح به او انهم انما يقولون بحجيته حيث يكون وثوق بصحة النقل بان يكون المقام المدعى فيه الاجماع من
مظانه وذلك بعد الفحص والاطلاع على اتفاق الكل او ما يقرب اليه اذ لا يقدح ندرة المخالف لا سيما مع عدم معروفيته بناء على اعتبار الكشف او
مع معروفيته بناء على دخول المعصوم والوجهان الاولان في غاية البعد والاخيران مع بقائهما قريبان والاول اقرب بل يتعين تنزيل كلامهم
عليه لان ذلك قضية اطلاقهم القول بحجيته اذا عرفت هذا فالمختار عندي ما ذهب اليه القائلون بالاثبات لنا ان ناقل الاجماع ناقل لقول
المعصوم ولو بالالتزام فما دل على جواز التعويل على نقل الاحاد في السنة يدل على جواز التعويل عليه في الاجماع ايضا بيان ذلك انا ان عولنا في
حجية خبر الواحد في السنة على قاعدة انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف فهي على ما حققنا يقتضي جواز التعويل على الظن في الادلة
ولا ريب ان نقل الاجماع مما يظن حجيته لمصير كثير من اصحابنا المتعرضين له اليه ولا يقدح عدم تعرض الاوائل له لامكان ذهولهم عنه
كذهولهم عن غيره مما لم يتنبه له الا المتاخرون فان العلم يتكامل بتلاحق الافكار وتوارد الانظار مع ان موارد الاعتداد به قليلة كما
سننبّه عليه وربما تسامحوا الذلك في التنبيه عليه الاشارة اليه وكذا لا يقدح رد القائلين بحجيته له في اكثر الموارد لان ذلك ليس
لعدم حجيته عندهم في نفسه بل لعدم استجماعه لشرائط القبول كما سننبه عليه ومما يؤكد الظن بحجيته انه في معنى الرواية فيكون بحكمها في
الحجية ولا يقدح كونها مستندة الى الحدس ووقوع الخطأ والاشتباه في الحدسيات غالبا دون الحسيات لان الكلام في النقل الذي يجرد عن
امارات الوهن ولا ريب انه مع هذا القيد وان قل حصوله لا يقصر عن بعض انواع الرواية المعتبرة بل ربما يزيد عليها وان كانت الرواية المعتبرة
اقرب الى الاعتماد والاعتداد غالبا من نقل مطلق الاجماع ومنشأ الوهم مقايسة احد النوعين الى الاخر والذهول عن حال الاصناف والافراد وربما
يحقق ذلك عدم الفرق بين نوعي القطع في باب الشهادة فيعول على شهادة من يستند قطعه الى الحدس كما يعول على شهادة من يستند قطعه الى الحس والقول باشتراط
المشاهدة في الشهادة غير واضح وليس في لفظ الشهادة شهادة عليه لغلبة اطلاقها على المجردة منها كما في الشهادتين وغيرهما وكذا الحال في
اخبار الوكيل واخبار ذي اليد فانه يجوز التعويل على اخبارهم وان علم استناد علمهم الى الحدس وكذا اخبار العدل عن فتوى المفتي فان علمه بها كما
قد يستند الى الحس كذا قد يستند الى الحدس بملاحظة قول اتباعه او علمهم او لو قوفه على طريقته في الفقه او ما اشبه ذلك وهذا في الحقيقة
في حق المقلد كنقل الاجماع في حق المجتهد مع ان الاستناد في الرواية كما يكون الى الحس كذا قد يكون الى الحدس كما في المكاتبة والوجادة فبطل دعوى
اختصاصها بالنوع الاول ومن هنا يتضح وجه حجيته بناء على انسداد باب العلم الى تفاصيل بعض الادلة فقط كخبر الواحد دون مجملات الادلة فان
نقل الاجماع داخل في الخبر الذي نعلم حجيته بالادلة المقررة في الجملة فان المستفاد منها حجية نقل قول المعصوم وحكايته في الجملة ويبقى معرفة التفاصيل لا

فمن تعجب من تنقل الاجماع ان يجيب ان يعلم ان ... ولا يليق تعجب علينا ان الوجهين المذكورين لو عاد الذي علق للحجية ثم قبل استقرار الخلاف ايضا وكان انهم لم يلتزموا بها محافظة على مذهبهم كان الاجماع على خلافه الاول انما انعقد بعد الخلاف الاانه في زعمهم لم يكن مستقرا ثم علم المجوزون انما العلة يكشف عن الاصلح بعد والاتفاق معنى التحريم القول بالحق انكشافه

طريق علمنا اليها فيتعين التعويل على الظن الذي لا يعلم عدم جواز التعويل عليه بل ولا يظن به ايضا ولا ريب ان الشهرة لا سيما اذا اعتضدت بالامارات المذكورة معتمدة لذلك فيجب التعويل عليها وان قلنا بان قضية انسداد باب العلم مع بقاء التكليف جواز التعويل على الظن في الاحكام كما زعمه بعضهم فلا ريب ان نقل الاجماع على الوجه الذي نعتبره مما يفيد الظن بالحكم فيجب التعويل عليه وان عولنا على الايات فمنها اية الانذار والتحذير عن الكتمان ولا ريب في تناولهما للمقام فان التفقه في الدين والاطلاع على الاحكام كما يكون بطريق الحس كذلك يكون بطريق الحدس وقضيته وجوب النباء على الاطلاق ووجوب القبول على الاطلاق الا ما قام الدليل على خلافه مضافا الى ما في ذيل الاية الاولى من الامر بالحذر وهو في معنى الامر بالقبول ومنها اية النبأ فهي وان كانت عندنا غير مساعدة على قبول خبر العادل الا ان جماعة ذهبوا الى دلالتها على ذلك بالمفهوم وعلى تقديره يتناول المقام ايضا فان ناقل الاجماع منبئ عن قول المعصوم ع فيجب قبوله واعترض بان النبأ وما يرادفه كالخبر انما يطلق على نقل ما استند ادراكه الى الحس كالسماع والمشاهدة وبهذا فارق الفتوى فانها عبارة عن نقل ما استند ادراكه الى الدليل والحجة واما ما يقال من ان الخبر ما كان له نسبة تطابقه او لا تطابقه او قول يحتمل الصدق والكذب ونحو ذلك فمبني على اصطلاح مستحدث لان المسائل المدونة في العلوم لا تعد انباء واخبارا وضعفه ظ لانا ان نريد ان النبأ لا يطلق الا على الاشياء التي من شأنها ان تدرك بالحس وان ادركها المخبر بطريق الحدس وشبهه فهذا مما لا ينافي المقصود فان المخبر عنه هنا قول المعصوم ع او فعله او تقريره وهو امر من شأنه ان يدرك بالحس وان كان طريق الناقل اليه الحدس وان نريد انه لا يطلق النبأ الا على ما كان علم المخبر به بطريق الحس فواضح الفساد للقطع بان من اخبر عن الهام او وحي او مزاولة بعض العلوم كعلم النجوم يعد منبئا ومخبرا قال الله تع حكاية عن عيسى ع وانبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم ولا ريب ان اخباره ع لم يكن عن حس ومثله قوله تع في غير موضع فينبئكم بما كنتم تعملون فان علمه تع ليس عن حس وقوله تع نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم فان كونه تع هو الغفور الرحيم ليس مما يحس وقوله تع نبئوني بعلم ان كنتم صادقين بعد قوله آلذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين فان التحريم ليس مما يحس الا لغيره وكذا الكلام فيما دل على حجية خبر الواحد من الاخبار لما عرفت من شمول الخبر ومرادفاته لنقل الاجماع وان كان المستند وجوب التمسك بالعترة ع الصادق على التمسك بالاخبار المأثورة عنهم عند تعذر الوصول اليهم فهذا مما يتساوى فيه الخبر المستند الى الحس والمستند الى الحدس ودعوى صدق التمسك على النوع الاول دون الثاني مجازفة وقد يستدل على حجية نقل الاجماع بان الاجماع من الحجج الشرعية الثابتة في نفس الامر والواقع كالسنة المأثورة فحيث يتعذر تحصيله بطريق العلم يتعين تحصيله بطريق الظن كما في السنة لان ذلك قضية انسداد باب العلم ونقل الثقة العادل يفيده فيجب التعويل عليه وفيه نظر لان انسداد باب العلم على ما حققنا في محله انما يوجب جواز التعويل على الظن في تعيين موضوع الادلة لا في اثبات مصاديقها ما لم يرجع الى الظن في الموضوع والظن بحصول الاجماع بنقل الثقة كالظن بقول الامام ع عند قول الراوي اظنه قال كذا او شبهه مما لا شاهد على حجيته حجة المانع امور **الاول** الاصل وقد عرفت الجواب عنه حيث بينا ما يوجب الخروج عنه **الثاني** ان التعويل على نقل الاجماع تقليد لناقله في مؤدى نظره واجتهاده فان الاجتهاد قد يؤدي الى القطع بالحكم فيصح ان يسنده القاطع الى كل من يقطع بحجية علمه في ذلك من الامام وغيره ومنه ينفتح باب الاجماع فالتعويل على نقله راجع عند التحقيق الى التعويل على فتوى الناقل وهذا مخالف لما تقرر عندهم من عدم جواز تقليد المجتهد مع التمكن من الاجتهاد وعدم جواز تقليد الاموات مع التمكن من مراجعة الاحياء والجواب ان التعويل على نقل الاجماع ليس من باب التقليد للناقل كيف وهو مبني على التتبع وتحصيل الوثوق بصحة النقل والاطلاع على خلوه من المعارض وشيء من ذلك لا يعتبر في التقليد بل هو من قبيل التعويل على الرواية فكما ان ذلك لا يعد تقليدا للراوي نظرا الى اعمال الضوابط الاجتهادية في نفسها فيه فكذلك التعويل على نقل الاجماع ولو سلم ان مثل ذلك يعد تقليدا فكلية الكبرى ممنوعة لثبوته في حق المجتهد في بعض المباحث كمباحث اللغة والجرح والتعديل فما المانع من ثبوته في المقام ايضا **الثالث** ان الاجماعات المحكية في كلام الاصحاب غير سالمة عن وصمة الوهن القادح في جواز التعويل عليها على تقدير حجيتها وهي امور **منها** عدم اعتناء الاكثرين به كما هو الغالب ان لم يكن مطردا في موارده فيكون على تقدير التنزل كالصحيح المهجور والجواب ان الطريقة المعروفة جارية على عدم ذكر الاجماع المنقول في طي الادلة كالاجماع المحصل الا ترى انهم كثيرا ما يقولون الحكم كذا اجماعا للدليل كذا ولا يقولون وللدليل كذا فالاطلاع على عدم اعتناء الاكثر بالنقل مع عدم مخالفتهم له في الحكم بعيد جدا **ومنها** نقله عند وضوح الخلاف وكثرة المخالفين **والجواب** ان ذلك غير مطرد في موارد نقل الاجماع ومع ذلك فقد لا يقدح حصوله في الوثوق بالنقل عند اعتضاده ببعض الشواهد والامارات **ومنها** معارضته بنقل اخر الاجماع على خلافه **والجواب** ان ذلك مع اختصاصه ببعض الموارد لا ينافي الحجية لوجوب الرجوع معه الى المرجحات ومع التكافؤ فالتخيير كما في تعارض الروايات **ومنها** كثرة دعوى مدعيه الاجماع في موضع الخلاف بحيث يرتفع الوثوق بدعويه **والجواب** ان ذلك مع اختصاصه بالبعض لا يقدح في الاعتماد على نقله حيث يعتضد بامارات الوثوق كغير الضابط فانه قد يعول على روايته عند اعتضادها ببعض الامارات **ومنها** مصير ناقله عند نقله او بعده ولو في كتاب اخر الى خلافه فيكون بمنزلة الرجوع في الرواية والاعتراف بالخطأ في النقل على تقدير لحوقه بها **والجواب** ان ذلك مع اختصاصه ببعض الموارد لا ينافي الحجية مع حصول الوثوق به بمساعدة بعض الامارات مع جواز ان يكون الرجوع لشبهة او غفلة كما في الرواية اذا رواها الراوي وافتى بخلافها فان ذلك لا يوجب سقوط الرواية عن درجة الاعتبار الجواب انا

وايضا التقليد عبارة عن الاخذ بالفتوى والفتوى عبارة عن [illegible] الاجماع [illegible] بنقل [illegible] بالدليل [illegible] بنقل الاجماع يكون الاخذ [illegible] تقليدا

المخالف الى اجتهاده وهو غير معتبر في حقنا ومنها معارضته بادلة قوية لا يسع مخالفتها والجواب ان الكلام في حجيته في نفسه لا مع وجود معارض
اقوى ومنها وقوع الشك في مقصود ناقله حيث نسب اليه انه يعبر عن المشهور بالمجمع عليه كما حكاه الشهيد عن بعضهم او يكتفي بمجرد عدم وجدان
المخالف كما نقله صاحب المعالم عن بعض الاصحاب والجواب ان هذه الحكاية غير ثابتة والخروج عن ظاهر اللفظ بمجرد النقل المذكور مع منافاته للضوابط
غير واضح مع ان ذلك لا يعم الجميع ومنها معارضته بظن آخرين اعرف منه بالفن واقوى منه في النظر والجواب ان ظن المخالفين معارض بظن الموافقين
ولو فرض قوة الاول فالكلام عند سلامته عن امارات الوهن ومنها قرب عهد الناقل او معاصرته بحيث يقطع او يظن بعدم وقوفه على الكثير
مما وقفنا عليه من الامارات الغير الموجبة للقطع في محل النقل والجواب ان الكلام في حجيته حيث يتجرد عن امارات الوهن فنعد حجيته في مثل
ذلك الا في المقصود ومنها نقله الاجماع بعيدا يقتضي اتفاق الجميع مع وقوفنا على سبق المخالف وعدم ندرته والجواب ان الخطاء في دعوى
اتفاق الجميع لا يستلزم الخطاء في حكاية قول المعصوم الا ان يعلم ان طريقه في ذلك منحصر به الوهن لذلك وهو بعيد مع امكان تنزيل كلامه على
عدم الاعتداد بالمخالف بعد العلم بمخالفته للمعصوم على ان ذلك لا يجري الا في بعض الموارد ومنها نقله الاجماع في موارد لا يكاد يمكن القطع
فيها بقول المعصوم اما لعدم تعرض السلف له مع استبعاد وقوفه على دليل قاطع لم نقف عليه او لعدم مساعدة المقام عليه كعدم قبول التشهد على الاوضاع
المفصلة والجواب ان ذلك لا يتجه الا في موارد نادرة ولا يقدح فيما اردنا من اثبات حجيته في نفسه كما مر ومنها تعويل ناقله
في الاستكشاف على طريق لا نعول عليه كمصيره الى ان العبرة في الاجماع بدخول قول المعصوم في المجمعين على وجه لا نعلم نسبه فان هذا مما يقطع او يظن
عادة بعدم وقوعه او يكتفي في الاستكشاف بمصير واحد او جماعة الى الحكم من غير مخالف او من غير ظهوره فيقطع بموافقة المعصوم للاظهر وظهر
الخلاف كما في الشيخ وجماعة وقد مر والجواب ان العلم او الظن ببطلان الطريق لا يوجب بطلان النقل نعم يوجب الوهن فيه فاذا اعتضد بامارات
توجب الظن بصحة نقله اتجه التعويل عليه وبالجملة فنحن ندعي ان نقل الثقة لقول الامام في ضمن نقل الاجماع حجة من حيث نفسه لكنه غالبا
لا ينفك عن امارات توجب الوهن فيه من جهة الطريق وغيره ولا خفاء في انها امور خارجة عن اصل النقل لا تنافي حجيته في نفسه فيعتبر في جواز
التعويل على نقل الاجماع انتفاء الامارات الموهنة فيه ولو تحقق امارات معاضدة لصحة نقله معارضة لتلك الامارات القادحة فيه
ولهذا ترى ان كثيرا من اصحابنا يقولون بحجية الاجماع المنقول ولا يعولون عليه الا في موارد قليلة نظرا الى قلة ما يتحقق فيه شرائط
القبول هذا وعند التحقيق انما يرتفع الوهن المذكور عن النقل اذا ظهر لنا من كلام الناقل او بالتتبع في موارد النقل ان الطريق المعتبر عندنا
كان حاصلا عند الناقل ايضا وان لم ينبه عليه او لم ينتبه له فان الاجماع بالطريق الذي نعتبره مما كان حصوله متيسرا في حق السلف
بل كان اولى لقرب عهدهم وتكثر الامارات لديهم وان قصر انظارهم عن تحريره وبيانه كما قد وقع نظيره في جملة من مباحث الالفاظ وغيرها وبالجملة
فهم قد وصلوا الى هذا المعنى اجمالا وان لم يصلوا اليه تفصيلا ولا ريب في حجيته بالاعتبارين فاذا حصل للناظر بالنظر الى الامارات
تعويل الناقل على الطريق المذكور ايضا ارتفع هذا الوهن وجاز التعويل على نقله وربما يكفي عدم الظن بالخلاف عن مساعدة الامارات
الخارجة على صحته فان بطلان طريق خاص بمجرده لا يوجب بطلان مؤداه مطلقا فتثبت في المقام فانه من مزال الاقدام واما ما تقضي به بعض
المعاصرين عن الاشكال الاخير من ان طريق الشيخ لا ينحصر فيما ذكر وتحتمل انه يدعي الاجماع فالظاهر انه يريد به معناه المعروف وهو الاتفاق
الكاشف دون المعنى الذي اصطلح عليه والا لنصب عليه قرينة لئلا يلزم التدليس فهو مما كان من الضعف والسقوط لان معنى الاجماع لا يختلف
باختلاف الطرق الموصلة اليه حتى يلزم منه تعدد الاصطلاح فلا يريد الشيخ بالاجماع حيث يدعيه الا معناه المعروف اعني الاتفاق الكاشف
وان كان مستند كشفه الطريق المذكور ولو سلم ان ذلك يوجب تعدد الاصطلاح في الاجماع فبعد ما صرح الشيخ باصطلاحه لا سبيل الى تنزيل
كلامه على مصطلح غيره ولزوم التدليس بعد التصريح به في عدة مواضع من عدته ثم بل قد نقل عنه في التمهيد وموضعين من العدة دعوى
انحصار الوجه في حجية الاجماع وبقول القطع الامام في الغيبة في الوجه الذي ذكره وابطل سائر وجوه حجيته فان قيل اذا قال الثقة هذه
المسألة اجماعية وجب تنزيله على المعنى الصحيح بحسب الواقع ما لم يتبين لدينا خلافه ولا عبرة باحتماله وان ساعد عليه مذهب الناقل كما في
قول علماء الرجال في الجرح والتعديل على ثبوت الوصف بحسب الواقع ما لم يتبين خلافه وان احتمل من حيث وقوع التشاجر في تعيين معنى العدالة
والفسق وفي طريق اثباتهما بل قد يعلم بان مذهب المعدل او الجارح مخالف ومع ذلك يأخذ بظاهر تعديله او جرحه وينزل على المعنى الواقعي حملا
لقول المسلم العدل على المعنى الصحيح بقدر الامكان قلنا فرق بين المقامين فان نقل الاجماع يرجع الى حكاية الاعتقاد وتحصيل ناقله القطع بقول
المعصوم فحمله على المعنى الصحيح انما يقتضي الحكم بثبوت ذلك الاعتقاد فيه بحسب الواقع ولا يقتضي الحكم بثبوت متعلقه من كونه قول المعصوم
بخلاف الجرح والتعديل فان مرجعه الى نقل تحقق وصف في الراوي بحسب الواقع فحمله على معناه الصحيح انما يقتضي الحكم بثبوته في الواقع وهذا كما
ترى بل التحقيق في الجواب ان التعويل على نقل الاجماع منوط بحصول الوثوق به او بسلامته عما يوجب الوهن فيه فظهر ان الاصل المذكور بمجرده
مما لا يوجبه وكذا الحال في جرح الراوي وتعديله كما نبهنا عليه في محله واعلم ان القائل بحجية الاجماع المنقول من حيث كونه نقلا لقول
المعصوم ربما يلزمه القول بحجية مطلق قطعيات كل مجتهد على امر وان لم يعبر عنها بالاجماع او لم يكن طريق قطعه الاتفاق اذ الحاصل الوثوق

هذا او ربما امكن ان يوثق فيه تقع نسخه

بامنيته

باصابته في قطعه وبجزمه على ما رآه الوهم لكن لو توقف على ذلك في كلام الاصحاب في غير ما عبر عنه بلفظ الاجماع بعيد جدا او كان هذا هو السر في
تعرضهم له واما تصريحهم بقطعية الفتوى في بعض الموارد فالمراد به ما يقابل التردد في الاجتهاد ويرجع الى القطع بحسب ما يقتضيه الادلة
عنده لا القطع بقول المعصوم ع لانه اذا كان قطعيات المجتهد حجة وان لم يعبر عنها بالاجماع فان خص ذلك بما قطع به من حيث الواقع لزم عدم
حجية الاجماعات المنقولة على الاحكام الظاهرية بل عدم حجية ما يحتمل ذلك ايضا الا ان يستظهر فيه منه القسم الاول وان عمم لزم حجية
كل فتوى من فتاوى مجتهد على اخر لقطعه بالنسبة الى الظاهر لانا نقول نختار القسم الاخير ونفرق بين القطع بالظاهر الذي يعينه
المعصوم في خصوص الواقعة وبين غيره وبعبارة اخرى نفرق بين ما اذا علم بثبوته في حق الكل حتى المجتهد وبين ما اذا علم بثبوته في حقه
وحق مقلديه فقط فالمراد حجية النوع الاول دون الاخير ثم اعلم ان نقل الاجماع ينحل الى نقل الكاشف من الاتفاق المستكشف به
عن قول المعصوم ع والى نقل المنكشف الذي هو قول المعصوم فالقائل بحجيته قائل بجواز التعويل على النقلين ومن قال بعدم حجيته قال بعدم
جواز التعويل على احدهما اذ يكفي في رفع المركب رفع احد جزئيه ولا ريب في عدم جواز التعويل على نقل المنكشف على هذا القول واما
نقل الكاشف فقد ذهب بعض اصحاب هذا القول الى جواز الاعتماد عليه وان تجرد عن نقل المنكشف اذا كان بحيث لو صح وطابق الواقع
لكشف لنا عن قول المعصوم او عن وجود حجة فيلتئم قياس من صغرى نقلية ظنية وكبرى قطعية وجدانية فيكون النتيجة ظنية لا محالة
ولا فرق بين نقل الكاشف بطريق الاجمال كقوله اجمع علماؤنا على كذا وعليه كافة علمائنا او اهل العلم او عند الاصحاب او اصحابنا
او نحو ذلك او بطريق التفصيل كان يحصيهم باسمائهم او المركب منهما كان يصرح باسم البعض ويذكر الباقين بعنوان مجمل واعلم
ايضا انه قد يعد مثل قولهم عند اصحابنا والاصحاب او بلا خلاف او اتفاقا ونحو ذلك اجماعا منقولا وهو بظاهره غير مستقيم لان مجرد
الاتفاق وعدم الخلاف لا يوجب القطع بقول المعصوم كما هو المعتبر في الاجماع اللهم الا ان يسمى اجماعا باعتبار الكشف المنقول او يعلم من طريقة
الناقل اكتفاؤه في القطع والاستكشاف بذلك ويستكشف بالتتبع في مظان كلماته انه يريد بذلك نقل الاجماع **تذنيبان الاول**
قد ذكرنا ان نقل الاجماع يكون بطريق الاحاد ويكون بطريق التواتر ولبعض المتاخرين على القسم الثاني اشكال لان المعتبر في الاجماع وهو م
باتفاق الاراء وهو امر غير محسوس فلا يقع التواتر فيه فانهم قد اشترطوا فيه ان يكون الاخبار عن حس **واما الاقوال** فهي وان كانت
محسوسة الا انها غير كاشفة عن الاراء كشفا قطعيا لتطرق احتمال الكذب والسهو والتقية اليها وفيه ما لا يخفى لان اشتراط الحس في التواتر
ليس لاستلزام عدمه عدم حصول العلم به بل لعدم استلزامه حصوله به وسيأتي التنبيه عليه في مبحث التواتر وح فكما يمكن العلم به باتفاق
الكل على قول بملاحظة قيام القرائن الحالية الدالة على مطابقة اقوالهم لمعتقدهم كذلك يمكن العلم به باخبار عدد يحصل بخبرهم العلم
بحصول تلك الاقوال عنهم محفوفة بتلك القرائن وربما يكون القرائن معلومة عندنا فيكفي لنا نقل اقوالهم الا ان وقوع الفرضين في
الاحكام الشرعية فيما عدا الضروري منها لا يخلو من بعد هذا مع ان الاشكال المذكور لا يرد له على القول بان الاجماع هو الاتفاق
المشتمل على قول المعصوم اذ يكفي فيه نقل القول غاية الامر انه اذا كان هناك احتمال التقية في حقه كان المستكشف عنه حكما ظاهريا ولا
على ما قررناه في معنى الاجماع من انه الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم بطريق الحدس اذ يكفي فيه اتفاق الذين عرف من طريقتهم الالتزام
بالاتباع في الاقوال او نقول يكفي فيه العلم باراء جماعة يحصل الكشف باراءهم وان لم يحصل العلم باراء الكل ودعوى عدم حصول
العلم به ايضا في نقل وفاق الاراء بطريق التواتر والتظافر مجازفة بينة ومكابرة جلية ولو تم ذلك لانسد باب التواتر بالكلية لان العلم
انما يستفاد من توافق علوم المخبرين وهي مستفادة من اقوالهم فمع تجويز الكذب والسهو والتقية على الجميع يرتفع الوثوق بخبرهم اذ لا يحصل
العلم بمعتقدهم فلا يحصل العلم بخبرهم فالاشكال المذكور انما يتم غالبا على القول بان الاجماع اتفاق الكل كما هو مذهب العامة وهو كما
يتجه على منقوله يتجه على محصله ايضا واجاب عنهم بعض الافاضل بان الرواية التي تمسكوا بها على حجية الاجماع من قوله ص لا تجتمع امتي
على الخطاء كما يقتضي نفي اجتماعهم على الرأي الخطاء كذلك يقتضي نفي اجتماعهم على الخطاء في القول فلا حاجة الى البحث عن مطابقته لمعتقدهم
وح نقول هذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه هو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني
هذا كلامه ملخصا وهو جيد الا ان تعميم الرواية الى نفي الاتفاق على القول الخطاء بعيد واورد عليه الفاضل المعاصر بانه لا معنى محصل
للاجتماع على القول الخطاء اذا اريد منه محض اللفظ الا اذا اريد به اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ واعرابه ثم قال ومع ذلك فاي فائدة له في المسائل
الفقهية الا ان يقال فائدته صيرورة المتن قطعيا وان كانت الدلالة ظنية ولا يخفى ما فيه لظهور ان ليس مراد المجيب بالاتفاق على القول
الاتفاق على مجرد ذكر اللفظ وان علم عدم قصد المعنى لوضوح وقوع هذا الاتفاق في موارد ثبت بطلان مؤداها بالضرورة كالالفاظ
الدالة على تعدد الالهة ونفي الرسالة والمعاد وغير ذلك مما ورد الفاظها بطريق الحكاية في الكتاب العزيز بل المراد الاتفاق على ايراد اللفظ
في مقام بيان الحكم وافادته وان لم يطابق الاعتقاد واقعا وهذا المعنى مما لا غبار عليه في نفسه وان كان الظاهر من اطلاق الرواية غيره كما نبهنا عليه
واما تنزيله على الاتفاق على قراءة اللفظ واعرابه فمع كونه بعيدا عن سياق كلام المجيب مما لا وجه له لانه ان فرض اتفاقهم على سماع قراءة

المعصوم فهذا خبر متواتر لا الاجماع فان الاجماع انما يكون في الفتوى فيكون نقله نقل خبر متواتر لا نقل اجماع وان فرض اتفاقهم على لفظ الكتاب مثلا كذا ولعرابه كذا من غير استناد الى السماع فهذا يجري فيه ما يجري في الاجماع على سائر الاحكام من جواز عدم مطابقة اقوالهم لارائهم كما ذكر في اصل الاشكال فلا يجدي فيه الجواب اصلا ومع الاغماض عن ذلك فغاية ما ذكر في المسائل واضح على تقدير تحققه اذ قد يصير معه الحكم قطعيا ظاهرا بل واقعيا ايضا فان اللفظ على بعض التقادير قد لا يحتمل الا معنى واحدا ولو لفقتا الاجماع على بطلان بقية محتملاته قوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا القول المجمع عليه المستوي للكشف عن الحكم الشرعي ان ثبت بالتواتر فقطعي لقطعية طريقه والا فظني لظنية طريقه لكونه ثابتا باخبار من لا يحصل العلم بخبره لا لظنية نفسه اذ المخبر عنه اتفاق الكل على القول وقد فرض ان الدليل القاطع دل على عدم مخالفته مؤديه للواقع فهذا من اثبات القطع الشأني بالظني الفعلي **وزيف الفاضل المذكور** هذه العبارة على ان المراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة **وأورد** عليه بان الغرض قطع النظر عن المراد لعدم القطع به وفيه ان المفروض عدم القطع بكون مفاده مطابقا لمعتقد القائلين ومولا بنافي القطع بدلالته على الحكم المستفاد منه بعد ملاحظة دليل الاجماع وشموله له واخرى على ان المراد ان الاتفاق على اللفظ يعني على قراءته واعرابه كما يظهر من بيانه السابق ان ثبت بالتواتر فقطعي بمعنى انه مقطوع بموافقته للواقع فاورد لا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه وفيه ان هذا التنزيل انما يفسده لكونه مما لا يساعد عليه كلام المجيب ولا يجديه كما نبهنا عليه والا فهو في نفسه صحيح فان الاتفاق على القراءة مثلا دليل قطعي عليها في نفسه وانما الظن في طريق الموصل اليه وقوعه حيث يثبت بالاحاد **ثم أورد** على هذا التنزيل بسؤال حاصله ان المقام من قبيل نقل الاحاد كون اية من القران المعهود بين الناس فانه نقل قطعي بظني **وأجاب** بانه ليس من هذا القبيل بل من قبيل ما ورد في الشواذ من نقل الفاظ زائدة على ما في النسخ المعهودة اذ ليست الاجماعيات متعينة في الخارج باشخاصها حتى يفرض حصول الشك في ان ذلك منها او لا بل الشك في انها اجماعي ولا وانت خبير بان كلا من السؤال والجواب عند التأمل مما لا محصل له وقوله فهو كالمتن القطعي الثابت بسند ظني يعني ان القول المذكور الثابت بنقل الاحاد من قبيل نقل قول المعصوم القطعي المتن بطريق الاحاد في كون القول في كل من المقامين دليلا قطعيا على الحكم في نفسه وان كان الطريق اليه نقل الاحاد وهو ظني **وأورد** عليه الفاضل المذكور بانه ان اراد بالمتن القطعي من حيث الصدور فهو لا يجامع مع فرض كون السند ظنيا وان اراد القطعي من حيث الدلالة والمفروض عدمه وفيه ان المراد كونه قطعي الدلالة على الحكم لقيام دليل الاجماع عليه وليس في كلام المجيب نفي كون الاجماع على القول قطعي الدلالة على ثبوت الحكم كيف وهو في صدد اثبات كونه قطعي الدلالة عليه وانما المفروض في كلامه عدم كونه قطعي الدلالة على ثبوته في معتقد القائلين والفرق بينهما جلي جدا والنظر انما هو بحسب الاعتبار الاول فتبصر ولا تغفل واعلم ان قول المجيب ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني بظاهره غير مستقيم لورود منع الحصر عليه وهو ظاهر **الثاني** قد يقع التعارض في نقل الاجماع وقد يقع بينه وبين الرواية المعتبرة فيرجح الاقوى ومع التكافؤ فالتخيير للترجيح وجوه معدودة تعرف تمامه مما يأتي في بحث التراجيح وقد يتوهم ان الاجماع اذا عارض الرواية يرجح عليها مطلقا لتعدد الوسائط في الرواية واتفاقها في نقل الاجماع وهو من جملة وجوه الترجيح ويضعف بان هذا الوجه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع بالنسبة الى نقل الخبر والاعتماد على بعض وجوه الترجيح مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب الاخر

الكلام في الخبر الخبر في اللغة النبأ وهو المعنى الذي ينبأ به دون الحديث ولهذا لا ينصرف وربما يختص بما اذا كان الاخبار والانباء عن حس ولذا ليس بمرضي لشهادة التبادر والاستعمال على خلافه وقد كثر مجيء الانباء في الكتاب العزيز للاخبار عن غير الحس نحو ينبئكم بما كنتم تعملون انبئكم بما تاكلون الى غير ذلك وقد مر التنبيه على ذلك واما في الاصطلاح فقد يطلق ويراد به ما يقابل الانشاء وعرف في المشهور بوجهين **الأول** انه كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فالكلام جنس والمراد به اما معناه اللغوي ليشمل المهمل على ما قيل او معناه المصطلح فيختص بالمركبات التامة ويخرج بالقيود المذكورة ما عدا الخبر كالمركبات الناقصة والتامة الانشائية اذ ليس لنسبتها خارج والمراد بثبوت خارج لنسبته ان يكون الخارج منشأ لانتزاعها سواء كان ظرفا لوجودها او ظرفا لنفسها على اختلاف القولين في ذلك ولم يكن ظرفا لها باحد الاعتبارين بل كان ظرفا لما ينتزع منه كما في قولك زيد موجود على القول **الثاني** وتحقيق ذلك ان معنى النسبة هو الوجود الارتباطي فمن قال بان الخارج ظرف لوجود الوجود للتسلسل لاعتباره فاشيء من ذاته قال بان الخارج ظرف لوجود النسبة مطلقا ولا اشكال عليه ومن قال بانه ظرف لنفس الوجود لا لوجوده والا لتسلسل يلزمه القول بانتفاء وجود الربط في الخارج مطلقا وانتفاء نفسه في المثال المذكور فيحتاج في ادخال التالي الى التكلف المذكور ثم المراد بالخارج هنا الخارج عن نفس النسبة فدخل نحو علمت وعرفت مما يعد في العرف خبرا وليس لنسبته خارج من الذهن ومع ذلك يتجه على عكسه خروج مثل قول القائل كلامي في هذا اليوم خبر اذا لم يتكلم فيه بغيره اللهم الا ان يفسر الخارج بما هو خارج ولو بحسب الاعتبار ومثل قوله كلامي في هذا اليوم كاذب اذا لم ينطق بغيره الا ان يقول بان المراد ما يقتضي لنسبة ذلك بالنظر الى نفس ذاتها وبه يندفع الاشكال الاول ايضا **ويرد** على طرده دخول المحمول المأخوذ مع النسبة الحكمية او الموضوع المأخوذ معها ان فسر الكلام بمعناه اللغوي مع انه لا يسمى بالمجموع المركب خبرا وانه ما يسمى م عليه نقض دخول النسب الناقصة فان قولك رجل عالم على الوصفية يشتمل على نسبة وصفية ذهنية لها خارج وهو الاتصاف الخارجي ومثله قولك غلام زيد وكذا الجمل الشرطية كقولنا ان كانت الشمس طالعة فانها تشتمل على نسبة ذهنية هي نسبة الطلوع الى الشمس باعتبار

الخارج

الخارج وكك الذي في ضمن وما اشبه ذلك نعم لو فسر الكلام بالمعنى المصطلح اخص ورود النقض بالنسبة المذكورة فيما لو وقعت في الجمل الانشائية
وكذا يرد النقض بالاستفهام والتمني والترجي والعرض فان قولك ازيد قائم يشتمل على النسبة اسنادية لها خارج تعلق الاستفهام باعتباره وعلى
قياسه الكلام في البواقي والجواب ان المراد بان يكون لنسبته خارج ان يكون نسبته مقتضية لنسبة خارجية ثبوتية او سلبية اقتضاء كشفيا
لا مجرد ان يكون معتبرة بالقياس الى الخارج فسقط النقض بالاستفهام وما بعده ثم الظاهر من اقتضاء النسبة كك اقتضاؤها بذاتها فسقط
النقض بجملة الصلة وما قبلها فانه وان صح اعتبارها بالقياس الى ما هو الواقع في الخارج الا انه خارج عن مقتضى ذاتها اذ مفادها مجرد اخذ
امر لاحقا لامر من غير اعتبار انه واقع او غير واقع ولو حمل النسبة في الحد على النسبة التامة والقيد الاخير وهو قولهم يطابقه او لا يطابقه مستدرك
ولان ذلك قضية ثبوت خارج للنسبة ولهذا تركه بعضهم الثاني انه قول يحتمل الصدق والكذب فالقول جنس يتناول المهمل في وجه والمستعمل من
المفرد والمركب بانواعهما والمراد به ما يعم الملفوظ والمنوي والمقدر وخرج بقولنا يحتمل الصدق والكذب ما عدا المركب التام الاسنادي من المفردات
المركبات الانشائية والاسنادية الناقصة فان شيئا منها لا يحتمل ذلك بيانه ان من انواع الكلام ما لمدلوله من حيث كونه كك مدلول خارج عنه فاذا
لوحظ المدلول بالقياس اليه فان طابقه فيكون صدقا وان لا يطابقه فيكون كذبا ومنها ما ليس كك فمفاد قولنا زيد قائم ثبوت القيام
لزيد وقيامه به وهذا المعنى وان كان مرادا هنا الا انه ماخوذ بالقياس الى الخارج ومعتبر بالنسبة اليه فلا جرم كان صالحا للمطابقة وعدمها
بخلاف قولك اضرب فان معناه ايقاع طلب الضرب في انشائه لا الاخبار عن وقوعه وان استلزمه وظاهر ان هذا المعنى مما لا خارج له عن نفسه حتى يتصور فيه
المطابقة وعدمها وعلى قياسه بقية الانشائيات كصيغ العقود والايقاعات فان معنى قول القائل بعت واشتريت وهي طالق او هو حر انشاء
تمليك وازالة علقة زوجية او رقية واما حصول التمليك وزوال علقة الزوجية والرقية فليس خارج تلك النسبة بل لازم لها حيث صادفت الشرائط
وبالجملة فمفاد الجملة الانشائية نفس الجعل لا الاخبار عن وقوعه وعلى الحد اشكالات ينبغي ايرادها ومنها ان احتمال الصدق والكذب ان كان
بالنظر الى اللفظ فاللفظ لا يحتمل الا الصدق وان كان بالنظر الى الواقع فظ ان احد الامرين متعين فيه ولا يحتمل الاخر وجوابه ان مورد الاحتمال
مدلول الخبر من حيث ملاحظة العقل اياه مقيسا الى الواقع مع قطع النظر عما هو الواقع فلا اشكال ومنها ان الخبر ان طابق الواقع لم يحتمل الكذب
والا لم يحتمل الصدق فبطل قولكم يحتملهما فان الواو يفيد الجمع وجوابه ان المراد الاحتمال في نظر العقل كما مر والمستحيل انما هو اجتماع الامرين
المحتملين دون نفس الاحتمالين واجيب ايضا بان الواو للترديد وضعف بانه لا معنى للاحتمال ح ومنها ان من الخبر ما لا يحتمل الصدق عند العقل
كقولنا الواحد ضعف الاثنين ومنه ما لا يحتمل الكذب كقولنا الواحد نصف الاثنين فلا ينعكس الحد وجوابه ان تلك الاخبار اذا لوحظت
بانفسها وجرد النظر عن ملاحظة ما هو الواقع كانت محتملة لهما واليه يرجع ما قيل من ان المراد انها تحتملهما باعتبار الهيئة وان لم يحتملهما
باعتبار المادة فلا محذور ومنها ان قولنا زيد افضل من عمرو خبر قطعا ولا يحتمل الكذب اذ يصح ان يقال ما فضلت زيدا وجوابه
ان للكلام المذكور مدلولين احدهما مطابقي وهو اتصاف زيد في الواقع بوصف الافضلية وهذا المعنى يحتمل الصدق والكذب قطعا
وليس بمنفي في قوله ما فضلت زيدا وانما هو منفي في قولك ما زيد بافضل من عمرو والثاني التزامي وهو تفضيل المتكلم اياه على عمرو بمعنى
ابرازه بلفظ دال على ذلك وظاهر ان هذا المعنى لا يحتملهما وهو المنفي الممنوع صحة نفيه في قوله ما فضلت زيدا وحيث ان العبرة في عد الكلام
خبرا وانشاء بالمعنى المطابقي كان الكلام المذكور مندرجا في الخبر وبهذا الجواب يندفع الاشكال بكل انشاء يتضمن الاخبار واخبار يتضمن
الانشاء فان قولك تمنيت كذا اخبار عن انشاء وهو انشاء اخبار وقولك ما احسن زيدا انشاء تعجب ويلزمه الاخبار عن وقوعه ووقوع موجبه الى غير ذلك
ومنها ان طرد الحد منقوض بالصفة وشبهها نحو يا زيد العالم فانه ليس بخبر قطعا مع انه يحتمل ان يطابق الواقع وذلك بان يكون زيد عالما
في الواقع وان لا يطابقه بان لا يكون عالما وجوابه ان المعتبر في الصدق والكذب ليس مطلق المطابقة وعدمها بل مطابقة النسبة التامة
وعدمها والنسبة الوصفية وشبهها ناقصة بدليل عدم صحة السكوت عليها فلا يشكل الحد بها وقد يجاب بان النسبة الوصفية وشبهها من حيث
نفسها لا يحتمل المطابقة وعدمها وانما يتطرق ذلك اليها لما يلزمها من الاخبار وهذا راجع الى ما نبهنا عليه في الحد السابق ومنها ان التعريف
دوري لاشتماله على الصدق والكذب المعرفين بمطابقة الخبر للواقع وعدمها فيتوقف معرفته على معرفتهما ومعرفتهما على معرفته وجوابه
ان الصدق والكذب يمكن ان يعرفا بمطابقة الكلام والنسبة الحكمية للواقع وعدمها فيندفع الدور وتوضيح ذلك ان المقصود بهذا التعريف ليس
بيان حقيقة الخبر لعدم مساعدة عليه لا تميزه في حد نفسه لوضوحه كسائر التراكيب بل المراد بيان مدلول لفظ الخبر واللازم ح ان يتوقف معرفة
مدلول لفظ الخبر على معرفة الصدق والكذب في معرفتهما لا يتوقف على معرفة مدلوله بلفظه بل على معرفته ولو بلفظ اخر فلا دور ومنهم من رام
التفصي عن ذلك بعدل عن الصدق والكذب الى التصديق والتكذيب بهل هو الا كر على ما فر ومنها ان احد لفظي الصدق والكذب مستدرك
لتمام التعريف بدونه وجوابه ان جيء باللفظين لحسن المقابلة وتوضيح الدلالة ومراعاة لجانب الاحتمال فانه لا يتحقق فيما دون امرين ومنها ان عكس
الحد منقوض بمثل قول القائل كلامي غدا صادق اذا كان كلامه في الغد كلامي امس كاذب فان كلا منهما خبر قطعا ولا يحتمل الصدق والكذب
اذ يلزم من صدق كل منهما كذبه وهو مح وجوابه انه يحتملهما بالقياس الى نفسه فلا يقدح عدم احتمالهما بعد ملاحظة الخارج كما عرفت نظيره في عدم

ان المراد م

ان المراد

احتماله لاحدهما لا ثبت كلا من الخبرين المذكورين اذا لوحظ في نفسه كان محتملا لهما وان لم يحتملهما بعد ملاحظة كونه ماخوذا بالقياس الى الآخر فلا
اشكال هذا هو التحقيق في الجواب ولجماعة في دفع هذا الاشكال تكلفات بعيدة لا جدوى في ايرادها **تنبيه الاكثر** على ان صدق الخبر
مطابقته للواقع وكذبه عدم مطابقته له وهو الاقرب الى الفهم وفي ذلك النظام فجعل صدق الخبر وكذبه عبارة عن مطابقته لاعتقاد المخبر وعدمها
وذهب الجاحظ الى ان الصدق عبارة عن مطابقة الاعتقاد والواقع والكذب عبارة عن مخالفتهما والظن كالاعتقاد هو الظن الراجح وقد صرح به بعضهم
فيتناول الظن والجزم باقسامه الثلثة من العلم والتقليد والجهل المركب وعلى الكذب هو المختار لا واسطة بين صدق الخبر وكذبه وكذا على القول الثاني
ان اريد بعدم مطابقة الاعتقاد كما صرح به بعضهم ولا كان ينهى الواسطة واما على المذهب الاخير فتثبت الواسطة حيث لا يطابق الواقع والاعتقاد و
ان كان لعدم الاعتقاد كما صرح به فالاشاشة وتحقق الواسطة في اربعة منها وهي ما اذا خالف الواقع والاعتقاد مع مطابقة الثاني في الاول
او لا ولا في الثاني او مع انتفاء الاعتقاد مع موافقة الواقع لنا على ما اخبرنا شهادة العرف والاستعمال به فانا نقطع بان الكافر اذا اخبر بان الاسلام
حق عد صادقا فانه يحتج بسلبه عنه من غير تاويل وصح سلب كونه كاذبا مع انه لا يعتقد به واذا اخبر بخلافه عد كاذبا وصح سلب كونه صادقا كل مع انه
يعتقد به فاذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل مع انه لا تاثير له **فان قيل** قد صرح الجاحظ بان المعارف بديهية فتحقق
موافقة الاعتقاد في الاول ومخالفته في الثاني ايضا فلا يتم الاحتجاج المذكور وعليه **قلنا** بل هذه المعارف على تقدير تسليمها لا يوجب العلم بها
من غير واسطة كما قرر في محله في تحقق البديهي فيجوز عدم العلم بها لعدم الاطلاع على ما يوجب العلم بها كالمعجزة واقتباسه بهم وادعوا للنفس
عن الاذعان بمقتضاها وبالجملة فنحن نفرق بالدليل فيما اذا صدر القول المذكور عمن لا يعتقد حقيقة دين الاسلام ودعوى عدم تحققه مكابرة
جلية واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون حيث نسبهم الى الكذب في قولهم نشهد انك لرسول الله وظاهر
كذبهم ليس لمخالفة كلامهم للواقع بل لمعتقدهم **والجواب** انا حيث دللنا بالتبادر وغيره ان المعتبر في كذب الخبر مخالفته للواقع فقط وجب ارتكاب
التاويل في الآية وهو يصح من وجوه وذلك لان قولهم نشهد ان حملناه على الاخبار كما هو الظاهر من اللفظ جاز ان يكون نسبة الكذب اليهم باعتبار
عدم وقوع الشهادة منهم في المستقبل او عدم استمرارهم عليها بناء على دلالة نعل الاستقبال عليه ولعدم حصول الاعتقاد والشهادة في قلوبهم بناء
على ان المعنى نعتقد ونشهد بقلوبنا وان حملناه على الانشاء كما هو ظاهر المقام جاز ان يكون نسبة الكذب اليهم باعتبار الاخبار اللازم لشهادتهم
من كونهم عالمين بمضمونها او عاملين بمقتضاها او يجوز ان يكون المراد انهم قوم من شانهم الكذب فلا نعتقد بصدقهم في هذا الخبر ولهم كاذبون
فيما حلفوا عليه من عدم الانفاق كما ورد في بعض الاثار احتج الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وجه الدلالة ان الكفار كانوا
قاطعين بعدم مطابقة كلام الرسول صلى الله عليه وسلم للواقع فيما كان يدعيه من امر الرسالة والحشر والنشر لكنهم ترددوا بين ان يكون مخالفا للمعتقد ايضا فيكون
كاذبا ومفتريا وبين ان يكون مطابقا له او صادرا منه من غير اعتقاد فيكون مجنونا لزعمهم ان الاعتقاد بمضمون تلك الدعاوي بل الشك في صحتها
لا يتحقق في حق العاقل فعبروا بمخالفة الاعتقاد والواقع في الكذب واثبتوا الواسطة **واعلم** ان الذي يقتضيه الاثر على حسب ما يتمسك به الخصم
خروج الوسائط الاربعة عن الكذب لاندراج القسمين المذكورين في قولهم ام به جنة واستفادة نفي القسمين الاخيرين المشتملين على مطابقة
النسبة للواقع من سياق الكلام ويعرف بالمقابلة معنى الصدق ايضا **وعن بعض المعاصرين** ان قولهم ام به جنة يتناول الوسائط الثلثة الاخبار مع اعتقاد
المطابقة او من غير قصد وشعور وليس على ما ينبغي بل الاولى ادخال الاخيرين في الاخبار من غير اعتقاد وعدم اعتبارهما قسمين مستقلين **واما**
ما اورده بعض المعاصرين عليه من منع تناول القول المذكور للوسائط الثلاثة نظرا الى ان خبره في جزئي لا يقبل الا احد الاحتمالات فمدفوع
بان المراد تناوله لها على البدلية وان المعتبر في مقابلة الكذب القدر المشترك بين الاقسام الثلاثة وهو كونه كلام ذي جنة فلا اشكال
فيه من هذه الجهة **والجواب** ان الافتراء عبارة عن تعمد الكذب اما لاختصاص المفتري به او لانه هو الفعل المسند الى المختار في صدوره عنه بالقصد
والشعور فيكون ترديدهم بين ان يكون الرسول صلى الله عليه وسلم مدعيا الامر الرسالة وتوابعها عن قصد وشعور فيكون مفتريا وبين ان يكون مدعيا لها
من غير قصد وشعور كما هو الغالب في افعال المجانين فيكون مجنونا فلا يدل على اعتبار مخالفة الاعتقاد في الكذب ولا على تحقق الواسطة بينه وبين
الصدق ولو سلم عدم ظهوره هذا الاحتمال فلا اقل من مساواته للاحتمال الاول فلا يتم الاستدلال ومع التنزل فغاية ما يثبت به مجرد الاستعمال
وهو لا ينهض باثبات الحقيقة في مقابلة ما مر **تتمة** قد ذكر بعضهم في بيان ثمرة النزاع المذكور ان المدعي لو قال كذب شهودي
سقط دعويه على مذهب الاكثر والجاحظ ولم تسقط على مذهب النظام ولو قال لم تصدق شهودي سقط الدعوى على مذهب الاكثر ولم تسقط على مذهب
الجاحظ والنظام وهذه الثمرة مبنية على ان يكون المراد بالاعتقاد في كلام النظام والجاحظ اعتقاد المخبر دون واصف الكلام بالصدق والكذب
وهذا امر بين لا يكاد يعتريه وصمة الارتياب واجلى من ان يفتقر الى تقدم علم بطريق التادية والخطاب والعجب من الفاضل المعاصر حيث تلبس عليه الحال
مع وضوح المقال فمنع من ترتب الثمرة المذكورة زاعما ان مقصود النظام بالاعتقاد انما هو اعتقاد واصف الخبر بالصدق والكذب دون المخبر وان
المراد بالمخبر في كلامه من يلاحظ الخبر وان لم يخبر به فيكون ثمرة النزاع في الفرض المذكورة لغيابه وحمل استدلال النظام بالآية على ان المعنى
انهم لكاذبون في معتقدهم من حيث مخالفة خبرهم لمعتقدهم وان ما اجاب عنه الاكثرون من ان المراد انهم لكاذبون في معتقدهم من حيث

مخالفة خبرهم لمعتقدهم وان ما اجاب عنه الاكثرون من ان المراد انهم لكاذبون في معتقدهم من حيث صح

دعهم

ما اثبتناه اولى صورة عدم الاعتقاد ٤

زعمهم مخالفة كلامهم للواقع واستشهد على ذلك بانه لو كان مقصود النظام كما زعم من موافقة اعتقاد المخبر ومخالفته لزم ان لا يكون الخبر في نفسه متصفا
للصدق والكذب بل بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط وانه واضح الفساد **اقول** اما ما اوله به كلام الفريقين وتنزل عليه مقالة المتحاجين
فهو تعسف فاسد وتكلف بارد لا يقبله العارف بتباين المقاصد مع احتجاجه تبعا لغيره على قول الاكثر بالاجماع على ان اليهودي لو اخبر بان الاسلام
حق كان صادقا مما لا وجه له على هذا التنزيل لانه ان اريد انه صادق عند اليهود فواضح السقوط او عند المسلمين فلا يختص بمذهب الاكثر واما
ما تمسك به على المنقول بالمذكور فهو مما كان من القصور لانه مع اختصاصه بطريقة النظام غير متجه في المقام اذ لا ضرورة على ان الخبر من حيث نفسه يحتمل
الصدق والكذب بمعنييهما الحقيقيين وانما الضرورة قائمة على قبوله في نفسه للاتصاف بالمطابقة للواقع وعدمها على انا نمنع لزوم عدم اتصاف
الخبر بالصدق من حيث نفسه على التفسير المذكور لظهور ان كل خبر من حيث نفسه كما انه قابل لان يكون مطابقا للواقع وان لا يكون مطابقا له
كذلك قابل لان يكون مطابقا للمعتقد مخبره ولو تقديرا وان لا يكون مطابقا له فدعوى صحة اعتبار الاول بالنسبة الى نفس الخبر دون الثاني تحكم
واضح ثم المستفاد من مقالة النظام والجاحظ ان مطابقة الاعتقاد وعدمها معتبران حال الاخبار فلو اخبر معتقدا مطابقته للواقع ثم اعتقد
الخلاف لم يخرج عن كونه صادقا في ذلك الاخبار على مذهب النظام مط وعلى مذهب الجاحظ مع المطابقة ولو اخبر معتقدا عدم المطابقة ثم
اعتقد الخلاف لم يخرج عن كونه كاذبا على المذهبين كما مر وعلى ما توهمه الفاضل المذكور يدور وصفا الخبر على مذهب النظام مدار الاعتقاد
فيكون الخبر في الفرض المذكور صادقا في وقت وكاذبا في اخر كما انه يكون صادقا بالنسبة الى شخص وكاذبا بالنسبة الى اخر وانكار لزوم ذلك بعد
تنزيل كلامه على ما مر مما لا وجه له اللهم الا ان ينزل الاعتقاد في كلام النظام على الاعتقاد المطابق للواقع وهو اقرب من التنزيل السابق ثم اعلم
ان العضدي ذكر ان النزاع في هذه المسئلة لفظي ليس فيه كثير فائدة ووجهه التفتازاني بان هذه المسئلة لغوية لا تعلق لها بعلم الاصول
كثير تعلق لانه نوع يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الامدي اذ لا قائل بنقل اللفظين هذا ملخص كلامه واورد الفاضل المذكور عليه
بان كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول كيف ومعرفة ماهية الخبر المبحوث عنها في علم الاصول تتوقف على معرفتهما فيجب البحث عنهما
كبحثهم عن مبادي الموضوعات وزعم ان قول العضدي ليس فيه كثير فائدة يمكن ان يكون ناظرا الى ما ذكره في توجيه كلام الجاحظ والنظام قال ولولا
ترتب الفروع المذكورة فائدة كثيرة **والجواب** ان قول التفتازاني لا تعلق لها بعلم الاصول صفة احترازية لا توضيحية وحاصله ان هذه
المسئلة من المسائل اللغوية التي لا حاجة للاصولي الى تحقيقها ولا توقف لمعرفة ماهية الخبر عليها لصحة الحد على جميع التفاسير وحصول التميز المقصود
بالتعريف بها فيه مع ان غرض الاصولي لا يتعلق بالخبر بالمعنى المذكور بل بالمعنى الاتي ومعرفة حقيقته لا يتوقف على معرفتهما اصلا واما تنزيل
كلام العضدي على التاويل المذكور فهو كما ترى مع انه مناف لنقله الاجماع على تصديق اليهودي اذا اخبر بان الاسلام حق وتكذيبه اذا اخبر بخلافه
كما عرفت ولا ينافي ما ذكره ثبوت الفروع المذكورة لانها فوائد قليلة خفية تتفرع على معرفة مدلول هذين اللفظين وليس مطمح نظر الاصولي
الى مثاله والا لكان عليه البحث عن جميع الالفاظ اللغوية المختلف فيها مما يترتب عليه ثمرات دينية كالصعيد والقرء والمرفق والمنكب
وما اشبه ذلك فمنظر الاصولي مقصور على البحث عن القواعد الكلية كما يفصح عنه حد علم الاصول ومنها البحث عن مدلول الهيئات اللفظية كهيئة الامر
والنهي والفاظ العموم كالجمع والمفرد المعرفين والمضافين والنكرة المنفية والموصول واما بحثهم عن مثل لفظ الامر والنهي والعام فاستطرادي كما
لا يخفى هذا **واعلم** ان الفاضل الجواد بعد ان نقل عن الجاحظ اثبات الواسطة ونبه على فساده قال **واعلم** ان النزاع في هذه المسئلة
كاللفظي فانا نقطع ان كل خبر اما مطابق للمخبر عنه او لا فان اكتفي في الصدق بالمطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة
ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب يثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل **وفيه نظر** يعلم بادنى تامل انتهى
قال الفاضل المعاصر وجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه
ويصير النزاع لفظيا انتهى **اقول** لا شك في تعدد النزاعين وان تفرع احدهما على الاخر ضرورة ان النزاع في معنى الصدق والكذب غير النزاع
في ثبوت الواسطة بينهما وان تفرع عليه بل التحقيق ان وجه النظر ان النزاع في الواسطة معنوي محض وان وضوح الحكم على كل من التقديرين
لا يصير النزاع كاللفظي والا لكان كل النزاعات وجلها كاللفظية اذ يصح ان يقال فيها ان صحت الادلة التي تمسك بها صاحب هذا القول فلا ريب في
ثبوت دعويه وان صحت ادلة الاخر فكذلك فيصير النزاع كاللفظي ولعل هذا المتوهم قد اغتر بظاهر عبارة العضدي ومن حذا حذوه حيث ذكروا ان
النزاع هنا كاللفظي فلاحظوا ان اللفظي لا يستقيم فيه بمعناه المعروف فنزله على طريق الاستعارة والتشبيه ووجهه بما مر وقد عرفت ان مرادهم باللفظي
ليس شيء من ذلك وانما ارادوا ان النزاع لغوي لا تعلق له بعلم الاصول كما نبه التفتازاني عليه **فصل** قد يطلق الخبر اخرى ويراد به ما يرادف
الحديث وهو من مصطلح اهل الدراية وعرفه جمع بانه ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره غير قران ولا عادي ويسمى عندهم ذلك المحكي
سنة فالموصولة مع صلتها بمنزلة الجنس والمراد بها ما يتناول اللفظ والكتابة وان فسر بمطلق الدال لتناول الاشارة ايضا وفي تناول المحدد
لها نظر وخرج بتقييدها باحد الثلاثة ما يحكي عن غيرها وان تعلق بالمعصوم كحكاية صفاته البشرية وكيفية خلقته والمراد بالقول المركب التام
فيخرج مفردات الحديث اذ الحديث من حيث الافراد ويمكن حمله على معناه الاصلي فيتناول البعض والكل كاسم الجنس والمراد بالمعصوم ما يتناول النبي

في اطلاق الخبر على ما يرادف الحديث

والائمة وفي شموله لفاطمة ع وجهه منكور لئلا يكون مبنيا على التغليب وظاهر الحديث يتناول قول سائر الانبياء وكانهم يلتزمون بتناول الحدود له
ايضا ولا يخرج من بعد ويتناول قول الملئكة ايضا والتزام تناول الحدود له بعيد وحمل الكلام على العهد يدفع الاشكال لكن ثم اعتبار المعصوم مبني
على مذهب اصحابنا الامامية والعامة يكتفون بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين وقولهم غير قران يخرج حكاية القران ان اعتبر من حيث كونه مقولا
للمعصوم كالايات التي وقع الاستشهاد بها في الاخبار واما اذا اعتبر من حيث صدوره عنه تع وكونه مقولا له فهو خارج بقيد المعصوم واما الحديث
القدسي فهو خارج باعتبار كونه حكاية لقوله تع وداخل باعتبار كونه حكاية لقول المعصوم والظ انه يسمى بالاعتبار الاول حديثا قدسيا وعلى
الحقيقة اما نظرا الى معناه اللغوي او لكونه مقيدا بالقدسي حقيقة فيه عرفا وكيف كان فهو لا ينافي منع اطلاق مطلق الحديث عليه عرفا على الحقيقة
وقولهم ولا عادي يخرج حكاية افعالهم واقوالهم العادية مما اشتمل عليه كتب التواريخ وشبهها فانها لا تسمى خبرا ولا حديثا وكذلك حكاية
لفعل غير المعصوم او قوله نظما او نثرا وبعضهم نزل قوله غير قران ولا عادي فاورد عليه النقض بحكايتهما ثم على الحد اشكالات منها ان قولهم
غير قران اما راجع الى الموصولة او القول فقط او اليه مع تاليه فعلى الاول ينتقض طرد الحد بما سبق الاحتراز عنه به مضافا الى عدم
مساعدة عطف قولهم ولا عادي عليه وعلى الثاني ينتقض طرد الحد بحكاية العادي من فعله وتقريره لان قولهم ولا عادي عطف على قولهم
غير قران فيرجع الى ما يرجع اليه وعلى الثالث ينتقض عكسه بحكاية فعله في الصلوة لقراءة سورة معينة او سورة كاملة او نحوها او
تقريره عليها مع انها داخلة في الخبر قطعا مع ان ارجاع قولنا غير قران الى الفعل والتقرير يستدعي تكلف الاضمار اي غير متعلقين بقران
مضافا الى انتقاض طرد الحد على التقديرين الاخيرين بحكايته تع في القران لقول المعصوم ع او فعله وهو كثير كقوله وقيله يا رب وقام عبد الله
يدعوه وتقلبك في الساجدين الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون يؤمنون بالنبي الى غير ذلك ولو عممنا المعصوم الى الملئكة وسائر
الانبياء فموارد النقض اكثر ويمكن التفصي عن ذلك بجعل قولهم غير قران راجعا الى الموصولة والقول وقولهم ولا عادي راجعا الى القول
وتاليه لكن فيه تعسف ظ ومنها ان الحد يصدق على فعل الحاكي به فعل المعصوم مع انه لا يسمى خبرا ومنها ان الخبر كثيرا ما يطلق على ما
يتناول الحكاية قول الراوي لغير المعصوم وقوله مع عدم صدق الحد عليه ويمكن دفعه بالتزام كونه من باب التوسع والتجوز لكن في مساعدة قولهم
عليه اشكال ومنها انه يتناول فتاوي الفقهاء فانها من قبيل الحكاية لقول المعصوم بالمعنى فيفسد الطرد به وجوابه ان مقصودهم بذكر
الفتوى ليس حكاية قول المعصوم بل بيان ما يؤدي نظرهم واجتهادهم وما ثبت كونه حكم الله تع عندهم بدليل احتجاجهم عليها بقول المعصوم
حيث يكون هو المستند ومنها انه لا يتناول الاخبار المكاتبة لانها حكاية لمكتوبه وهو غير الثلاثة وكذا الاخبار الحاكية لاشارته
كقوله فوضع يده على راسه او الحاكية لاعراضه وما اشبه ذلك ويمكن الجواب بادخال الجميع في القول بحمله على الاعم من اللفظ المفهم وما قام
مقامه في الافادة عرفا او في الفعل سواء فسر بالمعنى الاعم من معنى المصدر وحاصله او خص بالاول والثاني لكن الثاني يوجب تعسفا في ادخال
حكاية المكتوب لارجاعها الى حكاية الكتابة والاخير يوجبه في حكاية فعله بصيغة الفعل وشبهه بارجاعها الى حكاية الحاصل ولا
يذهب عليك ان مباحثهم المحررة في الفعل لا يساعد على تعميم الفعل لها ومنها انه لا يتناول الكلام المسموع من المعصوم اذا لم يكن محكيا عن
مثله فيلزم ان لا يكون احد قد سمع منه ع حديثا الا عن غيره محكاه عن مثله وبعضهم رام التفصي عن هذا الاشكال بتعريف الخبر بانه قول
المعصوم او حكاية قوله الى اخر ما مر والاظهر انه يستلزم خروج ذلك من المحدود فان كلام المعصوم سنة وهي غير الخبر في عرفهم ومنعه مجرد
استبعاد لا شاهد عليه مع ان قوله ع انشاء غالبا فلا يناسب ادخاله في الخبر بخلاف حكايته فانه خبر لا محالة واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان
الخبر غير الخبر فكيف يجعل نفس الخبر فللخصم ان يدفع ذلك بجعل الاضافة بيانية كما في خاتم فضة **فصل ينقسم الخبر باعتبار حال**
المخبر كثرة وقلة الى متواتر واحاد وعرفوا المتواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه واحترزوا بقولهم بنفسه عن خبر جماعة علم
صدقهم بالقرائن الزائدة على الاحوال التي يكون في الخبر والمخبر والمخبر عنه فانه لا يسمى متواترا واما اذا علم صدقهم بالقرائن الراجعة
الى الامور المذكورة كلا او بعضا سمي متواترا ولهذا يختلف عدد التواتر باختلاف الاحوال ضعفا وقوة واشكل عليهم بصدق الحد
مع قلة المخبرين كما اذا كانوا ثلثة او اربعة وحصل العلم بخبرهم بضميمة القرائن الداخلة لقوتها مع انه لا يسمى عرفا متواترا اذ يعتبر فيه ان
يكون للمخبرين كثرة يستند اليها العلم ويمكن دفعه بان المراد بالاحوال التي تكون في اغلب الاخبار ويمنع حصول العلم بها الا بضميمة الكثرة
وقد يعرف بانه خبر جماعة يمتنع تواطئهم على الكذب وفرع عليه مضافا الى ما مر صدقه على خبرهم المحفوف بالقرائن الخارجة وان امتنع تواطئهم
على الكذب لا في نفس الكذب بل بدونها لتواطئ عليه الا ان يق المراد بتواطئهم مجرد توافقهم وان تجرد عن القصد والبناء وهو خروج عن ظ
الحد من غير قرينة عليه ويمكن ان يعرف بانه خبر جماعة يفيد العلم بصدقه لكثرتهم والقيد الاخير لاخراج ما مر والمراد بالكثرة الخاصة
بقرينة الاضافة فيتناول القرائن الداخلة في المخبرين واما القرائن الداخلة في الخبر والمخبر عنه فهي راجعة الى خصوصية الخبر فلا يقدح
اعتبارها في العلم واما القرائن الداخلة في المخبر فالمراد بها الاحوال الحاصلة فيه الموجبة لسرعة قطعه به او بطائه فالحق عدم العبرة
بها بل المدار على افادته للعلم عادة كما سيأتي وهذه الحدود يتناول المتواتر بالمعنى ايضا اذ المراد بالخبر ما يتناول الصريح وغيره والتبادر

في انقسام الخبر الى متواتر وآحاد

عن الكل

عن الكل والملزوم في قوة الاخبار عن الجزء او اللازم ثم يعتبر في المتواتر امور قد اتضح الحد عنها منها ان يبلغ المخبرون في الكثرة حدا يمتنع كذبهم
اجمع عادة ولو على سبيل السهو والخطاء سواء اتحدت الطبقة او تعددت لكن يعتبر في صورة التعدد ان يتحقق التواتر في كل طبقة سواء علم
تحققه بالتواتر او بغيره من الطرق العلمية ولا حصر لاقلهم بل المرجع فيه الى العادة وحصره بعضهم في خمسة لعدم حصوله بالاربعة والا لم يحتج
الى تزكية شهود الزنا واخر في اثني عشر عدد نقباء بني اسرائيل لانهم انما اخبروا لحصول العلم بخبرهم واخر في عشرين لقوله تعالى وان يكن منكم
عشرون الاية وذلك ليحصل العلم اذا اخبروا باسلام المقاتلين واخر في اربعين لقوله تعالى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين
والكفاية انما تكون اذا حصل العلم بخبرهم واخر في سبعين عدد ما اختاره موسى من قومه حيث اراد بذلك حصول العلم بخبرهم واخر في ثلاثمائة
وثلثة عشر عدد اصحاب بدر حيث كان يحصل العلم باخبارهم من معجزات الرسول وقيل يعتبر ان يكونوا عددا لا يمكن حصرهم وفساد هذه الاقوال
غني عن البيان فلا نطيل الكلام فيه **ومنها** ان يكون اخبارهم عن محسوس ولو بحسب اثاره ولوازمه البينة كما في تظافر الاخبار بشجاعة
علي ع وسخاوة حاتم فان الشجاعة والسخاوة وان لم يكونا من الامور المحسوسة الا ان اثارهما ولوازمهما البينة محسوسة فلا تواتر في الاحكام
العقلية ضرورية كانت ككون الكل اعظم من الجزء او نظرية كحدوث العالم وقدمه وتركيب الجسم من الهيولى والصورة او الجواهر المفردة لا بمعنى ان العلم
لا يحصل باقوال اهلها وان كثروا لوضوح ان العلم قد يحصل بها كما نجده في نفسنا بالنسبة الى بعض المسائل المنطقية والمباحث الحسابية و
الهندسية التي لم نزاول مقدماتها ووجدنا اربابها قاطعين بها متسالمين عليها وذلك بعد علمنا بمدارك تلك العلوم وطرق استنباطها
اجمالا وبعلو مرتبة اربابها فيها فان العادة قد تحيل تظافرهم على الخطاء في الاستنباط عن مثل تلك المدارك وقد صرح بعض المحققين بان
اطباق جميع من يعتد به من العقلاء الاولين والاخرين على وجود صانع مبدع للانام مدبر للنظام مما يفيد العلم العادي بصدقهم وعدم تواردهم
على الخطاء في ذلك بل بمعنى ان اتفاقهم وتسالمهم على قول واحد لا يسمى متواترا وان افاد العلم بصحته والفرق بين الامرين بين **ومنها**
ان لا يكون السامع عالما بما اخبروا به من غير طريق التواتر ولهذا لا يقال بوجود بلداننا التي شاهدناها انها متواترة عندنا وعلل بان الخبر ح لا يفيد العلم
للزوم تحصيل الحاصل ويشكل فيما لو تاخرت المشاهدة عنه **ومنها** ان لا يكون السامع قد سبق اليه شبهة او تقليد يؤدي الى عدم الوثوق بالخبر
ذكره السيد ره وادام بذلك الفرق بين الاخبار المتواترة بوجود البلدان والاخبار المتواترة بكثير من معجزات النبي ص التي يتفرد بها المسلمون ورواية
النص الجلي على امامة علي ع وخلافته التي يتفرد بها الامامية والتحقيق ان هذا الشرط شرط في حصول العلم بالتواتر لا في تحققه فانا نقطع بان
الاخبار المذكورة متواترة عند كثير ممن لا يقول بمقتضاها من الكفار والمخالفين وان نكروا كونها متواترة لعدم افادتها العلم عندهم ولهذا
نقول ان الحجة قد تمت ولزمت في حقهم اذ لا عبرة بشبهة الجاحد بعد وضوح مسالك الحق وظهورها وقد يشترط في التواتر ان يكون المخبرون
من اهل بلدان مختلفة واعتبر بعض اليهود ان لا يكونوا من اهل دين واحد وهما بمكان من الضعف والسقوط واشترط بعض العامة علينا القول باشتراط دخول
المعصوم في المخبرين ولعله توهم ذلك مما يقول به جماعة من اصحابنا في حجية الاجماع **فصل قد يتحقق التواتر بالنسبة الى المدلول المطابقي**
للخبر فان اتحد المدلول المطابقي للاخبار علم به صدق الجميع بناء على تفسير الصدق بمعناه المشهور كالاخبار بان مكة موجودة وان اختلف مدلولها ولم
يكن بينها تلازم علم بالتواتر صدق بعض منها لا على التعيين وفي اطلاق المتواتر على مثل ذلك وجه غير بعيد وذلك كما لو اخبرنا مخبر بانه سال زيدا
فاعطاه دينارا واخر بمثله وهكذا الى ان تظافرت الاخبار عندنا بحيث نقطع بها ان زيدا قد اعطى سائلا دينارا او اعطى جماعة من السائلين
منهم دنانير وهذا القدر المتيقن صدقه ما لتواتر من تلك الاخبار مدلول مطابقي لبعض تلك الاخبار ومن هذا الباب ما نقل لنا من وقايع علي
امير المؤمنين ع فانا نقطع بتلك الاخبار لكثرتها وتظافرها صدق جملة منها وان جهلنا التعيين وكذا ما نقل عنه ص من خوارق العادات والاخبار بالمغيبات
فان بعضها وان كان متواترا بالخصوص الا ان الحال في كثير منها كما مر وقد يتحقق مثل هذا في خبر الواحد فانا لو اخبرنا مخبر بوقايع فقد نقطع بصدق
بعضها نظرا الى امتناع الكذب في حقه بالنسبة الى المجموع عادة لكنه لا يسمى متواترا **ولقائل** ان يقول لو كان تكاثر الاخبار المختلفة يوجب
العلم بصدق بعضها فلا ريب في انا نعلم بان الاخبار الكاذبة الموجودة في الدنيا لكثرتها تبلغ درجة التواتر بل تزيد عليه فيجب ان نعلم بصدق بعضها
مع ان التقدير علمنا بكذبها اجمع **وجوابه** انا لا نعتبر في التواتر عددا معينا ولا ندعي ان الاخبار متى بلغت عددا مخصوصا لا بد وان تكون
متواترة بل الامر في حصول التواتر عندنا راجع الى العادة فمتى بلغت الاخبار في الكثرة ولو بمساعدة الامارات الداخلة بحيث يستحيل ان تكون بجميعها
كذبا كان ذلك تواترا والكثرة بهذا الاعتبار تمنع تحققها في الفرض المذكور ثم ان تكاثر الاخبار المختلفة لا يفيد العلم بصدق شيء
منها وان بلغت في كثرة ما بلغت مكابرة جلية اذ تشهد ضرورة الوجدان بخلافه شهادة بينة وقد يتحقق التواتر بالنسبة الى المدلول التضمني
للخبر كما لو اخبرنا مخبر بان زيدا كان في وقت كذا في موضع كذا من الكوفة واخر في موضع اخر منها وهكذا فيمكن ان يحصل لنا العلم بتلك
الاخبار بانه كان في ذلك الوقت في الكوفة وهو مدلول تضمني لتلك الاخبار وقد يتحقق بالنسبة الى المدلول الالتزامي وهذا قد يكون اللازم فيه لازما
لكل واحد من الاخبار وقد يكون لازما للقدر المشترك بينها وقد يكون لازما للقدر المعلوم به منها وان كان هو الجميع وايضا قد يكون
اللازم مما اريد افادته بتلك الاخبار وقد لا يكون كذلك ثم الغالب في تواتر اللازم ان يتواتر معه الملزوم ايضا سواء كان معه مطابقيه معينا

او مردّدا او تضمنيا استند العلم باللازم الى العلم بالملزوم اولا وقد يتواتر اللازم بدون الملزوم فيعلم به صدق اللازم دون الملزوم ولا يجوز
ان يستند العلم باللازم الى العلم بالملزوم اذا لتقدير انتفائه بل الى الاخبار بالملزوم للاخبار باللازم وحصول التواتر في اللازم مع عدمه في
الملزوم انما يتم عند اختلافهما في عدد التواتر وذلك كما لو اخبرنا مخبر بقطع عنق زيد واخر باحراقه واخر بالقائه من شاهق واخر بالقاء حجر عظيم
عليه الى غير ذلك من الاخبار بما سببا موته فيمكن ان يحصل لنا من تلك الاخبار العلم بموته الذي هو مدلولها الالتزامي وان لم نقطع بشيء من
تلك الاسباب بل نجوز موته بسبب اخر **ولا يذهب** عليك ان هذا لا يتم الا حيث يكون اللازم لازما لكل واحد من الاخبار او ما يقرب من ذلك
بحيث يمكن تحقق التواتر فيه بها فلو كان اللازم لازما لمجموع الاخبار خاصة امتنع تحقق هذا القسم فما ذكره بعض المعاصرين من ان التواتر قد
يتحقق بالنسبة الى اللازم الذي هو لازم لمجموع الاخبار وان لم يكن لازما لاحادها مع عدم العلم بصدق شيء منها فغير واضح وقد نزل على ذلك
كلام العضدي في التواتر المعنوي وعبارته صالحة للتنزيل على غير ذلك كما لا يخفى على من لاحظها **تنبيه قال الفاضل المعاصر** قد يشتبه
ما يحصل العلم فيه بالتسامع والتظافر وعدم المخالف بالتواتر فمثل علمنا بالهند والصين وحاتم ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع ذلك الا من اهل
عصرنا ولم يرووا لنا عن سلفهم اصلا فضلا عن عدد يحصل به التواتر وذلك وان لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر الا ان علمنا
لم يحصل من جهته بل الظاهر انه من اجماع اهل العصر وعدم نقل مخالف عمن سلف ونظير ذلك الاجماع على المسئلة الشرعية واكثر الامثلة التي تذكر
في الباب من هذا القبيل وليس من باب التواتر وكم من فرق بينهما والمثال المناسب لهذا العصر نقل زلزلة تتفق في بلد وتظافر المشاهدين لها
في الاخبار عنها حتى يحصل القطع بها انتهى ملخصا **اقول** تحقيق التواتر في الامثلة التي ذكرها ونظائرها مما لا مجال لانكاره ودعوى استناد
العلم الى مجرد الاتفاق مما لا اشكال في فساده ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق بين نفس التواتر وبين الطريق الموصل اليه وتحقيق المقام ان التواتر
على ما عرفت هو اخبار جماعة يمنع كثرتهم تواطئهم على الكذب ولا ريب ان وجود التواتر في الخارج بمجرده لا يوجب العلم بالواقع بل لا بد من
العلم به والطريق اليه امور **منها** الوقوف عليه بسماع الخبر من العدد الذي يحصل التواتر بخبرهم وهذا لا يجري الا حيث يتحد فيه الطبقة
وما ذكره من مثال الزلزلة من هذا القبيل وكذا مثال وجود الهند بالنسبة الى كثير من الناس **ومنها** ان نعلم به بتواتر الاخبار به كان نعلم
كل مخبر في الطبقة الاولى عن كل مخبر في الطبقة الثانية وهكذا او اخبار كل مخبر عن مخبر مغاير لمخبر اخر ولا يلزم حينئذ ان يزيد الطبقة العالية
على عدد التواتر ليحصل العلم باخبار عدد يحصل به التواتر في تلك الطبقة بل يكفي تنزيل كل سلسلة منزلة خبر واحد فاذا امتنع اتفاق الجميع على
الكذب لكثرتها كان تواترا ومن هذا الباب حديث الثقلين الذي تواتر بطرق الخاصة والعامة بطرق متكثرة **ومنها** ان نعلم به بخبر الواحد
المحفوف بالقرائن القطعية ومنه اخبار المعصوم **ومنها** طريق الحدس وهو الغالب في العلم بحصول التواتر في الطبقة العالية بيانه انا اذا وجدنا
اهل زماننا متفقين على الاخبار صريحا او التزاما بوقوع واقعة مثلا في سالف الزمان فقد نقطع بملاحظة العادة في تلك الواقعة ان
اتفاقهم على ذلك لا يكون الا عن اتفاق مثله على الاخبار بذلك الى ان ينتهي السلسلة الى المشاهدين الذين نقطع بمقتضى العادة في تلك الواقعة
ببلوغهم درجة التواتر فيكون علمنا بالواقعة مستندا الى التواتر المتاخر الكاشف عن التواتر المتقدم المعلوم لنا بطريق الحدس وما ذكرنا
من مثال وجود حاتم من هذا القبيل وقد ينكشف باخبار جماعة عن اخبار جماعة اخرى يحصل عدد التواتر بخبر مجموعهم فاتضح ان ما زعم من ان
اكثر امثلة الباب من باب الاتفاق دون التواتر مما لا وجه له فتفطن ولا تغفل **فصل اتفق اهل العقل على امكان التواتر**
ووقوعه وحصول العلم به وخالف في ذلك السمنية والبراهمة ولهم على ذلك شكوك واهية **منها** انه كاجتماع الخلق الكثير على طعام واحد وانه ممتنع **وجوابه**
منع المشابهة ان يريد به الطعام الواحد بالشخص لامكان الاجماع وتوفر الدواعي غالبا هنا دون ما ذكروان يريد به الواحد بالجنس او بالنوع
فامتناعه ممنوع لا سيما الاخير وسند المنع غير مستند البيان **ومنها** ان كل واحد من المخبرين يجوز عليه الكذب وذلك يستلزم تجويز الكذب
على الجميع لانه نفس الاحاد **وجوابه** منع الملازمة بدليل ان احاد العسكر لا يقوم بفتح البلاد بخلاف الجميع مع انه نفس الاحاد وان الجماعة
الكثيرة يقوم برفع الحجر العظيم بخلاف احادهم الى غير ذلك من النظائر **ومنها** انه يقتضي العلم بالمتناقضين اذا وقع التواتر فيهما **وجوابه**
المنع من جواز وقوع مثل ذلك عادة ولو سلم فهو ممتنع بالنسبة الى شخص واحد في زمن واحد نعم يصح وقوعه بالنسبة الى شخصين او شخص واحد في زمانين
لكنه لا يوجب محالا كما في سائر الادلة القطعية المتعارضة **ومنها** انه يوجب تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى من انه لا نبي
بعدهما وذلك ينفي نبوة محمد وهذا منهم دليل الزامي **وجوابه** منع ثبوت الخبر المذكور عندهم بطريق الاحاد فضلا عن تواتره عندنا كيف
والمذكور في التوراة والانجيل خلاف ذلك ومجرد الدعوى غير مسموعة وقد تحقق ان بخت النصر قد استاصل اليهود ولم يبق منهم عدد يحصل
التواتر بخبرهم **ومنها** انه لو حصل به العلم الضروري لكان كسائر الضروريات وليس كذلك لانا اذا رجعنا وجدنا تفاوتا بين علمنا بوجود
اسكندر وعلمنا بان الواحد نصف الاثنين **والجواب** ان الضروريات قد يختلف وضوحا وخفاء ولزوم التساوي فيها ممنوع ولو سلم فالمرجح مستند
الى ذلك **ومنها** ان الضروري يستلزم الوفاق وقد خالفناكم **والجواب** منع الملازمة لجواز العناد والمباهتة **واعلم** ان هذه الشكوك لو تمت لدل الاول منها على استحالة وقوع التواتر والشكوك الثلثة التي بعدها تدل على عدم حصول العلم منه بالنسبة الى من تفطن لها او التزم

في امكان التواتر وتحققه

بعضها

في العلم المستفاد من التواتر

بصحتها والشك الذي بعدها يقتضي ان لا يكون العلم الحاصل منه ضروريا والشك الآخر يقتضي ان لا يكون العلم بكونه مفيدا للعلم ضروريا
فصل اختلفوا في العلم المستفاد من التواتر فالاكثر على انه ضروري وذهب قوم الى انه نظري وتوقف بعضهم وجعل بعض انواعه ضروريا وبعضها نظريا وعن الغزالي انه جعله قسما ثالثا فقال في بعض مصنفاته على ما نقل عنه العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة
قال التفتازاني ويجيء انه ليس بديهيا اوليا ولا كسبيا بل من الضروريات التي قياساتها معها كقولنا العشرة نصف العشرين وقد يتوهم من كلامه على انه من النظريات التي يشترك فيها الخواص والعوام ونقل عن العلامة في التهذيب القول بالنظرية ولعله ناظر الى هذا التنزيل وهو اوفق بما بني عليه من توقفه على توسط مقدمتين وان كان الاول اوفق بتسميته له ضروريا والحق عندي ما ذهب اليه الاولون لنا انه لو كان نظريا لاستدعى حصوله توسط مقدمتين والتالي باطل **اما الملازمة** فلان ذلك هو الشان في جميع النظريات كما لا يخفى على الخبير بعلم الميزان **واما بطلان التالي** فلانا اذا رجعنا وجداننا وجدنا انفسنا عالمين بالمتواترات بمجرد العلم بتواترها من غير حاجة الى ملاحظة امر آخر فلو توقف العلم بها على مقدمة اخرى لوجب ملاحظتها ايضا وهبها الهذا يزيد بيانا واستدلوا على ذلك ايضا بوجوه اخر **منها** انه لو كان نظريا لما حصل لمن ليس له اهلية النظر والاكتساب كالعوام والبله والصبيان **وبطلان التالي** ظاهر وبطلان المقدم ويشكل بجواز ان يكون علمهم مستندا الى التقليد لا انهم يقطعون باخبار الآحاد لا يقطع بها غيرهم على انا لا نم قصورهم عن ادراك النظريات مطلقا وانما المسلم قصورهم عن ادراك النظريات الخفية ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام **ومنها** انه لو كان نظريا لما حصل مع ترك النظر قصدا والتالي باطل بيان الملازمة ان النظري ما يكون طريق الى اكتسابه اعمال النظر وتفسير ذلك عدم حصوله على تقدير اهمال النظر **واما بطلان التالي** فلانا نجد انفسنا عالمين بوجود مكة مثلا وان قطعنا النظر عن كل نظر ويشكل بجواز ان يكون نظريا مكتسبا من اوايل المبادي بحيث ينتقل اليها في بادي النظر من غير اعمال روية ولو سلم فانما يتم بالنظر الابتدائي اذ بعد النظر والوصول الى المقصود يكفي في العلم به العلم الاجمالي بوجود ما يوجبه ويقتضيه ولا حاجة الى ملاحظته تفصيلا **ومنها** انه لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه ولم يعد مخالفه مباهتا ومكابرا كما في غيره من النظريات وبطلان التالي معلوم بالضرورة ويشكل ولا بمنع الملازمة لجواز ان يكون من النظريات الجلية التي تبتني على مقدمات واضحة بحيث يتنبه لها بادني توجه والملازمة انما تسلم في النظريات الخفية وثانيا بالمنع من بطلان التالي مط وانما المسلم بطلانه في المتواترات الجلية احتج القائل بنظريته بان حصوله يتوقف على توسط مقدمتين وهما ان المخبرين جماعة لا داعي لهم الى الكذب وان المخبر عنه محسوس فلا اشتباه فيه وانه كلما كان كذلك فخبرهم ليس بكذب
والجواب ان العلم بصدق الخبر لا يستند الى ملاحظة هاتين المقدمتين بل العلم بمقدمة الاولى كاف في العلم به من غير حاجة الى ضم المقدمة الثانية اذ العلم بها في مرتبة العلم بصدق الخبر ومستند اليه فلا يتوقف عليه وبهذا يظهر فساد ما ذكره الغزالي من ان العلم بصدق المتواتر يتوقف على توسط مقدمتين وان لم يشعر العالم بهما احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع **والثانية** انهم اتفقوا على الاخبار عن هذه الواقعة وتحقيقه ان الذي يتوقف عليه حصول العلم بالتواتر انما هو العلم باخبار الجماعة الكثيرة بالصفات المعتبرة عن الواقعة الخاصة **واما ما ذكره في المقدمة الاولى** من انه لا يجمعهم على الكذب جامع فهو عين النتيجة او في مرتبتها فلا يتوقف العلم بها عليه وليس في امكان تنافي قياس ينتج المطلوب موجبا لكونه نظريا بل لا بد معه من كونه مستفادا منه والا لامكن نافيه في كل ضروري كقولنا الكل مشتمل على الجزء وزيادة وكل مشتمل على الجزء وزيادة فهو اعظم من الجزء فالكل اعظم من الجزء ونحو هذا اما ان ينتج متحركا فكل ما ابيض متحرك فهو متحرك لهذا احتج الى غير ذلك احتج المفصل بان من المتواتر ما يعلم صدقه بالضرورة كوجود مكة ومنها ما ليس كذلك كمعاجز الانبياء والائمة فان حصول العلم بتلك الاخبار يتوقف على امعان النظر فيها والوقوف على حال المخبرين من تكاثرهم وتباين آرائهم واختلاف بلادهم وتحرزهم كلا او بعضا عن تعمد الكذب وكون المخبر عنه امرا حسيا غير صالح لوقوع السهو والخطاء فيه منهم الى غير ذلك من الامور التي تعتبر في حصول العلم بصحة الخبر ولا بد من ملاحظة تلك الامور والالتفات اليها في حصول العلم حتى انه لو اتفق ذهول المخبر عنها او عن بعضها زال عنه العلم بصدق الخبر واحتاج في تحصيله الى مراجعة جديدة **والجواب** ان توقف العلم على ملاحظة هذه الامور في بعض الموارد والاحوال تفصيلا لا تقتضي نظريا وان كانت تلك الامور كلا او بعضا خفية في حد نفسها او عند الناظر لان النظري على ما تحقق في محله واشرنا اليه هو ما يتوقف الانتقال اليه على توسط مقدمتين مشتملتين على هيئة القياس وما عدا ذلك لا يعد نظريا وان توقف الانتقال اليه على توسط امر خفي ولو نظري كالتصديق البديهي المتوقف على تصور نظري كحكم العقل بامتناع تواطؤ المخبرين واجتماعهم على الكذب كما قد يستند الى امر جلي ينتقل اليه في بادي النظر ككثرتهم واختلاف دواعيهم بحيث يستغني عن ملاحظة سائر الاعتبارات كذلك قد يستند الى امر خفي لا ينتقل اليه الا بعد التخلية عن الشبهات والتامل في حال المخبرين والخبر بطريق الانصاف فكما ان الاول ضروري فكذلك الثاني ضروري وما يكشف عما ذكرناه وقوع مثله في الحسيات فانه قد ينتقل الى مؤديها بادنى توجه وقد ينتقل بعد التخلية وبالطبيعة الاذن المعانيه لا تامل في ان مدركاتها ضرورية مطلقا
فصل خبر الواحد ما لم يبلغ حد التواتر سواء كان المخبر واحدا او اكثر وسواء افاد العلم او لا وينبغي ان يقيد بما اذا كان المخبر غير نبي وغير المعصوم اذ لا يعد اخبار نبي واخبار المعصوم في عرفهم من باب الاخبار والآحاد وعرفه التفتازاني بما لا يفيد العلم بنفسه

اى بدون القرائن الخارجية وَاُوْرِدَ عليه بالخبر المفيد للعلم بالنظر الى القرائن الداخلة ويمكن دفعه بان المراد بالقرائن الخارجة القرائن التي تنفك نوعها
عن الخبر غالبا ويقابلها القرائن الداخلة وهي التي لا تنفك نوعها عن الخبر غالبا والخبر بالنسبة الى القرائن التي لا تنضم اليه غالبا لا يفيد العلم ولهذا
نجد ما نفيده منه نادرا وقد نبهنا على هذا في المتواتر لكن يحتاج الحد على هذا التقدير الى التقييد السابق وقد يحد بما افاد الظن وهو
منقوض بما لا يفيده منه سواء افاد غيره كما مر او لم يفده ايضا اما لسبقه باحدهما او لاختفائه بامارات توجب عدم الاعتداد به ولو ان ذي قوة
الظن وقلنا بان الضعيف منه يخالف القوي في النوع وبان الجنس لا يبقى بعد انعدام الفصل امكن شمول الحد له ويبقى النقض بما عداه ويجاب
بان المراد ما افاده بنفسه فلا يقدح عدم افادته له لمانع ويشكل بان الخبر في نفسه لا يفيد شيئا وانما يفيد ما يفيده بضميمة القرائن
الداخلة والخارجة ولو اريد به تجريد النظر عن القرائن الخارجية فقط بقي النقض بحاله لان الخبر بالنظر الى القرائن الداخلة قد يفيد العلم وقد
لا يفيد الظن ايضا ويمكن دفعه بما ذكرناه في حد المتواتر وينقسم باعتبار كثرة رواته وعدمها الى المستفيض وغير مستفيض لان رواته ان كان
فوق الثلثة فهو المستفيض والا فغيره وبعضهم يجعل المستفيض اعم من المتواتر وهو غير معروف وباعتبار حال الراوي الى خبر عدل والى
خبر غيره واختلفوا في خبر العدل فقيل يفيد العلم مطلقا وقيل لا يفيده مطلقا وهما في طرفي افراط وتفريط والحق ما ذهب اليه الاخرون من انه
قد يفيده اذا انضمت اليه القرائن وقد لا يفيده بل الحق عدم اختصاصه بخبر العدل فان خبر الفاسق ايضا قد يفيده كما يظهر من كلام كثير
بل الظاهر انه لا قائل بالفرق في ذلك ولهذا حرر النزاع في مطلق خبر الواحد من تعرض للقول الاول لنا شهادة الوجدان بذلك فانا كثيرا ما
نعلم الوقايع باخبار احاد يخبرون بها حيث لا يحتمل في صدقهم شك وارتياب وقد مثلوا لذلك بانه اذا اخبر ملك بموت ولد له قد اشرف
عليه وخرجن المخدرات على صورة منكرة لا يخرجن بغير مثله عادة فانا نقطع بصدق ذلك الخبر واما ما اورد من ان المفيد للعلم هو القرائن دون
الخبر فممنوع بان المفيد هو الخبر بمعونة القرائن اذ قبل الخبر كنا نجوز موت غيره احتج المانع بوجوه منها انه لو افاد العلم لكان عاديا والتالي
باطل اما الملازمة فلانه لا ريب ولا علية الا باجراء الله عادته بايجاد شيء عقيب اخر واما بطلان التالي فلانه لو كان عاديا لاطرد ومن المعلوم
خلافه والجواب ان اريد بلزوم الاطراد لزومه في الاخبار المحفوفة بالقرائن المقتضية للعلم فبطلان التالي ممنوع او في مطلق الاخبار حتى المجردة
عن القرائن فالملازمة ممنوعة ومنها انه يؤدي الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخباران بهما على ذلك الوجه اذ وقوع مثل ذلك جائز وهو
يؤدي الى الجمع بين المتناقضين والجواب المنع من ذلك لانه متى اتفق وقوع مثل ذلك لاحد في قضية امتنع ان يتفق مثله في نقيضها معه اذ يعتبر
في حصول العلم باحدهما عدم الاخر وان اريد لزوم حصول العلمين في زمانين فبطلانه ممنوع لتحققه في نسخ الادلة القطعية ومنها انه لو افاد
العلم لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو باطل بالاجماع والجواب ان وقوع ذلك عندنا في الاحكام غير ثابت وعلى تقدير ثبوته
نمنع بطلان التالي والاجماع المدعى عليه توهم لانه على غير الخبر المحفوف هذا ويلزم على القول الاول ان لا يحتاج في الشهادات الى تعدد الشهود
بل يلزم ان يكتفي بقول المدعي مع عدالته وان يمتنع التعارض في اخبار العدول مع ان المناط في افادة العلم وصف العدالة وهي تثبت بامارات
ظنية كالاستفاضة فكيف يستند العلم بالصدق اليها **فصل لا ريب في جواز التعبد بخبر الواحد المحفوف بالقرائن التي**
تفيد بمعونتها العلم عقلا وشرعا كالخبر المتواتر وهو موضع وفاق واما المجرد عنها فالمعروف بين اصحابنا جواز التعبد به عقلا وانكره
بعض قدماء اصحابنا كابن قبة فمنع منه عقلا وحكي ذلك عن جماعة من مخالفينا ايضا والتحقيق ان القائلين بالجواز ان ارادوا به الجواز
بمعنى عدم حكم العقل فيه بالقبح لو اقيمت كما يظهر من احتجاجهم عليه بالضرورة فالحق هو الجواز والمستند ما ذكروه وان ارادوا به الجواز
الواقعي بمعنى ان العقل يحكم بانه لا قبح في العمل به واقعا وانه لا يمتنع منه تعالى بمقتضى الحكمة ان يكلفنا بالعمل به كما يظهر عن بعض المعاصرين
فالحق بطلان القول بالجواز كالقول بالامتناع اذ ليس العمل بخبر الواحد مما يدرك العقل جهاته الواقعية حتى يحكم فيه بجواز او امتناع بالا حكام
وان ارادوا به الجواز الظاهري بمعنى عدم القبح ما لم ينكشف الخلاف فان اعتبر مطلقا فالحق خلافه لان العقل لا يستقل بجواز الاعتماد على خبر
الاحاد في معرفة الاحكام ولو مع التمكن من العلم ولو خص بصورة الانسداد فلا ريب في ثبوت الجواز لكن يبعد حمل نزاع المانع بالمنع فيها بل ظ
كلامه ينصرف الى غيرها اذ لزوم التكليف بالمحال على تقديره جلي والذي ينبغي للمانع ح ان يجعل الفرض المذكور دليلا على ان يمتنع عن حجية خبر الواحد على
تقديره وحيث علمت ان الاظهر من وجوه محل النزاع هو الوجه الاول فلنجر الكلام عليه **فنقول** الحجة على ما اخترناه من الجواز انتفاء الضرورة
به وقد اشرنا اليها واما المانعون فقد احتجوا بوجهين **الاول** ان العقل يجوز كذب المخبرين وعلى تقدير كذبهم يؤدي العمل بخبرهم الى تحليل الحرام
وتحريم الحلال وهو قبيح عقلا فيمتنع تجويزه والجواب من وجهين **الاول** النقض بالفتوى بناء على عدم التصويب كما هو الصواب وبشهادة الشاهدين وما
قام مقامهما وبالاصول المسلمة كاصل البراءة وبالظنون اللفظية ونحو ذلك ووجه النقض انه قد يقع الخطا في مؤدى هذه الطرق كما يشهد به الاعتبار
والاختبار وعلى تقديره يجري فيها ما ذكروه في خبر الواحد بعينه من لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال فيلزم عدم جواز التعويل عليها وهو باطل بالضرورة
والاجماع وربما امكن النقض بالقطع ايضا لوقوع الخطا فيه وان كان اقل من غيره **واما ثانيا** فبالحل وهو انه ان اريد بتحليل الحرام وتحريم الحلال تحريم
ما هو حلال وتحليل ما هو حرام ظاهرا فالملازمة ممنوعة اذ ثبوت الاحكام في الظاهر منوط بمساعدة الادلة عليها ولا فرق في ذلك بين ان يعتبر

في جواز التعبد بخبر الواحد المحفوف بالقرائن

بالامتناع

التحليل

التحليل والتحريم المستفادين من خبر الواحد ظاهريين او واقعيين وان اريد تحليل ما هو حرام واقعا وتحريم ما هو حلال واقعا فان اعتبر التحليل
والتحريم من حيث الواقع فالملازمة ايضا ممنوعة وان اعتبر من حيث الظاهر فبطلان اللازم ممنوع فان ثبوت الاحكام عندنا تابع لحسن تشريعها فقد يحسن وضع القاعدة
وتعميمها الى مواردها تسهيلا لامر التكليف وان ادى الى ارتكاب القبيح الواقعي ومن هذا الباب جواز الاعتماد على الامارات الشرعية من الاستصحاب
وقول ذي اليد والشهادة مع امكان الفحص عن الواقع وتحصيل العلم بها ولو قرر النزاع في صورة انسداد باب العلم وبقاء التكليف فالمنع اوضح اذ قد
يحسن الامر بالقبيح محافظة على ما هو اهم منه من فعل الحسن ويحسن النهي عن الحسن محافظة على ما هو اهم من ترك القبيح فكما ان القبيح قد يكون مقدمة
تعيينية لما هو اهم منه من فعل الحسن فيجوز لنا ارتكابه بل يجب للتوصل اليه مع علمنا بقبحه وقد يكون الحسن سببا لحصول قبيح تركه اهم من فعله فيجوز
لنا تركه بل يجب تحرزا عن حصول القبيح مع علمنا بحسنه فكذلك الحال فيما لو اشتبه علينا الحال فلم نتمكن من تمييز القبيح عن الحسن فيحسن في حقنا ارتكاب
القبيح او ترك الحسن للتوصل الى الاهم فيحسن من الشارع ان يلزمنا به مع قضاء المصلحة بعد وضع اسباب التمييز ومن هذه الجملة من الطرق الشرعية
بالنسبة الى مواردها التي لا سبيل لنا الى تحصيل العلم بها كاخبار الاحاد والشهادات فانها وان لم تستلزم الاصابة للواقع بل قد يتخلف عنها لكن الغالب
فيها الاصابة فجاز ان يحسن منا الاخذ بها بجميع مواردها حتى موارد التخلف مع عدم العلم به وان يحسن من الشارع ان تكلفنا به تحصيلا لما هو
الغالب فيها من الاصابة واما بالنسبة الى الموارد التي تتمكن فيها من تحصيل العلم بالواقعة فتسويغ الاخذ بتلك الامارات مبني على الوجه السابق
هذا مبني على ما حققناه في محله من ان حسن الفعل وقبحه ليسا من لوازمه وذاتياته غالبا بل مبناهما على الوجوه والاعتبارات اللاحقة له فيختلفان باختلاف
الاحوال فيصح في قتل النفس المحترمة الذي هو قبيح قبل قيام الشهادة الزور المعتبرة في ظاهر الشريعة ان يكون حسنا بعد قيامها وهكذا الكلام في
نظائر ذلك واما ما اجاب به من ان الغرض الداعي الى تشريع الاحكام امران **احدهما** الوصول الى لوازمها وجهاتها الواقعية **والثاني** اظهار الامتثال
والعبودية والامر الاول وان جاز تخلفه على التعويل على تلك الطرق الا ان الامر الثاني مما لا يتخلف عنها بعد تشريع الشارع لها والامر بالاخذ بها فضـ
ـعيف لابتنائه بناء على ما تحقق في محله من ان جهات التكليف لا تنحصر في جهات الفعل فلا يقول به المجيب مما لا حاجة اليه في المقام بناء على تخصيصه محل النزاع
بصورة انسداد باب العلم وبقاء التكليف كما عرفت من بياننا انفا وعلى تقدير عدم التخصيص فبيانه قاصر عن افادة المدعى **الثاني** لو جاز التعويل
على خبر الواحد في الاخبار عن المعصوم لجاز التعويل عليه في الاخبار عن الله تعالى والتالي باطل اتفاقا اما الملازمة فلان كلا منهما خبر مشتمل على الشرائط
المعتبرة في قبوله فيجب القبول حيثما يتحقق والجواب منع الملازمة فان الدواعي في الاخبار عنه تعالى تتوفر على الكذب على تقدير القبول لما فيه من اثبات منصب
الرياسة والفوز بمقام النبوة والرسالة فمع ذلك فالاخبار عن الله تعالى تستدعي مزيد استبعاد لبعد صحته فيبعد قبوله ولهذا يحتاج الى انضمام
المعجزة بخلاف المقام **واعلم** انه قد يحكى عن بعض القول بوجوب العمل بخبر الواحد عقلا لما فيه من دفع الضرر المظنون فان اراد اثبات ذلك حيث يعلم
ببقاء التكليف وينسد باب العلم اليه فهو متجه الا انه خروج عن محل البحث على ما عرفت وان اراد ذلك مطلقا ولو مع انتفاء احد الامرين ففساده واضح اذ لا
ظن بالضرر بل قد يقطع بعدمه لقبح التكليف بدون البيان **فصل ثم اختلف القائلون بجواز التعبد بخبر الواحد عقلا في وقوعه** المعتبرة
شرعا فذهب السيد المرتضى وجماعة من قدماء اصحابنا الى عدم وقوع التعبد به وصار الاكثرون الى وقوع التعبد به وهو الحق لنا وجوه **الاول** قوله تعالى
وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وتوجيه الدلالة
ان المراد بالنفر في القرآن النفر الى الجهاد كما نص عليه بعض المفسرين وذكر انها نزلت في المتخلفين عنه لانهم كانوا اذا بعث النبي ص سرية الى الكفار ينفرون جميعا
ويتركونه منفردا فنزلت الاية وعلى هذا فالضمير في ليتفقهوا ولينذروا قومهم واليهم راجع الى الفرقة باعتبار ما بقي منهم وفي البواقي الى الطائفة
واما النفر الى طلب العلم وتعلم الاحكام فالضمير في الثلاثة الاول وفي رجعوا راجع الى الطائفة وفي البواقي الى الفرقة وعلى التقديرين فالمستفاد
من الاية وجوب التحذر عند انذار الطائفة او من بقي من الفرقة وهو يقتضي حجية خبرهم في الانذار اما الثاني فواضح واما الاول فلوجهين **الاول** انها
دلت على وجوب الانذار وهو يستلزم وجوب العمل بمقتضاه بسبب الحذر **واما** وجه دلالتها على وجوب الانذار فلان لولا اما للتنديم او للتحضيض وعلى التقديرين
تستفاد منها وجوب النفر فاذا كان المراد بالنفر النفر الى تعلم الاحكام كان كل من التفقه والانذار واجبا حيث جعلا غاية للنفر الواجب فان وجوب شيء
لشيء يستلزم وجوب ما يجب له كما نبهنا عليه عند بحث المقدمة مضافا الى ان ذلك هو المفهوم من فحوى الخطاب عرفا ولا سبيل الى حمل الكلام على التمني
لانه مجاز ولا قرينة عليه مع حصول التخلف الا ان ينزل على الغالب فيزداد تعسفا لا يقال يكفي في وجوب النفر وجوب بعض غاياته ولا ريب في وجوب التفقه
فيبقى وجوب الانذار منفيا بالاصل **لانا نقول** ظاهر الاية يقتضي وجوب النفر للامرين وهو يقتضي وجوبهما اذ كما لا يعقل وجوب شيء للتوصل به الى
مندوب كذلك لا يعقل وجوبه للتوصل به الى واجب ومندوب والعرف شاهد على ذلك ايضا ولو فسر النفر بالنفر الى الجهاد امكن ان يستفاد منها بضميمة ما ذكرنا
وجوب مكث البعض للتفقه والانذار ويتم الاستدلال به بالبيان المتقدم واما وجه استلزام وجوب الانذار لوجوب العمل بمقتضاه فلان المفهوم من طلب
وجوب الانذار عرفا هو وجوب العمل بمقتضاه بل وجوبه كما يظهر بالتدبر في نظائره والظواهر المستندة الى دلالة الالفاظ حجة وان فهمت منها بطريق الالتزام
ولان الامر بالانذار مع المنع من العمل به يعد لغوا وسفها وهو ممتنع في حقه تعالى وبهذا البيان يتضح وجه الاستدلال على تقدير ندبية الانذار ايضا فان رجحانه
يستلزم جواز العمل به لما مر فيثبت الوجوب بالاجماع المركب وكذا لو امنع استلزام وجوب الانذار لوجوب العمل بمقتضاه كما في حق الولي والقاضي اذ لا سبيل

الى منع استلزامه لجواز فثبت الوجوب عاما لا يقال لا نسلم انحصار فائدة الانذار في جواز العمل به مطلقا بل يكفي جوازه في الجملة ولو عند احتفافه بالقرائن
القطعية او بلوغه حد التواتر لانا نقول هذه ثمرة نادرة الحصول والاعتبار الصحيح لا يساعد على اعتبارها في مثل المقام **الثاني** ان قوله تعالى
لعلهم يحذرون معناه وجوب الحذر لتعذر حمله على ظاهره لاستحالة الترجي عليه تعالى ووجوب الحذر عند انذارهم في معنى وجوب العمل بما اشتمل عليه اخبارهم
لا يقال تعذر الحمل على الترجي لا يعين الحمل على الايجاب لامكان الحمل على الندب سيما مع مساعدة الاصل عليه لانا نقول قد حققنا سابقا ان الظاهر من
الالفاظ المستعملة في الطلب هو الايجاب بشهادة العرف فلا يصار عنه الا بدليل مع ان ثبوت الرجحان كاف في اثبات المقصود بل في اثبات الوجوب بضميمة
ما عرفت من الاجماع المركب وقد يتفصى عن السؤال المذكور بوجهين اخرين **الاول** ما ذكره بعض افاضل المعاصرين من ان المقتضي للحذر ان كان
موجودا وجب والا لم يحسن فلا يعقل ندبية الحذر وفيه نظر لان المقتضي قد يكون محتمل الوقوع فيحسن الحذر تحفظا عن فوات المحذور وكما في كثير من المكروهات
فالملازمة ممنوعة **الثاني** ما ذكره بعض المعاصرين من ان ندبية الحذر من العمل بخبر الواحد غير معقول لان خبر الواحد قد يشتمل على ايجاب شيء او تحريمه
ولا يعقل ندبية العمل بالواجب او الحرام نعم قد يتصور ندبية العمل بالواجب التخييري لكن لا يكون التخيير الا بين امرين وليس الامر الاخر هنا الا العمل
بالاصل اذ الكلام في حجية خبر الواحد حيث لا معارض له بالخصوص وح فاما ان يعتبر التخيير بين الاخذ والعمل بكل منهما او بين مدلوليهما والاول تخيير
في المسئلة الاصولية سواء اعتبر التخيير بينهما على الاطلاق او في خصوصيات الموارد **اما الاول** فواضح واما الثاني فلان التخيير يرجع حينئذ الى اعتقاد
بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا في الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد بعد العثور عليه ولا سبيل الى منع الوجوب واثبات الجواز
الاستصحاب الذي نفع في البناء اذ بعد بقاء التكليف بالاحكام وجواز الاستنباط من خبر الواحد يلزم وجوب العمل به من باب المقدمة ولا يجدي في صحة
التخيير كان الاستنباط من الاصل اذ العمل بالاصل انما يصح عند تعذر معرفة الحكم بغيره **والثاني** تخيير في المسئلة الفقهية وهو يؤدي الى
اجتماع المتنافيين فان جواز الواجب او استحبابه غير معقول كما مر وجعله من باب التخيير بين العمل بالخبرين المتعارضين او فتوى المجتهد غير مستقيم لان
ذلك تخيير عند الاضطرار بخلاف المقام فان الاية واردة في حق الحاضرين المتمكنين من معرفة الاحكام على ان التخيير هناك ارشاد لطريق العمل لا
لمعرفة ان احدهما هو الحكم الشرعي بالخصوص انتهى ملخصا **اقول** وفيه ايضا نظر لان المفهوم من التحذر انما هو العمل على حسب انذارهم من فعل او ترك
دون الاتيان به على الجهة التي انتقل انذارهم عليها اذ التحقيق ان نية الوجه غير معتبرة وقد وقع نظير ذلك في السنن عند من يتسامح في ادلتها
اذ كثيرا ما يدل الخبر على وجوب فعل او ترك وهم يعملون بها على وجه الاستحباب نظرا الى قصورها عن افادة الوجوب لا يقال الاخبار بوجوب شيء او تحريمه
يستلزم الاخبار بجواز الاتيان به بنية الوجوب او تركه بنية التحريم فاذا كان مفاد الاية استحباب العمل بخبرهم مطلقا لزم الحذر المذكور وكذا لو فرض
تصريح المخبر بذلك لانا **نقول** الاخبار بالجواز الاعتقادي خارج عن مورد الاية ولو عمم الحكم اليه بالاجماع المركب يمكن التمسك به من اول
الامر ولم يحتج الى التطويل المذكور ثم ما ذكره من عدم مساعدة التاويل المذكور على التخيير بين العمل بالاصل وخبر الواحد واضح الاندفاع لان
المستفاد من الاية جواز العمل بخبر الواحد فحمله على الوجوب التخييري لا يقتضي الا التخيير بين العمل بخبر الواحد مع ماله لا التخيير في مورديهما
مع انه ايضا غير مستقيم كما عرفت ولقد كان له ان يتمسك ايضا بان خبر الواحد قد يقتضي الوجوب التعييني فلا يعقل ان يجب على التخيير العمل بالواجب
التعييني وما ذكره من ان التخيير في المسئلة الاصولية راجع الى التخيير بين اعتقاد الوجوب وعدمه غير مستقيم بل راجع الى التخيير في البناء على حجية
كل من الدليلين **واما ما ذكره** من ان التخيير هنا في مقام الاختيار والتخيير بين الخبرين المتعارضين والفتاوى المتعارضة تخيير عند الاضطرار
فان اراد ان التخيير في الصورتين انما يثبت حال الاضطرار فهو لا ينافي ما اريد بالتنظير وان اراد ان التخيير بين الدليلين لا يكون الا عند الاضطرار
فهو في محل المنع **ثم لا يذهب عليك** بان ما ذكره من ان الاستحباب يجتمع مع الوجوب التخييري قد اوضحنا فساده في بعض مباحث النهي مع انه لا اثر له
في المقام بوجوب العمل بخبر الواحد على سبيل التخيير بينه وبين العمل بالاصل فلا وجه لاطالة الكلام عليه بما لا طائل فيه **واعلم** ان مورد
الاية يتناول باطلاقها الانذار بدون الواسطة ومعها مع تعدد الوسائط وبدونه لان وجوب العمل بانذار المنذرين يقتضي جواز التعويل على رواياتهم
في معرفة الاحكام وذلك معنى التفقه في الدين فيجب عليهم انذار غيرهم ويجب عليهم القبول وهكذا ثم من يزعم ان العلم بوجوب العمل لا يستلزم
العلم بالحكم فله منع دلالتها على حجية خبر الواحد مع الواسطة الا ان يلتزم بعدم توقف الانذار على التفقه **واعلم** ايضا ان اطلاق هذه الاية
تعارض اطلاق منطوق اية النبأ معارضة العامين من وجه فيرجح اطلاق اية النبأ لتقويته بالتعليل والموافقة للاصل وح فيعتبر في المنذرين ان
يكونوا عدولا فلا يستفاد من الاية الا حجية خبر من يثبت عدالته بالقطع او بطريق قطعي ولا ريب في تعذر الاخير في زماننا بالنسبة الى جل رجال
احاديثنا المأثورة بل كلها فلا سبيل الى استفادة حجيتها من هذه الاية لا يقال اذا تعذر العلم بعدالة الراوي تعين التعويل فيها على الظن وهو مما يمكن
حصوله في حق الموثقين غالبا لانا نقول انسداد باب العلم انما يوجب فتح باب الظن مع العلم ببقاء التكليف فيه ونحن لا نعلم ببقاء وجوب العمل بخبر الواحد
الواقعي بعد انسداد طريق العلم اليه بل لنا ان نمنع ذلك اما اذا ثبت وجوب العمل بمطلق الظن او بالظنون الخاصة التي من جملتها العمل بخبر من يحصل الوثوق
بصدقه وان لم يحصل الوثوق بعدالته مع ان دلالتها ممنوعة من جهة الاخرى ايضا وهي انه لا خفاء في ان مجرد الاخبار عن امر مخوف لا يسمى
انذارا ما لم يقصد معه التخويف وهذا خلاف طريقة اهل الرواية فان الذي يظهر منهم انهم انما يعنون في رواياتهم مجرد النقل والحكاية

لا الزام

في الاول التخيير فيه من جهة ما يستفاد من الاية على
نوعه المفهوم في المسئلة
ما بني عليه والمآل هو التخيير في المسئلة
الفقهية دون الاصولية على ان
يرجع ذلك الى التخيير بين تعلق
الوجوب وعدمه ولا معنى يجوز
اعتقاد الوجوب ومع ذلك فلا
تعارض بين الاعتقادين حتى
يستلزم التخيير منه

لا الزام السابق المجتهد بالعمل بما يروونه بل الامر في ذلك عندهم محال الى نظره وترجيحه ولهذا ترى انهم كثيرا ما يروون الرواية ولا يعملون بها وحيث انما يقصدون الالزام فهو في الحقيقة من باب الافتاء على مقلديهم وليس حجة في حق المجتهد قطعا ودعوى حجية اخبارهم على المجتهد عند نقلهما الى هذا القصد وان لم يكن هو معتبرا في حقه لا يخرج عن مجازفة **فان قلت** فعلى هذا يتعين القول بان المراد بالانذار الانذار بطريق الفتوى ولا يقدح عدم تعين تقليده مفت على المقلد لان وظيفة المفتي انذار من يجب عنده عدم تقليده لغيره مما يخالفه وان لم يتعين عليه القبول حيث يتعدد المفتي **قلت** الانذار بطريق الرواية قد كان متداولا في العصر الاول ومعتبرا كما في التنبيه عليه في بعض مباحث الاية وتقييد الاطلاق تعميم الحكم اليه ايضا نعم يتجه ان يقال اذا ثبت بالاية جواز العمل بالخبر عند قصد الانذار ثبت مع عدمه لعدم القائل بالفرق ثم **على الاية** اشكالات اخر **منها** انها صالحة لتنزيلها على الخروج وهو ان المراد بالنفر النفر الى الجهاد والمراد بتفقههم انهم اذا شاهدوا غلبة المسلمين مع قلة عددهم وكونهم بلا زاد ولا سلاح على المشركين مع قوتهم وكثرة عددهم وشاهدوا في ذلك صنع الله واعلاء كلمته ووقفوا على المعاجز والدلائل الدالة على حقية الدين رجعوا الى قومهم وانذروهم بما عاينوا من دلائل الحق ليحذروا عن الكفر والنفاق فلا دلالة للاية على حجية خبر الواحد **واما** التعويل للفرقة الباقية على اخبار الطائفة فليس لحجيته في الشرع والا لدل بل لبلوغه حد التواتر او لانضمامه بالامارات المفيدة للوثوق بالخبر **والجواب** ان هذا التفسير وان كان منقولا عن بعضهم لكنه شاذ لا يساعد عليه ظاهر سياق الاية فلا يعتد به **ومنها** ان المراد بالانذار الانذار بطريق الفتوى دون الرواية بقرينة ذكر التفقه واعتبار قول الواحد فيها خارج عن محل البحث **والجواب** ان الانذار يعم الانذار بطريق الفتوى والرواية وتقييده بالاول خروج عن الظاهر من غير دليل وليس في لفظ التفقه دلالة عليه لان التفقه في اللغة مطلق الادراك وتخصيصه بالملكة المخصوصة والادراك المخصوص مبني على اصطلاح مستحدث بين الاصوليين ولو سلم فلا شهادة فيه على التخصيص فان الفقيه قد ينذر بطريق الرواية لمن يعتبر الرواية في حقه وقد يقال لا مدخل للتفقه اعني معرفة الحكم في قبول الرواية وانما يعتبر ذلك في قبول الفتوى واعتباره في قبول الانذار دليل على ان المراد به الفتوى خاصة **وجوابه** ان التفقه لم يعتبر في الاية شرطا لقبول الانذار بل جعل غاية للنفر كالانذار ولا يلزم من جعل الشيء غاية لشيء ان يكون احدهما معتبرا في الاخر ولهذا لا يعتبر في التفقه الانذار مع ان فرض الانذار بطريق الرواية مع عدم التفقه بعيد جدا والاية واردة على حسب الغالب المعتاد وقد يخص الاية بالانذار بطريق الرواية لان تعميمها الى الانذار بطريق الفتوى يوجب وجوب قبول المجتهد لفتوى مثله فان القوم المنذرين قد يكونون مجتهدين او يكون فيهم مجتهد مع ان فتوى المجتهد لا تعتبر في حق مثله فان قيل تخصيص الانذار بالانذار بطريق الرواية ليس باولى من تخصيص القوم بغير المجتهد فما وجه الترجيح **قلنا** عموم القوم المستفاد من افراده وضعي بخلاف شمول الانذار لنوعيه فانه حكمي فيترجح تقييده على تخصيصه والتحقيق ان فرض بلوغ القوم المنذرين مرتبة الاجتهاد كلا او بعضا بعيد عن سياق الاية فشمولها له غير واضح بخلاف شمول الانذار لنوعيه فكان تركه على الاطلاق اولى ولا يقدح ذلك في اثبات حجية خبر الواحد في حق المجتهد لان ثبوتها في حق غيره يقتضي ثبوتها في حقه اما لوضوح المناط او للاجماع المركب فتدبر **ومنها** انها لا تتناول الاخبار التي لا انذار فيها كاخبار الندب والكراهة ولا تتناول الاخبار الوجوب والحرمة ايضا اذا تجردت عن التصريح بالانذار بمجرد الاخبار بها لا يسمى انذارا **والجواب** ان الاخبار بايجاب شيء او حرمته في قوة الانذار بتركه او بفعله وان لم يصرح به واطلاق الانذار يتناول الصريح منه والضمني وقبول قول الواحد فيهما يوجب قبوله في بقية الاحكام بطريق اولى بل نقول اذا ثبت وجوب القبول في البعض ثبت في الكل لوضوح المناط وعدم القول بالفصل **ومنها** ان الحكم المذكور انما ثبت في حق المشافهين فلا يثبت في حق غيرهم الا بالاجماع وهو منتف في محل النزاع **والجواب** بعد تسليم اختصاص مثل الخطاب المذكور بالمشافهين انه لا نزاع هنا في شركة التكليف بل في ثبوت اصل الحكم اذ على تقدير ثبوته في حق الحاضرين لا كلام في ثبوته في حق الغائبين مضافا الى قيام سائر الادلة الدالة على شركة التكليف من الاخبار عليه **ومنها** ان الاية ظاهرة في المقصد والمسئلة اصولية يطالب فيها بالقطع والجواب ان الظواهر التي قام على حجيتها قاطع كظواهر الالفاظ يعول عليها في المباحث الشرعية وان كانت اصولية كما ان الظواهر التي لا دليل على حجيتها لا يعول عليها فيها وان كانت فرعية **الثاني** ان قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه تعالى علق وجوب تبين النبأ على مجيء الفاسق به فيدل بمفهومه على عدم وجوب التبين عند مجيء العادل به ومقتضاه جواز القبول لان الامر بطلب البيان اما كناية عن عدم جواز القبول او مجاز او مخصوص بما لو اريد العمل بمقتضى بنائه فيكون وجوبه شرطيا ويرجع الى الوجه السابق او بمواضع خاصة لا بد من التبين فيها منها الوقائع التي نزلت الاية فيها حيث يجب فيها طلب البيان بمطالبتهم بالصدق فان نفادوا الى الحق والا تبين كذب النبأ فضلا بظاهر الحال وان استنكفوا عنها واظهروا التمانع والمعادات تبين صدقه ووجب التهجم على جهادهم لكن هذا في الحقيقة راجع الى طلب امر مخصوص يحصل به البيان وليس طلب نفس البيان حقيقة وبالجملة فلا بد من حمل الامر بالتبين على احد هذه الوجوه للاجماع على عدم وجوب التبين عند خبر الفاسق مطلقا وعلى هذا فما ذكر في كتب القوم في بيان وجه الاستدلال من انه تعالى علق وجوب تبين النبأ على مجيء الفاسق به فعلى تقدير مجيء العادل به اما ان يجب القبول فهو المدعى او يجب الرد فيلزم ان يكون العادل اسوأ حالا من الفاسق غير مستقيم اذ مرجع الامر بالتبين فيما عدا الوجه الاخير الى رد نبائه وفي الوجه الاخير يجب التبين في نبأ العادل ايضا انما يتم ما ذكره اذا حمل الامر بالتبين على وجوبه مطلقا وهذا تمام الا اذا هب اليه ثم المعروف بينهم ان الدلالة المذكورة

ناشئة من تعليق الحكم على الشرط وبعضهم جعلها ناشئة من تعليقه على الوصف وعلى كل من التقديرين يتوقف على القول بثبوت مفهوم وقد عرفت فيما
سابقا ان تعليق الحكم على الشرط يدل على انتفائه عند انتفائه بخلاف التعليق على الوصف فبطل الاستدلال على الوجه الاخير وربما جنح الى
التمسك به بعض من وافقنا في اصله على المنع كالفاضل المعاصر نظرا الى ان المفهوم من الاية بمساعدة العرف قبول نبأ العادل وهذا ناظر الى ما حققنا
سابقا من ان التعليق على الوصف وان لم يكن في نفسه مقتضيا لنفي الحكم من غير محل الوصف الا انه قد تقتضيه بمعونة المقام اقول وفيه
نظر لان مساعدة المقام على استفادة حكم المفهوم من التعليق على الوصف بناء على عدم دلالته عليه في نفسه اما ان يكون لقرائن حالية
وثبوتها في المقام ممنوع قطعا او لقرائن لفظية راجعة الى انحصار فائدة في التعليق في الاحتراز وظهورها بحسب مقام التعليق من بين الفوائد
فهذا انما يتضح بانه يجب تحصيل الوثوق والاعتداد به فيما اذا تعقب الخاص الوصف للموصوف العام كما في قولك ان جاءك مخبر فاسق او رجل فاسق
بنبأ ونحو ذلك مما اشتمل على التقييد اللفظي المقتضي لتعميم في الكلام لفائدة زائدة على فائدة بيان الحكم وظاهر ان المقام ليس بابه بل من باب
ترجيح التعبير عن موارد الحكم بعنوان خاص على التعبير عنه بعنوان عام ومثل هذا لا يستدعي فائدة ظاهرة تزيد على فائدة بيان الحكم في المورد الخاص
ومع الاغماض عن ذلك فلا يجد لتعليق الحكم على الوصف في المقام مزيد خصوصية لا توجد في غيره فان ما ذكر في منع دلالته على حكم المفهوم في غير
المقام من عدم انحصار الفائدة فيه وان من جملة الفوائد كون محل الوصف محل الحاجة متجه في المقام ايضا مضافا الى ان له في المقام نكتة اخرى
ايضا وهي التنبيه على ان المخبر المتصف بالفسق بعيد عن مقام الاعتماد والاستناد اذ يحتمل في حقه ما يحتمل في حق مخبر العادل من السهو والنسيان
مع زيادة وهي احتمال تعمده الكذب وتعويله في خبره على ما ادى اليه ضعفه وهما منتفيان ناشئتان من انتفاء صفة العدالة عنه الحاجة على الاثبات
في مثل ذلك وهذا ظاهر لا ستر عليه واما على الوجه الاول وهو اثبات المفهوم بالتعليق على الشرط فيتجه فيه الاشكال من وجوه منها
ان مفهوم الاية بمقتضى التعليق على الشرط ان لم يجئكم فاسق بنبأ فلا يجب ان تتبينوا الا ان جائكم عادل بنبأ فلا يجب ان تتبينوا كما هو المقصود ويجب
بان عدم مجيء الفاسق بالنبأ اعم من عدم مجيء احد به او مجيء عادل به فتبينا ول المقصود ويشكل بان المراد بالتبين ما عدا جواز القبول فهذا انما لا يصح
اعتباره نقيضه جزاء للاعم اذ لا معنى لجواز قبول النبأ عند عدم مجيء احد به اذ لا نبأ حتى يحكم عليه بجواز القبول ووجوب طلب ما يحصل به البيان
ومع فيتعين تخصيصه بمواضع مخصوصة ولا ريب في وجوب تبين نبأ العادل فيها ايضا فيتعين الغاء المفهوم بالنسبة الى ما هو المقصود من احد نوعيه
ويمكن اختيار الشق الاول والتزام التخصيص في الشرط بقرينة اختصاص الجزاء ويمكن ايضا حمل الامر بالتبين على وجوب الرد لا عدم جواز القبول وفي
صلوح اللفظ بالنسبة اليهما فيصح اعتباره للاعم لكن يبقى الاشكال ح في ترجيحه ويمكن ان يجعل صحة تعميم المفهوم من امارته ومنها ان قوله تع
فتبينوا يحتمل للمعنى الاخير من المعاني المذكورة وعلى تقديره لا يتم الاحتجاج بالاية كما تر ويمكن دفعه بانه بعيد عن الظ ولا قرينة على ارادته فلا
يصار اليه ومنها ان مفهوم الشرط في الاية عدم وجوب تبين خبر الفاسق عند عدم مجيئه به لا عدم وجوب تبين خبر العادل عند مجيئه به لوجوب
المحافظة على مادتي الشرط والجزاء منطوقا ومفهوما وان تغايرا نفيا واثباتا لا يقال فيلغو المفهوم اذ لا محصل له لانا نقول ليس اعتبار
المفهوم من اللازم بل قد يلغى وامثلته كثيرة وبالجملة فعدم ثبوت محصل للمفهوم يوجب لغاية لا تبديله بمادة يكون لها محصل وربما امكن ان يقال ان
استفدنا من منطوق الاية ولو بمساعدة العرف انها مسوقة لبيان حال النبأ كانت في قوة قولنا النبأ ان جائكم فاسق به فتبينوا فيدل ح على عدم
وجوب تبين نبأ العادل بمفهوم الشرط وان استفدنا انها مسوقة لبيان حال الفاسق كانت في قوة قولنا الفاسق ان جائكم بنبأ فتبينوا فلا
يكون لها دلالة على حكم نبأ العادل والتحقيق انه على التقدير الاول ايضا لا دلالة لها على المفهوم لاختلاف لوازم الكلام باختلاف طرق
تاديته وبهذا يتضح سقوط الاحتجاج بالاية على المقصود ومنها ان مفهوم الاية ليس حجة في مورده وهو نسبة الارتداد الى من ثبت اسلامه
قبلها والتمانع من اداء بعض الحقوق الواجبة اليه فلا يكون لوصف الفسق مدخل في وجوب التبين اما الاول فلما روي في شان نزولها
من ان النبي صلى الله عليه وآله ارسل الوليد بن عقبة الى بني المصطلق ليأخذ منهم صدقاتهم فلما قرب الى منازلهم خرجوا اليه ليتلقوه تعظيما لحقه فهابهم لما كان
بينه وبينهم في الجاهلية من العداوة فهرب الى النبي صلى الله عليه وآله واخبره بانهم منعوا من اداء الصدقات وقد ربى وانه اخبر بارتدادهم فنزلت الاية واما الثاني
فلان قول العدل الواحد لا يقبل في مثل ذلك فلا يكون المنشأ في عدم قبول قول الوليد فسقه فيكون التعليق للتنبيه على فائدة غير المفهوم كتعيير
المخبر والجواب بان ذلك تكاد التقييد في المفهوم فانه مقدم على الغاية بالكلية واخرى بان المراد تبينوا ابنائه مطلقا وان انضم اليه بنبأ مثله وبذلك
بمفهوم على قبول نبأ العدل في الجملة ولو حيث ينضم اليه نبأ مثله ولا يخفى ما فيهما من التكلف المستقبح ومنها ان التعليل بقوله ان تصيبوا
قوما بجهالة الاية يقتضي تخصيص الحكم بما اذا كان هناك اصابة وخوف ندامة على تقدير ظهور الخطأ فيختص بمورده ولا يتعدى الى محل
البحث والجواب ان الاصابة والندامة على تقدير ظهور الخطأ يتحققان في العمل بخبر الواحد في الاحكام ايضا كما اذا ورد في قصاص او حد او ما اشبه
ذلك ويتم الكلام في الباقي بعدم القول بالفصل ويمكن الجواب ايضا بان العبرة بعموم الحكم لا بخصوص التعليل لامكان وروده لتقريب الحكم الى
الفهم في محل الحاجة او ان المراد ان العمل بخبر الفاسق مما يؤدي الى الوقوع في مثل تلك المفسدة غالبا فلا بد من التحرز عن العمل به مطلقا فتدبر وتوجه
على الاحتجاج بهذه الاية ايضا اشكال اخر ان تقدم ذكرهما في الاية السابقة وهما انها خطاب الى المشافهين فلا يثبت في حق غيرهم الا بالاجماع

وهو منق

وهو منتف في محل النزاع وانها ظاهرة بعد تسليم دلالتها في المقصود والمسئلة اصولية يطلب فيها بالقطع وقد تقدم الجواب عنها **الثالث** قوله تعالى
ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ووجه الدلالة
ان الموصولة بعمومها يتناول الاحكام الشرعية والتهديد على كتمانها يقتضي وجوب بيانها واظهارها وهو يقتضي وجوب عمل السامعين بها والا لانتفى
الفائدة في بيانها كما مر نظيره في الاية الاولى ويرد عليه وجوه منها ان المراد بها اليهود حيث كانوا يخفون اوصاف الرسول مما كان مذكورا عندهم
في التورية فلا تعلق لها بالمقام ويمكن دفعه بانه تخصيص لا شاهد عليه اذ على تقدير تسليم ورود مثله في ردعهم فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
المورد وفيه تكلف ومنها انه لا يتناول ما بينه الرسول والامام اذا لم يكن مبينا في الكتاب كما هو محل الحاجة من خبر الواحد والجواب
ان كل ما بينه الرسول والامام فقد بين في الكتاب لو بعموم الامر بالطاعة والتحذير عن المعصية او بالخصوص كما يدل عليه قوله تعالى وانزلنا
اليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولا يقدح عدم وقوفنا عليه في ظاهر الكتاب لجواز ان يكون بيانه في بعض مراتب بطونه ولا ينافيه اعتبار كون
البيان للناس اذ ليس المراد به جميع الناس لعدم تحقق البيان لهم بل بعضهم ويكفي في صدقه تحققه بالنسبة الى النبي والائمة ولو خص الكتاب بالمتواتر
كما هو الظاهر من السياق وبه صرح اهل التفسير كما في مر الوجه السابق سقط الجواب ومنها ان تحريم الكتمان مقيد بكونه مبينا في الكتاب فيكون
القبول مقيدا به ايضا ولا بد من العلم بالقيد ومعه لا يبقى ثمرة لقبول الخبر ومنها ان الامر بالبيان لا ينحصر فائدته في وجوب العمل به مطلقا بل يكفي وجوبه
اذا افاد القطع وانه خطاب للمشافهين فلا يتناول غيرهم وانه ظني والمسئلة اصولية يطلب فيها العلم وقد سبق ذلك كله باجوبته **الرابع** قوله
تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وجه الدلالة انه تعالى امر عند عدم العلم بمسئلة اهل الذكر والمراد بهم اما اهل القران او اهل العلم وكيف
كان فالمقصود من الامر بسؤالهم انما هو استرشادهم والاخذ بما عندهم من العلم والسؤال عند عدم العلم كما يقع عن حكم الواقعة كما هو شان المقلد فيجاب
بذكر الفتوى كذلك قد يقع عما صدر عن المعصوم من قول او فعل او تقرير كما هو شان المجتهد فيجاب بحكايته ونقله وهو المعبر عنه بالخبر والحديث وقضية الامر
بسؤالهم وجوب قبول ما عندهم فتوى كان او رواية ما لم يمنع منه مانع فيدل على حجية اخبارهم كما يدل على حجية فتاويهم وتخصيصه بالثاني
كما هو المعروف في كتب القوم بعيد لان الاية بظاهرها يفيد الاطلاق ولا يختص دلالتها بحجية نقل المجتهد بل يطلق اهل العلم واهل القران ومن حضر
في جانب الفتوى بالمجتهد حيث لا يقصد حكايتها عنهم لما دل على عدم جوازها من غيرهم ولو سلم فيمكن اتمام الكلام في التعميم بعدم القول بالفصل
ويشكل بان سياق الاية يحتمله لان يكون المراد باهل الذكر علماء اليهود وان لم يكن ظاهرة فيه وان المراد مسئلتهم عن حال الانبياء السلف
كونهم رجالا لا ملئكة وذلك لان اعوام الكفار لما استبعدوا ان يكون النبي المبعوث من قبله تعالى الى العباد بشرا كما حكى الله ذلك عن الامم السالفة
بقوله تعالى فقالوا ابشر يهدوننا وقالوا ابشرا منا واحدا نتبعه وقالوا لو شاء الله لانزل ملائكة وامثال ذلك ردهم الله تعالى بان الانبياء
الذين امنوا بنبوتهم من المرسلين قبله ما كانوا ملئكة وانما كانوا رجالا وامرهم بمسئلة علمائهم عن ذلك ان كانوا جاهلين به فهو خاص باعتبار
السائل والمسئول عنه فلا يتناول المقام الا بتعميم المواضع الثلثة والبعض منه ثم فضلا عن الكل **فان قلت** قد ورد في بعض الاخبار ان ليس
المراد باهل الذكر علماء اليهود وورد الاما على من زعم ذلك بانه تعالى كيف يامرنا بمسئلتهم مع انهم لو سئلوا لامروا بالاخذ بشرعهم فيبطل التفسير
المذكور **قلت** الظاهر ان الزاعم المذكور زعم وجوب مسئلتهم مطلقا وفي حقيقة هذه الشريعة كما يظهر من الرد المذكور والا فهو يجب الاقتصار لانهم بنا
على تخصيص المسئلة بما ذكرناه سلمنا لكن اهل الذكر في الرواية المذكورة وغيرها من روايات اهل الذكر مفسر باهل البيت وعلل ذلك في بعضها
بان الله تعالى قد سمى نبيه ذكرا في قوله انا ارسلنا اليكم ذكرا رسولا فاهل الذكر هم اهل الرسول والتحقيق ان سياق الاية لا يابى عن الحمل على ذلك
كما لا يخفى وكيف كان فلا بد من تنزيلها عليه لصراحة تلك الاخبار فيه فيختص اهل الذكر بالائمة فلا يتناول غيرهم من المحدثين والمجتهد
فلا يتم الاحتجاج بالاية اللهم الا ان ينزل الاخبار على بيان الفرد الكامل من اهل الذكر دون التخصيص ولا يخفى بعده **الخامس** الاجماع فانا
نستكشف باتفاق القائلين بجواز العمل بخبر الواحد عن قول المعصوم به ولو بمساعدة امارات خارجية ولا يقدح مخالفة جماعة فيه اذ المدار
في الاجماع عندنا على انعقاد الاتفاق الكاشف لا على اتفاق الكل كما مر تحقيقه في محله واما الاجماع الذي حكاه الشيخ على حجية خبر الواحد
فهو لا يخرج عن كونه خبرا واحدا فالتمسك به على حجيته دور ظ **السادس** السيرة القطعية المستمرة بين المسلمين فان طريقة السلف والخلف ما
عدا النادر منهم جارية على نقل الاحاديث المروية بطريق الاحاد وتدوينها والعمل بها وقد استمر ذلك من لدن زمن الرسول وزمن ظهور الائمة
الى يومنا هذا فان كثرة المكلفين مع تباعد بلادهم ومنازلهم وكثرة ما يحتاجون اليه من الاحكام مما تابى عادة من تمكنهم من تحصيلها بطريق
السماع عن المعصوم او الاقتصار فيها على الاخبار المتواترة او المحفوفة بقرائن الصدق كما يشهد به مقايسة حالهم بالمقلدين في زماننا في رجوعهم
الى اقوال المجتهدين مع تعددهم وبالجملة فمعوليهم على اخبار الاحاد بعد التامل فيما ذكر امر ضروري لا يكاد يعتريه وصمة الشك والارتياب وذلك
يكشف عن قول المعصوم به او تقريره اياهم عليه كشفا ضروريا بل اذا حققت النظر وجدت الطريقة في سائر الشرائع جارية على ذلك تمام مدة ملته
او طريقة الاوله في ملته وطريقته احكام لا يعرف كلها او جلها الا بواسطة الخبر الا ما يبلغ عنده درجة التواتر ولا معها قرائن يفيد القطع
في صحة النقل ومن هنا يتبين انه لو ادعيت الضرورة على حجية خبر الواحد كان متجها **واعلم** ان الفرق بين الاجماع والضرورة والسيرة بعد اشتراك

المجمع في الكشف القطعي عن قول المعصوم وان الكشف في الاول باراء العلماء ظنية كانت او علمية نظرية ولو غالبا وفي الثاني بقطع العلماء والعوام من
الضرورة ولو غالبا ولو اختصت الضرورة بالعلماء عد من ضرورياتهم خاصة وفي الثالث بعمل الذي يحصل الانكشاف بعلمهم **التاسع** لا ريب في
انا مكلفون بطاعة العترة الطاهرين والتمسك بهم في معرفة احكام الدين كما يدل عليه قوله يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم وقوله في حديث الثقلين المتواتر بين الفريقين المشتمل على الامر بالتمسك بالعترة المصطفين وغيرهما من الاخبار والاثار والتمسك بهم والطاعة لهم
انما يتحقق باتباع اقوالهم بمعناها منهم مشافهة او نقلت لنا بطريق التواتر او الاحاد المحفوفة بقرائن الصدق او ما ثبت بالسمع قيامه مقام ما ذكر
ومع تعذر ذلك كله وبقاء التكليف بهما كما هو معلوم بالضرورة يتعين التعويل على الظن المستند الى نقل الاحاد لان التمسك والطاعة في كل حال انما
التمكن من تحصيل العلم وعدمه بحسبهما فكما يصدق عند التمكن من العلم بالاخذ بقولهم المعلوم باحد الطرق المذكورة كذلك يصدق عند تعذره على
الاخذ بقولهم المنقول بطريق ظني وانما خصصنا الطريق بنقل الاحاد دون سائر الظنون لعدم صدق الطاعة والتمسك عرفا معها هذا غاية التوجيه
في الدليل المذكور فلو تم لدل على حجية الظنون المستندة الى اخبار الاحاد دون مطلق الظن لكنه ضعيف اذ لا نسلم عدم صدق التمسك والطاعة بالتعويل
على اقوالهم المستفادة بسائر الطرق الظنية وانكاره غير مسموع وما اشبه هذه المقالة بمقالة من يدعي عدم حجية قطعيات العقل بدون معاضدة
السمع لعدم صدق الطاعة والعصيان بدونه وستنبه على فساده في محله نعم لو ثبت ان خبر الواحد طريق معتبر شرعا في معرفة اقوالهم ولو بعد انسداد
باب العلم تم ما ذكر لكن المقصود اثبات كونه طريقا شرعيا بذلك فهل هذا الا دور **الثامن** الدليل المعروف بدليل انسداد باب العلم ويمكن تقريره بوجهين
الاول وهو المعتمد وان لم يسبقني اليه احد وهو انا كما نقطع بانا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم
العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع او بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع على قيامه او قيام طريقه مقام القطع ولو عند
تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع اليها في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند
التحقيق الى امر واحد وهو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انه لا سبيل لنا غالبا الى تحصيلها بالقطع ولا بطريق يقطع
من السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين
الطريق الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته لانه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع مما عداه وانما اعتبرنا في الظن ان لا يقوم دليل معتبر على عدم
جواز الرجوع اليه لان الحكم بالجواز هنا ظاهري فيمتنع ثبوته مع انكشاف خلافه ومع تعدد هذا النوع من الظن فالرجوع الى ما يكون اقرب
اليه مفادا من المحتملات التي لا دليل على عدم حجيتها مع الاتحاد ومع التعدد والتكافؤ التخيير لامتناع الاخذ بما علم عدم جواز الاخذ به كما في
ترجيح المرجوح او الترجيح مع عدم المرجح ومما يكشف عما ذكرناه انا كما نجد على الاحكام امارات نقطع بعدم اعتبار الشارع اياها طريقا الى معرفة الاحكام مطلقا
ان افاد الظن الفعلي بها كالقياس والاستحسان والشهرة الظنية والرؤيا وظن وجود الدليل والفرع وما اشبه ذلك مما لا حصر له كذلك نجد علينا امارات اخرى نعلم
بان الشارع قد اعتبرها كلا او بعضا طريقا الى معرفة الاحكام وان لم يستفد منها ظن فعلي بها ولو بمعاضدة الامارات السابقة وهذه امارات محصورة
منها الكتاب والسنة الغير القطعيين والاستصحاب والاجماع المنقول والاتفاق الغير الكاشف والشهرة وما اشبه ذلك فانا نقطع بان الشارع لم يعتبر بعد
الادلة القطعية في حقنا امارات اخرى خارجة عن هذه الامارات ومستند قطعنا في المقام من الاجماع مضافا في بعضها الى مساعدة الاخبار والايات
ان القائلين بحجية مطلق الظن كبعض متاخري المتاخرين لا نراهم يتعدون في مقام العمل عن هذه الامارات الى غيرها وان لم يستفيدوا منها ظنا فعليا بما ادى حيث
انه قد وقع النزاع في تعيين ما هو المعتبر من هذه الامارات في نفسه وفي صورة التعارض ولا علم لنا بالتعيين ولا طريق علمي اليه مع علمنا ببقاء التكليف
بالعمل بها كان اللازم الرجوع في ذلك الى ما يقتضي اعتبارها من هذه المدارك الاحتمالية لتقدمها في نظر العقل على المدارك المعلوم عدم اعتبارها
شرعا مقدما للاقرب منها في النظر الى غيره مع تحققه فثبت مما قررنا جواز التعويل في تعيين ما يعتبر من تلك الطرق التي هي ادلة الاحكام على الظن
الذي لا دليل على عدم حجيته ثم على ما هو الاقرب اليه كذلك ولا ريب ان خبر الواحد ان لم يكن من الطرق القطعية فهو من الطرق الظنية للوجوه التي مر ذكرها
فيجب العمل به وهو المطلوب **واعلم** ان العقل يستقل بكون العلم طريقا الى اثبات الحكم المخالف للاصل ولا يستقل بكون غيره طريقا اليه مع
تعذره حيث لا نعلم ببقاء التكليف معه بل يستقل حينئذ بعدم كون غير العلم طريقا الى الظن ولسقوط التكليف ما لم يقم على حجية غير العلم قاطع سمعي
٦ او ظاهري معتبر مطلقا او عند انسداد باب العلم الى الدليل مع حصوله ثم ان دل الدليل السمعي باحد نوعيه على حجية طريق مطلقا كان في مرتبة العلم مطلقا فيجوز
٧ التعويل عليه ولو مع امكان تحصيل العلم في تلك الواقعة وان دل على حجيته عند تعذر العلم لم يجز التعويل عليه الا عند تعذره فيقدم العمل بالعلم
وبما دل الدليل السمعي على قيامه مقامه مطلقا مع تيسره واما اذا انتفى الجميع وعلم ببقاء التكليف معه سقط بحكم العقل وجوب العمل بالظن الذي لا دليل
على عدم حجيته ثم الاقرب اليه على ما مر وهذه مرتبة ثالثة متوقفة على تعذر المرتبتين المتقدمتين على انه لو دل الدليل السمعي على حجية الظن عند تعذر
العلم وما في مرتبته كان حجيته باعتبار الدليل السمعي خاصة دون الدليل العقلي وان كان المؤدى واحدا لما عرفت من توقف دلالته على عدم السمع
فلا يتحقق معه الا على سبيل التقدير فتحصل ان للطريق ثلث مراتب لا يعول على اللاحقة منها الا بعد تعذر السابقة ونحن حيث علمنا بما مر ان الشرع
قد ورد في حقنا الى معرفة الاحكام اصولا وفروعا ولو بعد انسداد باب العلم وما في مرتبته طرقا مخصوصة لم يجز لنا العدول الى المرتبة الثالثة والاخذ

بالظن

[illegible]

بما يعرف العقل طريقا الى معرفة الاحكام بل يجب علينا تحصيل تلك الطرق التي علمنا بنصب الشارع اياها وتعيينها بالعلم او بما علم قيامه بالخصوص مقامه او بعد تعذره ومع تعذر ذلك كله كما هو الثابت في حقنا غالبا يجب الرجوع في التعيين الى ما يقتضيه العقل من العمل باقوى تلك الامارات على ما مر اليه فتبين ان طريقنا الى معرفة فروع الاحكام الغير القطعية اما في المرتبة الاولى او الثانية والى معرفة تفاصيل تلك الطرق في المرتبة الثالثة والسر في الفرق ان المأثور من طريقة اصحابنا وجدناهم يعتمدون في فروع الاحكام على طرق ومدارك مخصوصة مطبقين على نفي حجية ما عداها مع امكان الرجوع اليها مطردين في اثبات حجية تلك الطرق وتعيين ما هو المعتبر منها على ادلة قطعية عندهم كالاجماع والكتاب كما يدل عليه احتجاج الشيخ وغيره فكان طريقهم في معرفة طرق الفروع في المرتبة الاولى من المراتب المتقدمة وحيث ان الاجماع غير ثابت عندنا على التفاصيل ودلالة الكتاب عليها ايضا غير واضحة ومثلها دلالة الاخبار المتواترة وجب علينا الرجوع في معرفة التفاصيل الى ما يقتضيه العقل من العمل بالظن الذي لا دليل على عدم حجيته ثم ما هو الاقرب اليه بالتفسير المتقدم ولا ينافي ذلك ما مر من قيام الاجماع وغيره عندنا على حجية خبر الواحد في الجملة حيث ان طريق حجيته يكون ح عندنا ايضا في مرتبة الاولى لان مساق هذا الدليل مبني على الاغماض عنه مع ان ذلك لا يجدي في مقام العمل اذ لا بد فيه من معرفة التفاصيل وشيء من تلك الادلة لا يساعد عليها او تنبو على هذا الوجه اشكالات لا بد من التنبيه عليها وعلى دفعها منها انا لا نسلم بقاء التكليف بالعمل بالادلة المقررة من حيث الخصوص بعد انسداد باب العلم اليها حتى يتفرع عليه وجوب العمل بالظن في تعيينها وانما المسلم ح ثبوت التكليف بالعمل بها في الجملة ولو من حيث القطع ببقاء التكليف بالاحكام وانفتاح باب الظن اليها على الوجه الذي قرر حصوله بتلك الادلة واذا لم يثبت بقاء التكليف بالعمل بتلك الادلة من حيث الخصوص بطل ما فرع عليه من وجوب العمل بالظن في تعيينها والجواب ان الادلة المخصوصة بعد نصب الشارع لها دليلا من جملة احكام الوضع فتندرج في الاحكام الشرعية فلا يسقط اعتبارها بعد انسداد باب العلم اليها كسائر الاحكام فان الاجماع منعقد على بقاء التكليف بالاحكام الشرعية بقول مطلق بعد انسداد باب العلم اليها غاية الامر ان بقاءها مشروط عقلا ونقلا بمساعدة دليل عليه ولو في الظاهر لئلا يلزم التكليف بالمحال وقد ثبت بما قررنا قيام الدليل العقلي المعتبر على الادلة الصالحة للتعيين على تقدير بقاء التكليف بها كقيامه على الاحكام على الفرض الاخر فلا سبيل الى الحكم بالسقوط ومنها ان انسداد باب العلم الى الاحكام الفرعية مع العلم ببقاء التكليف بها كما يقتضي بحكم العقل عند عدم العلم بنصب الشارع لنا الى معرفتها دلائل مغايرة لتلك الدلائل التي يستقل بها العقل وجوب التعويل على كل ظن لا دليل على عدم حجيته ان تيسر والا فكل امارة لا علم بعدم حجيتها لقرب مفادها الى الظن فيتعين الاخذ بها مع الاتحاد ويرجح الاقرب مع التعدد والاختلاف ويتخير مع التساوي كذلك يقتضي ذلك عند علمنا بنصب الشارع لنا امارات خاصة الى معرفتها اذا لم يكن الامارات معلومة عندنا على التفصيل والتعيين وان علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها بعد انسداد باب العلم اليها وذلك لانه ليس في هذا العلم الاجمالي بالادلة ما يقدح في الحكم العقلي الكلي الثابت على تقدير عدمه لانا اذا اخذنا بما يفيد منا من تلك الامارات ظنا فعليا بالحكم ثم بالاقرب منها اليه كما مر لم يكن منافيا لعلمنا الاجمالي بنصب امارة وطريق الى الاحكام ولا لعلمنا ببقاء التكليف بالعمل بها اذ التقدير وقوع العمل بها فاذن لا معدل لنا عن ذلك لان حكم العقل بما قررنا حكم قطعي ظاهري لا يرتفع الا عند قيام قاطع على خلافه والجواب ان كون العمل بالظن في الاحكام على الوجه المذكور انما يتم اذا لم نعلم بحكم الشارع بحجية جملة من الطرق ولو اجمالا والا تعين الرجوع الى ما يقتضيه قاعدة الانسداد عقلا واما اذا علمنا به مع الاغماض عن ذلك كما مر الاشارة اليه فعلمنا بالظن في الاحكام على الوجه المذكور دون الحكم هذا العلم وان لم يكن منافيا لنفسه الا ان قضية هذا العلم الاجمالي علمنا بانا مكلفون بالاحكام بشرط مساعدة تلك الطرق عليها فلا يجدي الظن الناشئ منها بالحكم ما لم يظن الطريق اذ المعلوم بقاء التكليف بالعمل به بل اللازم ح تحصيل الظن بالطريق خاصة واما الحكم فهو تابع له فلا حاجة الى تحصيل الظن به الا اذا كان الطريق المظنون هو الظن بالحكم مطلقا او في خصوص مقام فيعتبر الظن به لا من حيث كونه ظنا به بل من حيث الظن بطريقيته وبالجملة فوجوب تحصيل الحكم عن طريق مخصوص يوجب دوران الحكم مدار ذلك الطريق فلا يعتبر غيره فيه وهذا واضح ومنها ان وجوب العمل بالطرق المخصوصة تعبدا على تقدير تسليمه لا يختص بفروع الاحكام الغير القطعية بل يجري في مطلق الاحكام الشرعية الغير القطعية سواء تعلقت بالفروع او بالاصول لعلمنا في الكل بان الشارع كما كلفنا بها كلفنا باستفادتها عن مدارك مخصوصة ويجري ما قررنا طريقة الاحتجاجات في الكل على ذلك ولا ريب ان اثبات الطرق وتعيينها على ما قررنا من انها غير قطعية داخلة في تلك الاحكام فالتعويل فيها على الطرق المخصوصة يستلزم اما توقف الشيء على نفسه او الدور واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان كل واحد من تلك الطرق ان ثبت حجيته بنفسه لزم الامر الاول وان ثبت بالاخر نقلنا الكلام اليه وان ثبت حجيته بنفسه عاد المحذور وان ثبت بما اثبت حجيته به لزم الامر الثاني واما بطلان اللازم بقسميه فواضح والجواب ما مر الاشارة اليه من الفرق بين مباحث الفروع ومباحث الاصول فان طرق غير القطعي من الفروع اما في المرتبة الاولى من المراتب الثلث التي سبق ذكرها كالكتاب والسنة القطعية الصدور في وجه او في المرتبة الثانية كالاصول الظاهرية والسنة الغير القطعية وما يظهر من بعض الاصحاب من جعل الاخير في المرتبة الاولى غير واضح اذ لا يقوم من الاخبار مقام العلم مع امكانه على ما يظهر من الادلة الا خبر من علم عدالته شرعا واكثر رجال اخبارنا ليسوا كذلك لا يتعلق بوجود العدل فيهم ولا سبيل الى العلم بالتعيين فيعول على الظن فيه فيكون حجية اخبارنا المعتبرة في المرتبة الاولى وان كان طريقنا الى معرفة عدالة رواتها المعتبرة في المرتبة الثالثة لانا نمنع بقاء التكليف بخبر العدل باعتبار كونه خبر عدل بعد انسداد باب العلم الى معرفته فلا ينفتح باب الظن اليه ليعرف

من ابتنائه على ثبوت هذه المقدمة ايضا وذلك لان كون الراوي عدلا ليس من جملة الاحكام حتى يشمله الادلة المنعقدة على بقاء الاحكام بعد انسداد باب
العلم اليها من الاجماع وغيره نعم نفس الوصف من الاحكام اما الاتصاف فهو من الامور العادية الراجعة الى الموضوعات ولا دليل على بقاء حكم الموضوع بعد
انسداد باب العلم اليه بالجملة فاخبارنا الغير القطعية على تقدير حجيتها في المرتبة الثانية لعلمنا بنصب الشارع طريقا بعد تعذر العلم وهي في مرتبته
ولعلمنا بنصبه ح لما يحتمل ان يكون تلك الاخبار من جملتها بل التحقيق ان حجية الكتاب والسنة القطعية الصدور ايضا بالنسبة الى امثال زماننا في المرتبة
الثانية لعلمنا اجمالا بان كثيرا من ظواهر الخطابات الشرعية قد اريد بها خلافها اما بطريق التجوز او التخصيص او التقييد ولا سبيل لنا غالبا الى تحصيل
العلم بسلامة ما نعمل به منها عن ذلك الا بالطرق الظنية ولولا ذلك لما جاز لنا تقييد شيء منها ولا تخصيصه ولا تأويله بشيء من اخبار الآحاد التي
حجيتها عندنا في المرتبة الثانية اذ مع امكان العلم وهي في مرتبته لا سبيل الى التمسك بما يتبين حجيته على انتفاء الامرين واما المباحث الغير القطعية وما
في حكمها من الاصول فهي في حقنا في المرتبة الثالثة اذ ليس لنا الى معرفتها طريق تفصيلي يعلم من الشرع جواز الرجوع اليه ولو بعد انسداد باب العلم وانما
علمنا بنصب الطريق اليها اجمالا فلا يصير حالها في المرتبة الاولى او الثانية لانا ننقل الكلام الى ذلك الطريق فيكون حجيته ايضا في مرتبة مدلوله وهكذا لا
لامتناع الترجيح من غير مرجح فيمتنع اثبات حجية شيء من تلك الطرق بل تفاصيل طريق الفروع وطريق طريقها ولو تعددت الاضافات في مرتبة
واحدة هي المرتبة الثالثة لعدم طريق سمعي يساعد على معرفة تفاصيلها فيصح اثبات حجية بعضها بما يصح اثبات حجية الاخر به من غير فرق وهو
الظن الذي لا دليل على عدم جواز التمسك به ثم ما يقرب اليه كما هو قضية حكم العقل في هذه المرتبة فاذا ظننا ان خبر الواحد حجة في الفروع مثلا
بما لا دليل على عدم حجيته وان كان ظنا آخر يثبت به حجية خبر الواحد كما انه لو دل على حجيته ما يظن حجيته لامارة لا دليل على عدم حجيتها ثبت
به حجية الطريق فيثبت به حجية خبر الواحد بالجملة فالعمل بالطريق سواء كان طريقا الى الحكم فرعي او اصولي مع عدم قيام قاطع سمعي على تعيينه لا بد ان يكون
بارجاعه الى المرتبة الثالثة اذ بدونه يلزم اما الحكم من غير دليل او الدور او التسلسل او توقف الشيء على نفسه وفساد اللوازم بانواعها بين جلي ولو
ارجع بعض الطرق اليها خاصة لزم الترجيح من غير مرجح وهو ايضا بين الفساد فاتضح الفرق بين من يتمكن من تحصيل العلم بتفاصيل الادلة
من غير ان يستند الى قاعدة الانسداد كما يظهر من جماعة من اصحابنا وبين من لا يتمكن منه الا بالاستناد اليه كما هو الثابت في حقنا وان التكليف في
مطلق الاحكام الغير القطعية حتى الاصولية منها بالعمل بالمدارك المنصوبة من حيث التعبد انما يتم في حق الاول دون الاخير **ومنها** ان الانسداد
باب العلم الى تعيين الطرق يوجب حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته بل حجية كل ظن يظن حجيته خاصة لانه اقوى والاقتصار في مقام الضرورة على
ما تندفع به **والجواب** ان كون الظن المظنون حجيته اقوى مع كونه على الملازمة ثم لاختلاف مراتب الظن لا يقتضي منع حجية الاضعف والا لوجب
الاقتصار على اقوى مراتب الظنون وهو واضح الفساد بل العبرة في الحجية بمجرد الظن بها اذ يحصل به في نظر العقل رجحانا ظاهريا يصح معه الترجيح في الظن لا
اثر لقوة الظن في اثبات اصل الحجية وانما يظهر اثره في مقام التعارض وهو امر اخر وعلى ما قررنا فلو ظن بطريق يظن عدم حجيته حجية طريق وجب الاخذ
باقوى الظنين لكن لما انتفت حجية الظن اليها فيرجح الاقوى ولو كان الظن بعدم الحجية معارضا بما في مرتبته سقوط الغير ا وجب الاخذ بالظن بالطريق
لسلامته عن المعارض السالم ومن هذا الباب كل شهرة تنعقد على حجية طريق فانه يجب الاخذ بها عند خلوها عن المعارض لحصول الظن بها لا لاعتبارها
اتفاق الشهرة على عدم جواز الاخذ بالشهرة لمعارضة تلك الشهرة لنفسها فلا تصلح لمعارضة غيرها وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الشهرة **ومنها**
ان قضية البيان المذكور حجية الظن في تعيين ادلة الاحكام عند انسداد باب العلم الى معرفتها او معرفة بعضها اجمالا او تفصيلا مع العلم ببقاء التكليف
بها وهو وان كان في نفسه مستقيما لكنه مجرد فرض لا تحقق له في حقنا اذ لا خفاء في ان من طرق الاحكام ما نتمكن من معرفة جملة من تفاصيله بطريق
القطع ولا قطع لنا ببقاء التكليف بالعمل بما لا قطع لنا به منه وهو الاجماع والادلة العقلية فينتفي بالنسبة الى كل واحد من نوعيه احد الشرطين المعتبرين
في جواز العمل بالظن فيه ومنها ما نقطع بحجيته بطريق الاجمال دون التفصيل ونقطع ايضا ببقاء التكليف بالعمل به وهو الكتاب وخبر الواحد لقيام
الحجة القاطعة من السيرة والاجماع المعتضد بالاخبار المتكاثرة المتظافرة على حجيتهما في الجملة وعلى بقاء التكليف بالعمل بهما ولا قطع بحجية ما عدا هذه
الادلة الاربعة ابدا ولا ببقاء التكليف بالعمل به حتى يتفرع عليه جواز التعويل في تحصيله على الظن نعم لو استفدنا منها حجية طريق اخر كنقل
الاجماع والشهرة اتجه القول بحجيتهما من هذه الجهة ولا يقدح ذلك في عد هذه الوجه من الادلة على حجية خبر الواحد لان مبناه على قطع النظر
عن سائر الادلة المفيدة للعلم الاجمالي بها نعم يصح التمسك بهذه الطريقة في معرفة تفاصيل ما يجب علينا العمل به من الكتاب والسنة فانا حيث علمنا اجمالا
بثبوت التكليف بالعمل بهما في الجملة وقد تعذر علينا معرفة تفاصيلهما بطريق القطع والطريق القطعي مع توقف العمل على معرفة التفاصيل وجب الاعتماد
فيها على الظن الذي لا دليل على عدم حجيته ثم ما هو اقرب اليه بالتفصيل المتقدم لا يقال اذا ثبت انسداد باب العلم الى معرفة تفاصيل ما هو الحجة
من الكتاب والسنة ثبت انسداد باب العلم الى الادلة وكان الظن في تعيين تفاصيلهما كالظن بحجية غيرهما وتفاصيله لمشاركتهما في كون كل منهما
دليلا مظنون الحجية والقطع بحجية احدهما اجمالا غير صالح للفرق اذ الحاصل في التفاصيل ليس الا الظن بالحجية لانا نقول انما وجب العمل بالظن في
تفاصيل الكتاب والسنة للعلم ببقاء التكليف بالعمل بهما في الجملة مع انسداد طريق باب العلم التفصيلي وهذه العلة غير متحققة في غيرهما
فلا سبيل الى التعدي اليه بالعمل بالظن فيه وبهذا يتضح الفرق بين الظن بحجية ما علم حجية نوعه مجملا وبين غيره **والجواب** ان اثبات الدليل كونه مما

بيم اذا

ثم اذا علم بوجوب العمل بالادلة المذكورة وبقائه بعد انسداد باب العلم على الاطلاق حتى في صورة معارضتها لسائر الادلة التي لا دليل على عدم حجيتها فلو لم يكن لتحقق الخلاف في حجية خبر الواحد عند معارضته لنقل الاجماع او الشهرة او نحوهما وبالجملة ففرض العلم بحجيته على الاطلاق في غير ما علم بحجية غيره ولو في صورة التعارض كما هو المفروض فاذا لم يكن هناك قاطع على حجية تلك الادلة مع علمنا بوجوب العمل بها او بما عارضها وجب الرجوع في التعيين الى الظن او ما قام مقامه كما مر ومنها المنع من انسداد باب العلم الى الادلة فان للاحكام مضافا الى الادلة القطعية ادلة ظنية قام على حجيتها دليل قاطع كظاهر الكتاب والخبر الصحيح واصل البراءة فان الاجماع والسيرة القطعية قاضيتان بحجية الاول بل العقل قاض بحجية الاخير مضافا الى ما ورد في الموارد الثلاثة من الاخبار المتظافرة ولا يقدح في انعقاد الاجماع مخالفة الاخبارية في الاول والسيد وجماعة في الثاني لحصول الاستكشاف لنا بمقالة الآخرين فكل حكم دل عليه حجة قاطعة او ما ثبت حجيته بقاطع كظاهر الكتاب والخبر الصحيح علمنا به وفيما عداه لا قطع لنا ببقاء التكليف فنعمل باصل البراءة لقطع العقل بحجيته حيث لا دليل معلوم الحجية عند العامل به على خلافه لا يقال ان ريد بحجية ظاهر الكتاب والخبر الصحيح في الجملة سلمنا قطعيتها لكنه لا يجدي في منع حجية ما عداهما وان ريد حجيتهما مطلقا وان عارضهما اجماع منقول او شهرة او رواية موثقة او حسنة او ضعيفة منجبرة فقطعيتهما ممنوعة لعدم مساعدة الاجماع والسيرة على حجيتهما ح واما الاخبار فغاية ما يستفاد منها حجيتهما في الجملة ورواية الثقلين المتواترة بين الفريقين وان دلت على جواز التمسك بالكتاب مطلقا لكن شمولها للصور المذكورة ظني ولا دليل على حجيته في المقام اذ المستند على حجية الظن في الالفاظ انما هو الاجماع وهو مم في محل النزاع مع ان خطابها لغير المشافهين ولا اجماع على مساواة غيرهم لهم فيه على الاطلاق لانا نقول الاجماع منعقد على ان وظيفة الفقيه البناء على ما افاده ظاهر الكتاب والخبر الصحيح ما لم يعارضه ما ثبت حجيته عنده ولا نزاع في صحة هذا الحكم عند العاملين بهما وان تنازعوا في حجية بقية الطرق وفي تعيين الراجح عند التعارض ولا خفاء في ان اثبات حجية تلك الطرق اذا كان في حقنا مبنيا على ثبوت حجية مطلق الظن كما هو المفروض وهو مبني على انسداد باب العلم فيما لم يعلم فيه بقاء التكليف وهو لا يتم على تقدير حجية ظاهر الكتاب والخبر الصحيح ولنا ايضا ان نتمسك بظاهر رواية الثقلين ومنع الاجماع على حجية هذا الظاهر مردود بان الاجماع لم ينعقد على حجية الظن في الالفاظ بلفظه خصوصا موادها بل انما انعقد على عنوان كلي وهو حجيته في مطلق الالفاظ حيث لا يعارضه ما ثبت صلوحه لمعارضته فمن لم يعول على هذا الظاهر في مقام فانما هو لعثوره بالمعارض لا لعدم اعتداده بخصوص ذلك الظاهر في نفسه كما مر الاشارة اليه وحيث لم نعثر على معارضة لانحصار طريق ثبوته عندنا في انسداد باب العلم وقد منعنا لم يكن لنا سبيل الى العدول عنه ثم على تقدير ثبوت الحكم في حق المشافهين يثبت في حق غيرهم اذ لا قائل بالفصل والجواب ان الجمود على ظاهر الكتاب على تقدير تسليم حجيته مطلقا لا يجدي في معرفة جميع الاحكام لانه مشتمل على مجملات جملة منها والاجماع المدعى على حجية الخبر الصحيح ان كان من حيث الخصوص فمم لان كثيرا من العاملين بخبر الواحد يعملون بالاخبار المظنونة الصدق لا سيما المتقدمين من اصحابنا فان الذي يظهر بالتتبع في كلماتهم انهم كانوا يعولون على الاخبار الموثوق بصدقها من غير الجمود على الصحيح بمصطلح المتأخرين كما نبه عليه بعضهم ولذا تراهم كثيرا ما يعملون بالاخبار الضعيفة ويطرحون الاخبار الصحيحة نعم كانت عدالة الراوي ووثاقته عندهم من جملة الامارات المفيدة للوثوق وان كان من حيث حصول الظن بصدقه فهو مع عدم جدواه لانه في مقام تعارضه امارة اقوى منه امر مشترك بينه وبين غيره من الادلة الظنية فلا يتم الجمود عليه فاتضح ان لا اجماع على حجية الخبر الصحيح بالخصوص فثبت انسداد او تعين التعويل على الظن في الادلة مع انه لو تم لاشكال المذكور لعين المقصود من حجية خبر الواحد في الجملة وانسداد الدليل لان كلا منا هنا في مقابلة من انكر حجيته مطلقا **الوجه الثاني** وهو المعروف في السنة المتأخرين ان التكليف بالاحكام ثابت في حقنا بالضرورة وطريق العلم اليها منسد غالبا كما يشهد به الوجدان فلا يسقط التكليف بتحصيله فيها للامتناع التكليف بما فوق الطاقة فتعين التعويل على الظن لقطع العقل بمن جهة قربه الى العلم والتعليل الاخير مما لا بد منه وان اهمله بعضهم اذ المقدمات المذكورة بمجردها لا يوجب تعيين العمل بالظن بل الاعم منه ومن غيره واذا ثبت حجية الظن في الحكم الشرعي ثبت حجية خبر الواحد فيه لانه من اماراته فان قيل لا نم انسداد باب العلم لامكان العمل بالاحتياط والاتيان بجميع المحتملات قلنا هذا يؤدي الى العسر والحرج المنفيين في الشريعة السمحة السهلة كما لا يخفى على من له ادنى خبرة بالطريقة فيتعين التسامح له طريقا امر مقطوع به مع ان ذلك لا يتم حيث يدور الامر بين الوجوب والتحريم كما لو تعارضت الحقوق وليس من هذا الباب صلوة الجمعة كما توهم لان حرمتها تشريعية فيرتفع حيث يترجح الاحتياط اي الصلوة الى غير القبلة عند تعذر معرفتها لتحصيل العلم بالصلوة اليها **اقول** ان اريد بهذا الدليل اثبات حجية خبر الواحد به على تقدير عدم ظن الدليل على غيره كما يظهر من صاحب المعالم حيث اورده في جملة الادلة ولم يلتزم بمقتضاه في شيء من موارده لاعتماده في الحقيقة على غيره فهو متجه الا ان الكلام ح على تقدير غير واقع وان اريد به اثبات كون الاعتماد في حجية خبر الواحد في امثال زماننا على هذا الدليل فضعفه ظاهر لانا نمنع انسداد باب العلم الى الاحكام الثابتة في حقنا من غير طريق العقل حتى يترتب عليه بعد فرض بقاء التكليف بها وجوب الاعتماد على ما ينصبه العقل طريقا من العمل بالظن لعلمنا بعد مراجعة السمع بان الشارع قد نصب في حقنا ادلة مخصوصة وكلفنا بالعمل بمقتضاها غاية ما في الباب ان تلك الادلة غير معلومة عندنا على التعيين والتفصيل فيجب علينا الاعتماد في معرفتها على الظنون الناشئة منها كما عرفت وجهه مما مر نعم يتم الدليل المذكور ان ثبت من السمع بقاء علمنا بالاحكام الفرعية بعد انسداد باب العلم اليها ولم يثبت منه نصب طريق مخصوص الى معرفتها لا اجمالا ولا تفصيلا او ثبت ذلك ولم يثبت بقاء حكمه بعد

السد انا باب العلم الى الاول انه مخالف للمعروف بيانه في الوجه الاول والثاني مخالف لما اجمعوا عليه من بقاء التكليف بالاحكام الشرعية مطلقا بعد انسداد
باب العلم اليها مع ان التفصيل بين الاحكام في بقاء التكليف بها ثمّ الاشارة بقسميها على انا نقول لا علم لنا ببقاء التكليف بالاحكام الواقعية في حقنا مطلقا
وانما المعلوم بقاءه عند مساعدة بعض الطرق المخصوص عليها فعلى من يدعي بقاءه في غير هذه الصورة اقامة الدليل عليه ولا سبيل الى التمسك
باطلاق ادلة الشركة في التكليف لانها لا يفيد العلم بالاطلاق لا سيما في مقابلة ما اسلفناه وبالجملة فعلمنا بانا مكلفون بالاحكام الفرعية
المفرقة في الشريعة عند فقد طريق العلم والطريق العلمي اليها لا يفتح لنا باب الظن اليها بعد علمنا بنصب طريق مخصوص لمعرفتها الا ترى انا
علمنا بانا مكلفون في المرافعات بايصال كل حق الى صاحبه لا يوجب في حقنا فتح باب الظن في تعيين الحقوق لعلمنا بان الشارع كما كلفنا بذلك
كذا جعل لنا اليها طرقا مخصوصة وكلفنا بالعمل بمقتضاها كاليد والشهادة واليمين فاذا انسد علينا معرفة تلك الطرق بامر لم نعمل بالظن في تعيين
الحقوق بل في تعيين الطرق المقررة لها فان قلت من جملة مباحث الاصول مسئلة جواز التعويل على مطلق الظن في مباحث الفقه وعدمه بعد
انسداد باب العلم فعلى ما قررت من حجية الظن في الاصول اذا حصل لنا الظن بجواز التعويل على ذلك ثبت ما ذكروه من حجية مطلق الظن في الفقه وبطل
ما ذكرته من حجيته في الاصول قلت اولا لا سبيل الى حصول الظن بذلك بعد تسليم الانسداد لمن سلك جادة الانصاف ونظر بطريق التحقيق و
الاعتساف فان الذي يظهر لنا من طريقة اصحابنا قديما وحديثا اقتصارهم على حجية الظنون المخصوصة والتزامهم باصالة عدم حجية ظن لا دليل على
حجيته فانا ان لم نقطع باطباقهم على ذلك فلا اقل من حصول ظن قوي لنا به واما ركون بعض متاخريهم الى هذه الطريقة
فمبني على ما عرفت من عدم قيام دليل قاطع على الاحكام ولا على اثباته ما انتفع به الضرورة من طرقها وقد عرفت ان ذلك حجة عندنا لكنه
انما يوجب جواز العمل بالظن في الطريق واما ثانيا فلانه لا يجدي فيما قررناه من التعويل على الظن في الاصول مع عدم التمكن من تحصيل الظن فيها
فانا انما نريد التعويل عليه فيها على قدر الحاجة في الفقه فاذا حصل الظن بهذه المسئلة العامة المورد حصل تلك الحاجة لاغنائها عن الظن
في بقية مباحثها فيكون التعويل في الظنون الفقهية من حيث الظن في الاصول وهو المقصود ثم انهم اوردوا على الدليل المذكور من وجهين الاول
ان انسداد باب العلم انما يوجب جواز العمل بالظن اذا لم ينصب الشارع طريقا مخصوصا وهو ممنوع للاجماع على حجية بعض الطرق كظاهر الكتاب واصل
البراءة والجواب ان الطرق المعلومة لا تنهض الا بمعرفة قليل من الاحكام ولا ريب في بقاء التكليف بما عداها فتعين الطريق قطعيا الا انه
التعويل على الظن في معرفتها او معرفة طريقها على ما مرّ واجاب بعض المعاصرين ايضا بمنع الاجماع على حجية اصل البراءة مع ورود الخبر الواحد
على خلافه وعدم نظر يعرف تمامه وهو انه لا كلام في حجية اصل البراءة حيث لا دليل معا والحجية على خلافه وانما الكلام في حجية ما يخالفه من خبر
الواحد وغيره الثاني ما ذكره بعض المحققين وملخصه انا لا نم بقاء التكليف الا حيث نقطع به او يدل عليه امارة قام على حجيتها قاطع ونمنع
بقاؤه حيث ينتفي فيه الامران فنعمل فيه باصل البراءة لا لكونه مفيدا للظن فيعارض بالظن الحاصل من خبر الواحد مثلا او للاجماع فيمنع ثبوته
في محل النزاع بل للقطع العقلي بانه لا تكليف حيث لا قطع ولا قطعي ويؤكده ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا فيما يكون لنا منه مندوحة
عنه كغسل الجمعة يحكم فيه بجواز الترك على مقتضى الاصل واما حيث لا مندوحة فيه كوجوب الجهر والاخفات في التسمية حيث ذهب الى
كل فريق ولا يمكن ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما ولا حرج لنا في شيء منهما واعترض عليه بعض المعاصرين
بوجوه الاول ان الضرورة قاضية ببقاء التكليف فيما عدا القطعيات ولو في الجملة فلا يصغى الى المنع المذكور والعمل بالاصل انما هو
حيث لا قطع ببقاء الاشتغال اصلا لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا متجه لكن يمكن المناقشة فيه بان ما عدا القطعيات لا سيما الخلافيات منها كما
هو الاكثر مما يمكن ان يؤدي فيه نظر العامل بخبر الواحد او بمطلق الظن الى القول بالبراءة لا للاصل بل للادلة الخاصة والظاهر جواز التعويل
على نظره ح اما لعدم القطع بمخالفة شيء منها للواقع واما لان القطع الاجمالي لا يجدي في دفع ما قام عليه حجة في الظاهر لا سيما اذا خرج عن حد
الحصر وقد مر ما يؤيد ذلك في مبحث الاجماع المركب وح ينتهي العدول عن العمل بالاصل ولا يبقى فائدة ولا يخفى ما فيه لان الغرض المذكور مما
يحيله العادة وان كان ممكنا في نفسه فلا يلزم خلو العدول عن الفائدة الثاني ان القطعيات امور اجمالية غالبا كالصلوة والحج ولا سبيل
الى معرفة تفاصيلها من اجزائها وشرايطها الا بالظن ولا يجدي العلم ببعض اجزائها وشرايطها للعلم الاجمالي بوجود امور اخر فيها مما عداها وكذا
الحال في الحكم بين الناس فان وجوبه معلوم بالاجماع وكذا بعض احكامه ككون البينة على المدعي واليمين على المنكر لكن لا سبيل الى معرفة
تفاصيل ذلك من تعيين حقيقة المدعي والمنكر وتعيين البينة وتحقيق ما يعتبر فيها من العدالة وغيرها للناس الا بالظن ويمكن المناقشة
فيه ايضا بان دعوى القطع الاجمالي بوجود غير الاجزاء والشرايط المعلومة في محل المنع لا سيما اذا خص موضع الشك بالمسائل الخلافية مع انضمام
ما لو ادى نظر العامل بالظن الى القول بالنفي ولو في اكثر المواضع التي لا قطع فيها بحيث لا يبقى قطع بالتكليف بالنسبة الى الباقي وبانه يمكن الاقتصار
في الحكم بين الناس على مورد اليقين ويعمل في غير موارده بما يعمل به العامل بالظن عند تصادم الظنون او التردد من الالزام بالصلح او
الاحتياط او التخيير ووجه الدفع ما عرفت الثالث انا لا نم قطعية مقتضى اصل البراءة مط ولو سلم فمخصوص بما قبل ورود الشرع واما
بعده فلا لان علمنا الاجمالي بثبوت الاحكام فيه يمنعنا عن العمل بمقتضاه ولو سلم فانما يسلم حيث لا يعارضه خبر صحيح وان زاد الحكم الظني

الناشی من جهة الاستصحاب فهو ایضا مستفاد من ظواهر الآیات والاخبار ولا دلیل علی حجیتها بالخصوص مع انه بعد ورود خبر مفید للظن اقوی منه ضعیف جدا اذ التحقیق عندنا ان اصل البراءة من الادلة القطعیة المستفادة من العقل الناقل علی الاحکام الظاهریة فی حق من لم یتمکن من العلم علی خلافه من غیر فرق بین ما قبل ورود الشرع وما بعده ولا ما بین وجود خبر صحیح علی خلافه لم یثبت عنده حجیته وبین عدمه نعم لا ینتجه التمسک به فی المهمات التی علم التکلیف بها اجمالا عند جماعة والمتجه علی هذا القول اعمال الاصل الاشتغال والاتیان بما یحصل معه الیقین بالبراءة **الرابع** ان قوله ویؤکده الخ مدفوع بان تلک العمومات لا تفید الا الظن بل هی ظاهرة فی غیر الفروع ودعوی الاجماع علی حجیة ظاهر الکتاب حتی فیما هو محل البحث ممنوعة وان تمسک فیه بالاخبار فهی ظنیة الشمول للمقام وان فرض تواترها وهذا ایضا ضعیف لان المورد انما جعل تلک العمومات مؤکدة ومؤیدة لقطع العقل بالبراءة عند عدم الدلیل ولم یجعلها دلیلا مستقلا ولو سلم فهی من الادلة الظنیة التی قام علی حجیتها قاطع اذ الاجماع منعقد علی حجیة ظواهر الکتاب حیث لا تعارضها ما یثبت عند العامل بها کونه معارضا ودلالة الاخبار وان کانت ظنیة الا ان الاجماع منعقد علی حجیة الظن فی الالفاظ عند عدم ثبوت المعارض وقد مر الاشارة الی ذلک مرارا **الخامس** ان قوله یحکم بجواز ترکه آه ان اراد نفی الوجوب مع عدم الحکم بالاستحباب فهو لا ینطبق علی مقصوده لمنافاته لذلک الاستحباب فهذا انما یصح بترجیح الحدیث الدال علی الاستحباب علی الحدیث الدال علی الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وفیه کون علی ما مر وان اراد اثبات الرجحان بالاجماع ونفی المنع من الترک بالاصل لیحقق الاستحباب ففیه انه علی تقدیر ان یکون الرجحان الثابت فی نفس الامر الرجحان الثابت فی ضمن الوجوب کما هو احد الاحتمالین لا جرم یکون الرجحان منفیا بما المنع من الترک مع نفیه بالاصل ینتفی الرجحان ایضا اذ لا بقاء للجنس بدون الفصل فکیف یحکم بالاستحباب فی نحو غسل الجمعة ومن قبیل الجهر بالبسملة والاخفات بها علی ما فهم حیث ان الخبر الظنی فیه لیس فی مقابلة اصل البراءة وهذا ایضا ضعیف اذ للمورد ان یختار القسم الثالث کما هو الظاهر من کلامه فیثبت الرجحان بالاجماع وجواز الترک بالاصل وما زعم من ان ذلک یؤدی الی بقاء الجنس بدون الفصل علی تقدیر ان یکون فصله المنع من الترک فمدفوع بان الممتنع بقاء الجنس مع انتفاء فصله الخاص فی الواقع لا بقائه مع عدم ثبوت فصله الخاص الا انه یری عدم ثبوت فصل الوجوب اعنی المنع من الترک لیستلزم عدمه فی الواقع اذ لا تکلیف الا بعد البیان وان اطلق الوجوب والتکلیف مجازا او اصطلاحا فان الکلام فی المعانی دون الالفاظ فنقول الاختفاء مثلا فی ثبوت الجنس متقوما باحد الفصلین فی الواقع وانما الشک فی تعیینه المعتبر فی فعلیته وتعلقه فننفی احدهما بالاصل الذی هو فی معنی اثبات الآخر بطریق الی تعیین ما یتقوم به الجنس لا رفع لما یتقوم به فی الواقع وفیه ان الاصل المثبت لا تعویل علیه بل التحقیق فی الجواب ان العلم بتحقق الرجحان فی ضمن احد النوعین واقعا ولو مشروطا بتعلقه بعلم المکلف یستلزم بالتفرید تحقق الرجحان الفعلی الظاهری فی ضمن ما یؤدی الیه طریق المکلف من الوجوب والاستحباب فاذا اعتبرنا اصل البراءة طریقا الی نفی المنع من النقیض تعین الاستحباب طریقا الی اثباته فیثبت الاستحباب التکامل اجزائه فان طابق الواقع والا فالرجحان الثابت فی المقام ظاهری انکاثه الثابت فی الواقع الوجوب لا المطلوب منه من الواقع فان الثابت ظاهرا مغایر للرجحان الثابت واقعا ومن هذا البیان یظهر ان الاستحباب الثابت فی المقام حکم ظاهری لا ملفق منه ومن الواقع فاتضح ان التمثیل بغسل الجمعة هو المطابق لغرض المورد حیث اراد بیان طریق التخلص عن العمل بخبر الواحد حیث یدور الامر بین الوجوب والاستحباب کما لا یخفی **السادس** قوله فیما لم یکن له منه مندوحة الخ ان اراد التخییر بمعنی الا باحة ففیه ان دلیل القولین یتساقطان بعد التعارض فلا یبقی شیء فی مقابل اصل البراءة حتی یعدل عنه الی الاصل الظنیة بل الکلام فی مجری الاصل هنا کالکلام فیه حیث لا نص فیه فانه لا معارض للاصل فی ذلک لا دلالة الاجتهاد وهی مما لا یلتزم بها المستدل ولا المورد وان اراد التخییر فی العمل باحد القولین حتی انه اذا اختار احدهما تعین علیه کما فی التخییر بین الدلیلین والرجوع الی المجتهد فهذا مما لا یغنی لاصل البراءة فیه لثبوت التکلیف فیه علی کل من التقدیرین وهذا ایضا ضعیف اذ للمورد ان یختار الشق الاول ویدفع الاشکال المورد علیه بان کلا من الدلیلین وان امکن اعتباره فی مقابلة الآخر فیتساقطان ویبقی الاصل سلیما عن المعارض لکن یمکن اعتباره فی مقابلة الاصل ایضا فیسقط ویتعین العمل بالاصل وبالجملة فکل من الدلیلین ساقط عن درجة الاعتبار باعتبارین من معارضته لمثله ومخالفته للاصل والمورد به مبنی علی الاعتبار الثانی مع ان الدلیلین المتعارضین قد یکون الظن مع احدهما اقوی فلا یلزم تساقطهما بالنظر الی نفسهما **فان قلت** العمل بالاصل هنا ینافی العلم الاجمالی بالتکلیف **قلت** للمورد ان یمنع التکلیف الفعلی مع عدم التمکن من الوصول له ان یختار الشق الثانی ویدفع الاشکال المورد علیه بان الغرض من البیان المذکور لیس طرح ما یقابل الاصل من الدلیل الظنی والعمل به بل المقصود بیان کیفیة التخلص بناء علی عدم التعویل علی الظن فی مثل المورد المذکور وهذا ظاهر فاتضح مما قررنا ان هذه الاعتراضات باسرها غیر ناهضة بدفع الایراد المذکور بل التحقیق فی دفعه ما قررناه اولا من ان المقطوع به من الطریقة هو التکلیف الفعلی بالعمل بمؤدی ادلة مخصوصة لا سبیل لنا الی تحصیلها بطریق العلم فیتعین التعویل علی الظن **فان قلت** للمورد ان یقول لا نم انه اذا انسد باب العلم الی معرفة تلک الطرق وجب العمل بالظن لجواز ان یقتصر علی وجوب العمل بمقتضی الطرق القطعیة ویعول علی اصل البراءة فیما عداها **قلت** ان اراد ان الاصل براءة الذمة عن العمل باسائر الادلة حتی یعمل بالاصل فهو غیر معقول اذ لا بد فی کل ما یعتبر من حکم ولو فی الظاهر ولا بد له من دلیل یتوصل به الیه ولا اقل من الاصل وان اراد ان الاصل البراءة فی غیر تلک الموارد فهذا غیر سدید اذ وجوب العمل بالاصل لیس مشارکا لوجوب العمل بسائر الادلة فی کونه مخالفا للاصل فینبغی الترجیح من غیر مرجح نعم لو دل الظن بذلک لصح التعویل علیه ولا کلام لنا فیه لکنه کما تری ویمکن دفع الایراد المذکور ایضا بدعوی القطع بعدم مساعدة الطریقة الملقاة من صاحب الشریعة علی جواز التعویل علی الطریق المذکور فی هذا الزمان

وحیث ء

لاذنها

لا دائها غالبا الى تفويت كثير من الاحكام فيختل بمقصود فتدبر ثم على هذا الوجه بالتقرير المذكور اشكالان الاول ان مقتضاه حجية جميع الظنون
المتعلقة بالاحكام وهو باطل للقطع بعدم حجية بعض الظنون كالظن الحاصل من القياس والاستحسان ولا سبيل الى اخراجهما بالاجماع لان القواعد
العقلية لا تقبل التخصيص وانما مفاده حجية الظن من حيث كونه ظنا وهذه جهة واحدة فان صحت صحت في الكل وان بطلت بطلت في الكل لانها جهة تعليلية
فان تمت وجب ان لا يتخلف عن مقتضاها في موارده **واجاب** عنه بعض افاضل المعاصرين بوجوه **الاول** المنع من حصول الظن بالقياس والاستحسان
بعدما ورد في الشرع من النهي عن العمل بهما وح فلا حاجة الى التخصيص **وفيه نظر** لان نهي الشارع عن العمل بمقتضاهما لا يوجب عدم حصول
الظن بهما فان الظن امر وجداني يضطر اليه النفس عند حصول اماراته وغاية ما يمكن في توجيهه ان يق يستكشف من نهي الشارع عن العمل بهما عن وقوع
الخطاء في افادتهما غالبا وذلك يوجب الظن بخلاف مقتضاهما الحاصل بالاعم الاغلب فيقدح في الظن الحاصل بمقتضاهما للتعارض وهو كما
ترى لمنع اصل التعليل اولا وعدم لزوم التكافؤ ثانيا **وهذا** لا يبعد موافقة القياس من قوادح العمل بالرواية ثم انه تمسك في بحث الاجتهاد على عدم
افادة القياس الظن بما ورد في الاخبار المتواترة من المنع عنه مع ما في بعضها من التعليل بان دين الله لا يصاب بالعقول لان الحكم الكامنة في الاشياء
لا يعلمها الا الله الحكيم العليم وما ورد من ان الله لا يسئل كيف احل وكيف حرم وما نرى من جمع الشارع بين المختلفات وتفريقه بين المؤتلفات كما في
منزوحات البئر وغيرها فكيف يكون مجرد المناسبة والمماثلة منشأ لحصول الظن بالقياس ثم اكد ذلك بالاخبار الدالة على ان اول من قاس ابليس حيث لم
يعرف الفرق بين النار والطين وبين ادم ونفسه فقاس ادم بالطين وبما دل على بيان وجه بطلان القياس من ان القتل يثبت بشاهدين والزنا لا
يثبت الا باربعة شهداء مع ان القتل اكبر والبول يوجب الوضوء مع انه من المني اكثر وصلوة الحائض لا تقضى مع انها اكبر من الصيام وسهم المرأة
نصف الرجل في الميراث مع انه اقوى منها الى غير ذلك فما لا يدرك العقل فيه الحكمة ادراكا قطعيا لا يجوز الحكم فيه بالاوهام البادية الى نزول
بملاحظة ما ذكر **اقول** دعوى ان القياس لا يفيد الظن بالحكم اصلا لنهي الشارع عنه في مرتبة دعوى بعض الاخبارية قطعية الاخبار سندا
ودلالة من جهة امر الشارع بالعمل بها وكلاهما مكابرة يشهد بصريح الوجدان على خلافهما وكيف كان فالوجوه المذكورة مدفوعة اما الاخبار
العلة في القياس كما قد تكون معلومة فيعلم بتعدي حكم الاصل الى الفرع كذا قد يكون مظنونة فيلزم منه ظن بذلك ودعوى ان العلة اما ان تكون
معلومة او لا يكون مظنونة وانه لا واسطة بينهما مخالف لما يشهد به الاعتبار الصحيح فمن اختلاف مراتب ما يوجب لحصول الاعتقاد قوة وضعفا
يوجب اختلاف اثارها فينبعث منه القطع او الظن بمراتبهما كما في الحدسيات واما ثانيا فبان النهي عن العمل بامارة لا ينافي حصول الظن منها وبينها
تنافي جواز العمل بها الا ترى ان الشارع نهي عن سوء الظن بالمؤمنين ومع ذلك يحصل به عند وجود اماراته والا لامتنع مخالفته هذا النهي
ثم لو كان النهي عن العمل بظن يوجب عدم حصوله لكان النهي عن نفس الظن موجبا لذلك بطريق اولى ولو كان النهي عن سوء الظن قبل حصوله باعتبار
فعل اسبابه المفضية الى حصوله ثم الى بقائه وبعد حصوله ونعذر رفعه فالنهي عنه باعتبار البناء عليه في العمل على حسبه ولو كان النهي عن
العمل بالظن موجبا لزواله لما تحقق الحكم الاخير واما عن بقية الاخبار فبان منها ما يدل على ان حكم الاحكام خفية لا يهتدي اليها وهذا
منزل على الغالب في حكم بعض الاحكام مستفادة من العقل والشرع **ومنها** ما يدل على طرق الخطاء والاشتباه الى القياس في موارد عديدة
وليس الغرض منه بيان تخلف اصابة القياس في تلك الموارد منع حصول الظن به مطلقا لان مثل التخلف المذكور متحقق في الاخبار بدليل وقوع التعارض
منها الكاشف عن خطاء احد المتعارضين مع انها لا تخرج بذلك عن افادة الظن في الجملة بل المقصود الرد على ابي حنيفة واشباهه من العامة
القائلين بحجية القياس مطلقا والمقصود ان كثيرا من انواعه مما لا يعتد بها لانها بمرتبة للامثلة المذكورة او اضعف منها فلا محيص من الرجوع
فيها الى الحجية واما مبنى الشريعة على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتفقات فلا اثر له في منع حصول الظن بالقياس والا لاثر في منع حصول
العلم في تنقيح المناط بطريق اولى والوجدان اقوى شاهد على ذلك الا ترى ان حكم الشارع بتحريم بيع الفضولي يوجب الظن بالمناط الموجب
لسرايتها الى العقود وحكمه بانحاء افضاء الزوجة بالدخول بها قبل التسع لتحريمها عليه مؤبدا ووجوب الانفاق عليها يوجب الظن بالمناط لانسحاب
الحكم الى غير الزوجة بل والى الكبيرة والى الافضاء بغير الدخول لعدم ما كان المناط في البعض منفيا الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع في الفقه مما
لا حصر له **الثاني** ان التكليف بما لا يطاق وانسداد باب العلم مع بقاء التكليف لا يوجبان العمل بالظن الواقعي ولا بما يفيد الظن من حيث كونه مفيدا
له بل بما يفيد الظن في نفسه مع قطع النظر عما يفيد خلافه وح يمكن استثناء القياس والاستحسان وبعد الاستثناء اذا تعارضت سائر الادلة اعتبر الظن
الواقعي ورجح على غيره **وفيه ايضا نظر** لان الدليل المذكور لو تم فانما يدل على وجوب العمل بما يفيد الظن الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا بما له
شانية افادة الظن اذ لا فرق في نظر العقل بين الظن **الثاني** اذا تجرد عن الفعلية وبين الشك والوهم فكما ان الوظيفة الاولية هي العمل بما يفيد
العلم الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا من شانه افادة العلم كذا الوظيفة الثانوية المستندة الى انسداد الطرق الى الوظيفة الاولى وهي العمل
بما يفيد الظن الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا من شانه افادة الظن على انا نقول لو دل الدليل المذكور على حجية ما له شانية افادة
الظن لدل عليه من حيث ان له شانية افادة ذلك لظهور ان هذا الوصف هو المناط والعلة في حكم العقل بحجيته وهذه ايضا جهة واحدة فالكلام
عمم اختلاف حالها باختلاف مواردها فالعدول عن كون الدليل مفيدا للظن الفعلي الى الظن الشاني لا يجدي في دفع شيء من الاشكال

ولعل منا

ولعله منشأ العدول الى ان ما يفيد الظن في نفسه لا بد وان يتعبد حيث يوجد امارة يثبت عدم اعتبارها شرعا اذا كان مقتضيا لمخالفة الامارة ثم يثبت
عدم اعتبارها شرعا فصح ترجيح الثانية لامتناع حكم العقل بجواز العمل بهما معا مع امتناع حكمه بالتخيير لوجود المرجح الشرعي في البعض وفضلا
عن حكمه بترجيح المرجوح والى هذا يرجع محصل الاستدلال فاذا اختلف الامارات وانتفى المرجح الشرعي اعتبر المرجح العقلي فيقدم ما افادت الظن الفعلي
على غيره وعلى هذا البناء يلغوا اعتباره لعدم اعتبار الحيثية فيما افاد الظن في نفسه غاية الامر ان يكون هذه الحيثية فيما اذا اختلف الامارات مقتضية
لحجية احدهما ويلزم من حجية القياس والاستحسان عند موافقتهما للدليل المعتبر بل يلزم منه حجيتهما في نفسهما غاية الامر عدم نهوضهما بدفع ما يعارضهما
كالاصل مع انهم منعوا عن حجيتهما على الاطلاق وكذا الكلام فيما عداهما من الادلة التي يثبت عدم اعتبارها شرعا كخبر الفاسق عند من يعول به **الثالث**
انا لا نم ان انسداد باب العلم بالنسبة الى مورد القياس ونحوه لانا نعلم حرمة العمل بمؤداه فنعلم ان حكم الله غيره وان لم يعلم اي شيء هو فيتعين ان يرجع الى ساير
الادلة وان كان مؤديها نفس مؤداه يعني ان الظن القياسي مثلا اذا اقتضى حكما من الاحكام فذلك الحكم باطل من حيث كونه مؤدى القياس وان كان
صحيحا من حيث كونه مؤدى اخر وح فلا يتوجه الدليل المذكور بالنسبة اليه لعدم انسداد باب العلم فيه **وفيه نظر** ايضا لانه ان اراد بالعلم ببطلان الحكم
من حيث كونه مؤدى القياس العلم ببطلان نفس الحيثية اعني تادية القياس كما هو الظاهر من بيانه فهذا راجع الى العلم بعدم كون القياس حجة ولا جدوى
له في دفع الاشكال الكيف ومبنى الاشكال على العلم بعدم حجية القياس وان اراد العلم ببطلان نفس المؤدى فهو غير معقول مع تجويز صحته لقيام دليل
اخر **الرابع** المنع من ثبوت حرمة العمل بالقياس ضرورة حتى في زمن انسداد باب العلم **اقول** ان اراد مجرد المنع من كون تحريم العمل بالقياس في زمن انسداد
باب العلم ضروريا فمع تسليمه لا يجدي في دفع الاشكال اذ يكفي في وروده ثبوت التحريم ولو بالدليل وان اراد المنع من حرمة العمل بالقياس هنا كلية
كما هو ظ كلامه بل صريحه فهو عند اصحابنا الامامية غلط واضح وخطاء فاحش قد صدرت مثل هذه المقالة الواهية عن ابن الجنيد فنقل انه الشيعة
تبرئت منه حتى انهم لم يستطع المقابلة معهم فخرج من بلادهم ثم استبصر وتاب ورجع وبالجملة لا يرتاب احد من اصحابنا في بطلان العمل بالقياس و
الاستحسان ما دامت الادلة المعهودة من الكتاب والكتب الاربعة وغيرها موجودة يمكن المراجعة اليها وان قدر ان شيئا منها ليس بقطعي فمنع ذلك
ضرورتهم على ذلك مكابرة جلية لا يليق بالالتفات اليه واما انتزاعه للاخبار الدالة على حرمة العمل بالقياس على المنع من التشريع والبدعة
والاستقلال لا لاقتضاء العلة ذلك لا لان الشارع حكم كذا الاجل العلة كما في العمل بالخبر ففيه ما فيه **اقول** بل التحقيق في الجواب ان يقال انسداد
باب العلم وبقاء التكليف انما يقتضي حجية الظنون التي لا دليل على عدم حجيتها كلا وهذا مطرد في جميع موارده وبالجملة فالعقل انما يحكم على العنوان
الخاص لا انه يحكم على العنوان العام ثم يطرق عليه التخصيص فالذي يكشف عن ذلك ان العقل لا يحكم بمجرد انسداد باب العلم وبقاء التكليف بجواز
العمل بكل ظن حتى بالظنون التي علم عدم جواز التعويل عليها ولو بعد انسداد باب العلم بل بما عدا ذلك من الظنون المحتمل الحجية ومن هنا يظهر
ان القائل بحجية الظن المطلق انما ينبغي له ان يقول بحجية مطلق الظن الذي لا دليل على عدم حجيته فيعتمد على كل ما لا دليل على عدم حجيته مما يفيد
الظن الفعلي بعد قطع النظر عن معارضه ما ثبت عدم الاعتداد بمعارضته **واعلم** انا لو التزمنا بانسداد باب العلم مع بقاء التكليف بها فلا يتجه اما
ان نقول بان قضيته ذلك عقلا وجوب العمل بالظن فيها واقعا وح فيمتنع المنع من العمل ببعض الظنون كالظن القياسي وشبهه وان قلنا بان قضيته
ذلك وجوب العمل بالظن ظاهرا لم يمتنع المنع من العمل ببعض الظنون لقيام دليل على المنع كساير الاحكام العقلية الظاهرية كالبرائة وشبهها وقد عرفت
مما حققنا ان حكم العقل بحجية الظن هنا حكم ظاهري فلا اشكال في المنع من العمل بالقياس وشبهه فيرجع في مورده بحكم العقل الى الاقرب الى
الواقع من بعده ولو مع قطع النظر الى القياس مثلا وان لم يكن ظنا فعليا ويظهر من بعض الافاضل المعاصرين في اخراج الظن القياسي والتجائه الى
منع حصول الظن به تارة ومنع بطلان حجيته اخرى ونحو ذلك من الوجوه المنقدحة توهما للوجه الاول وهو كما ترى وكيف كان فالمعتبر على الاول كل
امارة مفيدة للظن وعلى الثاني كل امارة من الامارات التي لا دليل على عدم حجيتها ولا اقرب منها في النظر الحاصل الواقع بعد الاغماض عما ثبت
عدم حجيته سواء كان افاد الظن اولا والفرق بين ان نعتبر الامارات على احد هذين الوجهين وبين ان نعتبر على وجه التعبد ان الامارات المعتبرة على
وجه التعبد لا يعتبر فيها افادتها الظن ولا كونها اقرب في النظر الى الواقع وان فرض حصوله فليس الحكم بالحجية منوطا به بل كان من المقارنات الاتفاقية
كما في العمل باصل البرائة والاستصحاب بخلاف الامارات المعتبرة على احد هذين الوجهين فان حجيتها منوطة بالوصف المعتبر فيها من الظن والاقربية و
من هنا يتضح ضعف ما ظنه المعاصر المذكور حيث زعم ان القول بحجية الفتوى في حق المقلد تعبدا انما نشأ مما اشتهر بين الاصحاب من عدم جواز تقليد الميت
فان قول الميت قد يفيد الظن فلا يحصل من فتوى الحي فيكون الرجوع اليه تعبدا العدم اناطته بحصول الظن وان ذلك بناء في احتجاج بعض الاصحاب على تقديم
الافضل والاورع بكونه ارجح واقوى من المفضول ووجه ضعفه انه لا يكفي في كون امارة تعبدية عدم اناطة حجيتها بحصول الظن الفعلي منها بل يعتبر
مع ذلك عدم اناطتها بالاقربية في نظر العامل كما عرفت والمنع من قبول قول الميت انما يوجب عدم الاناطة بالظن الفعلي لا بالاقربية بل التحقيق
ان المنشأ في ذلك ما نقرر من قيام الاجماع والضرورة ودلالة الكتاب والسنة على وجوب رجوع الجاهل الى العالم من غير اناطة بوصف الظن والاقربية
في نظره وهذا مع ان احتجاج المفتي موضع وفاق واما مع تعدده ولخلافهم في الافضلية والاورعية فربما يوهم كلام بعضهم انه يؤخذ بما هو الاقوى
والارجح في نظره في اصابة الحكم وانه قول الافضل والاورع وهذا مع بطلان كليته كما لا يخفى لا ينافي كونه تعبديا بالمعنى الذي ذكره اذ لا يلزم

دليل م

عند الانسداد من حيث انها ظنون لا دليل على عدم حجيتها م

من تقديم الاقوى والارجح من اقوال المفتين فاطمئنه بالظن الفعلي مع احتمال ان يكون المراد قول الافضل والاورع اقوى وارجح لقوة احتمال الحجية
له فلا يثبتا كونه تعبديا اصلا بل يكون الترجيح ح تعبديا كالاصل التقليد كما في تقديم بعض البينات على بعض عند التعارض فان وجوه الترجيح
فيها تعبدية كاصل حجيتها ثم ان قلنا بان حجية خبر الواحد تعبدية فلا كلام وان قلنا بان حجيته ليست تعبدية فقد استشكل الفاضل المذكور
من جهة منافاة ذلك لعدم حجية القياس اذ لم يفد الخبر الظن وافادة القياس فان القول بان الخبر حجة ان لم يفد الظن قول بحجيته تعبدا واجاب
عنه اولا بمنع افادة القياس الظن لاسيما اذا عارضه خبر وثانيا بانا لا نعمل بالخبر ولا بالقياس لحرمة العمل به فاذا وعدم حصول الظن بذلك بل نعمل
بالاصول والقواعد نحكم بالتخيير ح ولو اخترنا العمل بما هو مقتضى القياس فليس من جهة انه مقتضاه بل لانه احد طرفي التخيير **اقول** عدم حجية خبر
الواحد تعبدا بناء على حجيته لا يوجب ان يكون حجيته لحصول الظن الفعلي به خاصة بل الاعم منه ومن الظن الشأني ففي الفرض المذكور لو لم يكن احتمال
ثالث بان كانا على طرفي النقيض وكان الاحتمال الاخر معلوم البطلان قدم الخبر على القياس لانه لو لوحظ في نفسه مع قطع النظر عن القياس كان
مفيدا للظن ولو كان هناك احتمال اخر لامارة اخرى معتبرة قدم الاقوى منهما ومع التكافؤ بني على التخيير بينهما ولا يلتفت الى القياس على التقدير
لان ما ثبت عدم حجيته ينزل وجوده منزلة العدم في عدم الاعتداد به واما الوجهان اللذان اجاب بهما فيما كان من الضعف **اما الاول** فقد عرفت ما فيه
واما الثاني فلانه ان بني على ان قضية الانسداد حجية كل ظن فعلي واقعا فهذا ينافي القول بعدم حجية القياس المفيد للظن وان بني على حجيته
ظاهرا كما هو في الوجه الثاني من الوجهين فقد عرفت ان مقتضاه اعم من الظن الفعلي والاقرب اليه مع بعد الثاني فيجب على هذا التقدير ان العمل
بالخبر وترك القياس ولو ادعى ان مقتضانا حجية الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته خاصة فحيث ينتفي يبنى على التخيير ولا يعتبر الظن الشأني
ضعفه واضح لانه اذا كان في مقابل الظن الفعلي الغير المعتبر امارات واخبار متعارضة مختلفة بالقوة والضعف فان التزم بالتخيير بين الكل
لزم الحكم بمساواة المرجوح مع الراجح وقد كان مبنى الدليل العقلي على خلافه وان اعتبر التخيير بين مؤدى القياس واقوى تلك الامارات خاصة
فيعتبر ان الظن القياسي يفيد دلالة الدليل على عدم اعتباره بانتفاء وجوده وعدمه وكيف يرجح مؤدى على مؤدى الذي دل الامارة الضعيفة
مع القياس فلابد من التزام التخيير فيه ايضا فلا وجه لعدم اعتباره عند معارضة امارة الاقوى معها **الثاني** انه لو تم ما ذكر لزم من ثبوته
نفيه وذلك لان مقتضاه حجية كل ظن لم يثبت عدم حجيته من الشرع بالخصوص والمظنون من طريقة السلف ولا سيما الاصحاب عدم حجية كل ظن
لم يثبت حجيته بالخصوص وبعبارة اخرى قضيته ما ذكر اصالة عدم حجية الظن بعد انسداد باب العلم والمظنون من الشرع اصالة عدم حجيته بعد انسداد
باب العلم وذلك لان طريقة اصحابنا قديما وحديثا جارية على اقامة الدليل على حجية كل ظن عولوا عليه وركنوا اليه ولم يكتفوا فيه بمجرد
كونه ظنا لم يقم دليل على خلافه يعرف ذلك منهم بالتتبع في مظان كلماتهم ومطاوي مباحثهم وهذا ان لم يفدنا القطع باصالة عدم حجية
الظن بعد انسداد باب العلم فلا اقل من ان يفيدنا الظن بذلك لكونها شهرة قريبة من الاجماع معتضدة بعموم الايات والروايات الدالة
على عدم جواز التعويل على الظن مطروح فان كان الاصل في كل ظن ان لا يكون حجة **واما** ما زعمه بعض المعاصرين من ان الظاهر من طريقة الفقهاء
العمل بكل ظن لم يقم دليل على خلافه فان اراد به فقهاءنا كما هو الظاهر فتوجه المنع اليه جلي كما يظهر من تعرضهم لشروط قبول خبر الواحد اذ لو
كان العبرة بافادة الظن لما كان لذكر تلك الشروط والحكم بعدم جواز العمل بفاقدها على الاطلاق وجه لظهور ان الظن لا يكاد
واضعف من ذلك تنزيله لتعرضهم للبحث عن حجية خبر الواحد بالخصوص على ان الغرض اثبات حجيته عند عدم انسداد باب العلم او
التنبيه على عدم قيام دليل على عدم حجيته بالخصوص كالقياس اذ لا خفاء في ان مساق كلماتهم واعتنائهم بمباحث المقام مما لا يساعد
على ذلك بل التحقيق في الجواب على مذاقهم ان البرهان المذكور على اصالة حجية الظن مفيد للعلم بها فيمتنع حصول الظن بخلافه من ما ذكر
لامتناع تعلق العلم والظن بطرفي النقيض واما ان اصحابنا لم يعولوا على هذا الاصل في الاحكام فان ثبت فلابد ان يكون ذلك لتمكنهم
من العلم او الطريق العلمي اليها والتقدير تحققنا عدم التمكن من العلم فلا يكون حكمنا مشابها لحكمهم هذا ولا يخفى ما فيه مما مر في الوجه
الاول **التاسع** ما استدل به العلامة في النهاية وغيره فهو ان خبر الواحد مفيد للظن فلو لم يجب العمل به لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو
ظ البطلان يعني على تقدير عدم وجوب العمل بالظن يلزم جواز الاخذ بالموهوم الذي هو طرف المرجوح في النظر واختياره على الظن الذي هو طرف
الراجح في النظر وترجيح المرجوح على الراجح قبيح بالضرورة ولا يخفى ان هذا الدليل بظاهره ظاهر الفساد للقطع بان الشارع لم يعتبر كثيرا من
الظنون في الموضوعات والاحكام فكيف يكون الاخذ بالموهوم قبيحا ظ فالوجه ان يبنى على ما عدا المقدمة الاخيرة اعني قرينة الظن الى العلم
من غيره من المقدمات المذكورة في الدليل المتقدم فاصل التقرير هكذا التكليف بمؤدى الادلة او بالاحكام ثابت بالضرورة وطريق العلم
اليها منسد كما يشهد به الوجدان فيسقط التكليف بتحصيله لامتناع التكليف بغير المقدور فيجب التعويل على الظن المستفاد من خبر الواحد والا لزم
ترجيح المرجوح على الراجح وهو ظ البطلان فيكون المغايرة بين الدليلين بمجرد المغايرة في تلك المقدمات **اقول** ان قرر الدليل المذكور على
حجية الظن في الادلة استقام وكان قريبا من الوجه الذي قررناه وان قرر دليلا على حجية الظن في الاحكام اتجه عليه ما اوردناه على التقرير
الثاني **فان قيل** لا نم ان ترجيح المرجوح في النظر على الراجح فيه قبيح وانما المسلم قبح ترجيح المرجوح بمعنى القبيح على الراجح بمعنى الحسن وليس المقام منه

عليه وابقوا ورفضوا ما رفضوه الا ما دارت الضعيفة
ان يكون حجة كان
الاصل في كل ظن
ان لا يكون حجة

علانه

على انه لو صح ذلك لادى الى وجوب العمل بالظن مطلقا وان عارضه دليل شرعي اذ القواعد العقلية لا تقبل التخصيص مع انه معلوم الفساد **قلنا** اما منع الكبرى فمكابرة في الضروريات فان الضرورة قاضية بان الغرض لا يكون بترجيح العمل بالطرف الراجح من حيث كونه طرفا راجحا على العمل بالطرف المرجوح من حيث كونه طرفا مرجوحا واما النقض بصورة المعارضة بالدليل الشرعي فمدفوع بان حكم العقل بذلك ليس على الاطلاق بل مقصور على مورد يقطع ببقاء التكليف فيه وينقطع عنه طريق العلم السمعي بالكلية ومثل هذا لا يعقل فيه معارضة دليل شرعي هذا **وبعض المعاصرين** بعد ان فسر الترجيح في عبارة الدليل بالاختيار قال والمرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله والعمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله والعمل بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح والذم والمعنى ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل وبالراجح حسن ووجهه ان الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح انتهى ملخصا اقول لا يخفى ما فيه اولا من ضعف تعليله **اما الاول** فلان تفسير المرجوح والراجح بالقول والعمل ليس على ما ينبغي بل الوجه اعتبارهما في الترجيح فان الاختيار كما يكون بالقول كذلك يكون بالرأي والعمل ثم تفسيره الرجحان الذي هو مبدأ لاشتقاقهما باستحقاق فاعله المدح والذم غير سديد لانه لهذا المعنى مبدأ لاشتقاقهما بمعنى آخر ومنه المرجوح في قوله الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح والفرق واضح ثم عطفه الذم على المدح في تفسير الرجحان لا يتم الا بتعسف **واما الثاني** فلانه مع اختصاصه بالقول مدفوع بان المشابهة على تقدير تسليمها لا تقتضي المشاركة في الحكم والعلية ممنوعة فان العبرة في قبح الكذب بموافقته للواقع ومخالفته دون الاعتقاد **فان قلت** نعم لكن المدار في الاتصاف بالحسن والقبح على الاعتقاد **قلت** لا نم حسن القول بالمظنون الصدق وانما المسلم حسن القول بالمعلوم الصدق هذا وقد يعترض على الدليل المذكور بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل عند عدم القطع وهو مما لا دليل عليه عقلا ولا نقلا والاجماع المدعى عليه ممنوع لمخالفة الاخباريين فيه ومصيرهم الى وجوب التوقف والاحتياط وضعفه واضح اذ وجوب الافتاء عند عدم القطع على التفصيل الآتي والعمل ضروري ومخالفة الاخباريين غير قادحة فانهم يدعون حصول القطع بالاخبار المدونة في الكتب الاربعة وسننبه على فساده بما لا مزيد عليه وعلى تقدير عدم حصول القطع بها فلا نظنهم يخالفون في وجوب العمل بالاخبار ولو في الجملة وعلى تقدير مخالفتهم فهم محجوجون بالاجماع والضرورة ووجوب التوقف ان كان بالنسبة الى الحكم الظاهري فغير معقول لانه لا يجامع القول بوجوب الاحتياط وان كان بالنسبة الى الواقع فغير مفيد والالتزام بالاحتياط مع انه قد يتعذر في بعض الموارد حرج وضيق عظيم منفي على نفيهما عن الشرع مع انه لا قطع بالبراءة من وجوب الافتاء وتعليم الاحكام بالاحتياط وترك الافتاء بخلافه بالكلية ان لم يقطع بعدمها فلا يكون التعويل على الاحتياط قطعيا ايضا

العاشر ان مخالفة الخبر الواحد مظنة الضرر والاحتراز عن الضرر المظنون واجب فيجب العمل بمقتضاه وقد اورد عليه تارة بمنع الصغرى لان علمنا بان الشارع لم يكلفنا بما لا نتمكن فيه من تحصيل العلم يؤمننا من الضرر واخرى بمنع الكبرى لان ظن الضرر يقتضي ولو بعد الاحتياط ظنه على الاحتياط دون وجوبه ولو سلم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بامر المعاد فان العقل انما يستقل بالاولى دون الثانية **والجواب اما عن الاول** فبان الدليل مبني على انسداد باب العلم وبقاء التكليف بالاحكام وح فلا علم بعدم التكليف فيما لا نتمكن فيه من العلم هذا اذا اريد بالعلم الابتدائي واما اذا اريد به العلم في الجملة ولو من جهة كون الطريق علميا ولو ظاهرا فالايراد المذكور مما لا مدفع له لظهور انا لا نسلم بعد انسداد باب العلم الى الاحكام بقاء التكليف بها في حقنا مطلقا بل بشرط مساعدة طريق اليه نعلم بحجيته ولو بمعونة الانسداد باب العلم فيتوقف ثبوت الضرر بمخالفة المظنون وجوبه او تحريمه على ثبوت حجية الظن بذلك عندنا فاذا توقف ثبوت حجية الظن بذلك عنده على ثبوت الضرر كان دورا **وعن الثاني** بان العقل يستقل بوجوب دفع الضرر المظنون مضافا على انه لو ثبت الجواز في المقام ثبت الوجوب اذ لا قائل بالفصل ومنع استقلال العقل بامر المعاد غير مسموع مع انه يكفي في المقام مجرد ظنه وانكاره مكابرة **ثم لا يذهب عليك** ان هذا الدليل لو تم لاقتضى التعويل على الظن في الادلة ولكنهم قرروا الدليل المذكور على حجية الظن في الاحكام **وتعرف** ما فيه مما مر ثم يرد على هذا الدليل وسابقه ما مر من الاشكال بين والجواب الجواب **واعلم** ان بعض المعاصرين زعم ان الدليل العقلي الدال على حجية الظن بعد انسداد باب العلم اولى باثبات ما هو المطلوب من القول بحجية خبر الواحد من الادلة المتقدمة لان تلك الادلة انما تدل على حجية المراد من الخبر الواحد لانه المتبادر من النبأ والانذار وهو المستفاد عن الاجماع دون ما يفهم من لفظ الخبر **وفيه نظر** لان النبأ والانذار يصدقان على ما يستفاد من كلام المنذر والمنبئ سواء كان بطريق النص او الظهور والاجماع منعقد على حجية ظواهر الالفاظ عند خلوها عن المعارض كما مر **واعلم** ايضا ان الادلة المتقدمة على حجية خبر الواحد ليست متحدة المفاد فان منها ما يقتضي حجيته تعبدا كالآيات والاخبار ومنها ما يقتضي حجية ما كان منه مفيدا للظن الفعلي او الشأني لا ما كان حجيته مظنونا من الادلة المحتملة للحجية كدليل الانسداد ومنها ما يقتضي حجيته في الجملة كالاجماع والسيرة **وتوهم** بعض الفاضل المعاصر ان آية النفر وآية النبأ تدلان على حجية خبر المفيد للظن من جهة فادته له وفساد هذا الوهم في آية النفر واضح لان الانذار عبارة عن الاخبار باشياء المكروه والحذر عنه عبارة عن الاجتناب عنه وهما يجامعان الشك بل الوهم ايضا واما آية النبأ فلانه وان كان فيه نوع خفاء نظرا الى اناطة قبول خبر الفاسق فيها بالتبين وهو طلب ظهور الحال المفضي الى المظنون لصدق الظن عليه ايضا لا ريب ان خبر العادل لا يفيد غالبا الا الظن وقد دل مفهوم الآية على ثبوته فيكون المراد بالتبين في خبر الفاسق ما يبلغ به درجة خبر العادل في افادة الظن وايضا تعليل الامر بالتبين باصابة قوم بجهالة يدل على قبول خبر

الفاسق المفيد للظن اذ لا جهالة على تقديره اذ الظان للشئ ليس بجاهل له وايضا مخافة ان تصيبوا ولا خوف على تقدير الظن وثانيا هذا الجهالة
مما لا يكاد يخفى على من له ادنى انس بالعلم لكن لا باس بالتنبيه عليه **فنقول** ما في الاول فلان التبين حقيقة في طلب العلم لا طلب الظن
ولهذا يصح ان يقال ما تبين عندي هذا الامر ولكني اظنه فينبغي التبين حقيقة مع اثبات الظن وكذلك لفظ البيان والتبيان والتبين ونحو ذلك
وكذلك الظن والفهم واطلاقه على الظن اصطلاح مستحدث ولو سلم ان مفهوم الظن اعم منعنا المساواة بين المفهومين **واما الثاني** فلان الاية
على تقدير دلالتها بالمفهوم على حجية خبر العادل لا دلالة لها على ان حجيته من جهة افادته للظن حتى يجري الى خبر الفاسق المفيد له بل للتعبد كالادلة
الدالة على حجية الشهادة ومما يؤكده ان خبر الفاسق يفيد الظن غالبا كخبر العادل وان كان اقل بالنسبة اليه فلا وجه لاطلاق القول بحجية
خبر العادل وعدم حجية خبر الفاسق بل كان ينبغي ان يقال ان جائكم خبر لا يفيد لكم الظن فتبينوا وما يفيد هذا المقال **واما الثالث**
فلان الجهل نقيض العلم فالظان جاهل قطعا كالشاك والمتوهم ولا يرد ان خبر العادل لا يفيد العلم غالبا فعلى تقدير اعتبار المفهوم لا يستقيم
التعليل الجاري في خبر العادل ايضا لان العمل بالطريق المعتبر شرعا عمل بالعلم قطعا وان كان بالنسبة الى الظن كالعمل بالشهادة ونحوها فلا يجري
فيه التعليل اعني العمل بجهالة **واما الرابع** فلان التقدير كراهة ان تصيبوا او نقدير المخافة غير مناسب للمقام وزعم ايضا ان اخبار العلاج مقيد
بحجية الخبر المفيد للظن الفعلي وهو ايضا كما ترى لان تلك الاخبار ان نزلت على ظاهرها كان المستفاد منها الترجيح باحدى الامارات المذكورة منها
تعبدا واين هذا من دعوى دلالتها على حجية الخبر الواحد من حيث افادته للظن وان نزلت على ان المقصود منها ترجيح الاقوى من المتعارضين
بتلك الوجوه ونظائرها فهذا لا يقتضي حجية ما يفيد منها الظن الفعلي من حيث افادته له فضلا عن افادة ذلك بالنسبة الى الاخبار الغير المتعارضة
لان الخبرين المتعارضين اذا عارضتهما امارة غير معتبرة كالقياس اندرجا في عموم تلك الاخبار في وجوب الاخذ بما هو اقوى منهما مع عدم
افادة شئ منهما للظن الفعلي حجة المانعين امور **الاول** الايات التي تضمنت النهي عن اتباع الظن او الذم عليه كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم فان ما للعموم فيتناول المقام ايضا وقوله تعالى ان تتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك
من الايات الدالة على عدم جواز التعويل على الظن وظاهر ان اخبار الاحاد لا يفيد الا الظن على ما هو المفروض في محل البحث فيندرج في الظن المنهي
عن اتباعه **والجواب** اما اجمالا فلانه وان هذه الايات على تقدير تسليم دلالتها على حرمة العمل بالظن انما يتناول الظن الحاصل من الخبر الواحد
بالعموم والاطلاق فهي معارضة بالايات التي دلت على جواز العمل بخبر الواحد بالخصوص فيتعين تخصيصها وتقييدها فان **قيل**
النسبة بين الايات الواردة في المقامين عموم من وجه لان الايات الدالة على قبول خبر الواحد تتناول الخبر المفيد للعلم وغيره كما ان
الايات الدالة على حرمة العمل بالظن تتناول الظن الحاصل من خبر الواحد وغيره فيبقى ترجيح تخصيص الثانية بالاولى مجردا عن المرجح **قلنا**
لا خفاء في ان خبر الواحد غالبا لا يفيد العلم فتنزيل الايات الدالة على حجيته مطلقا على صورة افادته للعلم تنزيل لها على الفرد النادر بخلاف العكس
ويكفي بمثله مرجحا في مثل المقام مضافا الى الادلة السابقة سلمنا لكنهما متكافئتان فيتساقطان فيبقى بقية الادلة سليمة عن المعارض سلمنا لكن
تناولها لجميع الازمان والاحوال ممنوع بالظهور دون القطع وهو لا يصلح لمعارضة ما اسلفنا من الادلة القاطعة على حجية الظن عند انسداد
باب العلم فيتعين تخصيصها بها والتحقيق ان لا معارضة بين تلك الايات لان ما دل منها على جواز العمل بخبر الواحد لم يدل على جوازه من حيث
كونه مفيدا للظن بل من حيث كونه خبرا واحدا وما دل على عدم جواز العمل بالظن انما يدل على عدم جواز العمل به من حيث كونه ظنا لا من حيث
كونه خبرا واحدا فلا منافاة بين حرمة العمل على الظن الحاصل من خبر الواحد وبين جواز التعويل على نفسه كما في الشهادة واخبار ذي اليد
والاستصحاب ونحو ذلك فان التعويل على الظن الحاصل منها تشريع محرم وعليها من حيث نفسها واجب معتبر واجاب بعض المعاصرين بان مفاد
هذه الايات حرمة العمل بالظن مطلقا فان صح لزم منه حرمة العمل بها ايضا لان مفادها لا يزيد على الظن وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال **وفيه نظر**
لان المتبادر من النهي عن العمل بالظن على تقدير كونه ظنيا النهي عن العمل بما عدا هذا الظن مع ان تعميم حكمه الى نفسه يوجب اللغو الممتنع صدوره
عن الحكيم على ان المقصود ليس منع حجية كل ظن بل الظن الغير الكتابي او الظن الحاصل من خبر الواحد لقيام الاجماع على حجية الظن المستند الى
ظاهر الكتاب في حق المجتهد حيث لا يعارضه ما يثبت حجيته عنده كما هو الشان في كل حجة ظاهرية واما تفصيلا فنقول الحكم في الاية الاولى
مختص بالنبي صلى الله عليه وآله والتعدي الى غيره يستدعي دليلا وهو في المقام منتف ويمكن دفعه باية التاسي مع ان عموم الاية مبني على ان يكون ما موصولة
لا موصوفة وهو غير معلوم ذكره بعض المعاصرين وهو ضعيف لان الاية على تقدير الثاني ايضا تفيد العموم لان عموم الموصولة افرادي لا مجموعي
وايات الذم انما وردت في حق الكفار حيث عولوا على الظن في اصول دينهم فلا يدل على تعميمه الى الفروع والفرق بين المقامين غير خفي فالمناط
ويمكن دفعه بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل والمورد مع ان بعض الايات ظاهر او صريح في الاحكام كقوله تعالى قل آلذكرين الى قوله نبؤني
بعلم ان كنتم صادقين وقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش الى قوله وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك والمراد بالعلم في الاية الاخيرة ما يتناول الظن لشيوع الاطلاق عليه لا ما يختص باليقين ولهذا يجاب عن الاية
الاولى وفيه انه خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا لقرينة وقد يجاب عنها بان الخطاب فيها شفاهي فلا يتناول غير الحاضرين لمجلس الخطاب او غير الموجودين

وان نزلت على ان المقصود منها الظن

ذمن الكتاب

زمن الخطاب الا بالاجماع وثبوته في محل النزاع ويمكن دفعه بالتمسك في تعميم الحكم بالروايات الدالة بعمومها على التعميم ان ثبت خروجه عن محل الاجماع لئلا يؤدي حجيتها الى عدم حجيتها ويمكن الجواب ايضا بان هذه الآيات انما تدل على حرمة العمل بالظن الذي لا قاطع على حجيته اذ العمل بالظن الذي قام دليل قاطع على حجيته راجع عند التحقيق الى العمل بذلك الدليل القاطع فاذا دل لنا امارة قام على وجوب العمل بها قاطع على حكم واقعة فاتباعنا لها اتباع القطع وقولنا بمقتضاها قول بما نعلم ويؤيد ذلك في الآية الثانية انها وردت ذما على الكفار في اتباعهم الظن ولا ريب انهم كانوا يتبعون ظنا لا قاطع لهم على حجيته مع انه لا معنى للذم على اتباع الظن المقطوع بوجوب اتباعه ولهذا الكلام مزيد بيان يأتي في مبحث الاجتهاد **والثاني** الاخبار الدالة على حرمة العمل بغير العلم كالموثق اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي اخرى لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت وفي الحسن ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون الى غير ذلك والجواب ان هذه الاخبار على تقدير تسليم تواترها بالمعنى انما تدل على تحريم القول والعمل بغير العلم ولا ريب ان العمل بما قام على جواز العمل به قاطع عمل بالعلم وان لم يكن في نفسه مفيدا للعلم كما في العمل بالشهادة واخبار ذي اليد وظاهر اللفظ وغير ذلك وقد بينا الادلة المفيدة للعلم بجواز العمل بخبر الواحد فلا يندرج تحت عموم هذه الاخبار **الثالث** الاجماع الذي حكاه السيد في جواب المسائل التبانيات فقال انا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها بالبحث عن العمل بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر الواحد لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم انتهى وفي الذريعة عن التمسك بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ونقول انما عمل باخبار الآحاد المتآمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك كذا نقل عنه في المعالم **والجواب** ان الاجماع المدعى على ذلك غير متحقق عندنا ان لم نقل بتحققه على خلافه ونقل السيد له غير خارج عن كونه خبرا واحدا فنفي التعويل عليه نقض لدعويه على ان حكايته معارضة بحكاية الشيخ الاجماع على خلافه حيث قال في العدة على ما نقل عنه واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان مرويا عن النبي او عن واحد من الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون حتى ان احدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ومن بعده من الائمة الى زمان الصادق جعفر بن محمد الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو ثم قال **فان قيل** كيف تدعي اجماع الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان من المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان من المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فاذا جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الآخر قيل له المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما يكون راويه منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم على خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس ايضا وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العمل بالقياس وقد علم خلاف ذلك انتهى وفي كلامه هذا تعريض لمقالة السيد كما لا يخفى على الفطن العارف ثم لو سلمنا الاجماع الذي حكاه السيد على المنع فهو انما يتجه بالنسبة الى زمن التمكن من تحصيل الاحكام بطريق القطع كزمنه لقرب عهده بصاحب الشريعة وتوفر الامارات عنده وقد نبه على ذلك حيث قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك فنعول على اجماع الامامية وفي سائر المخالفات يرجع الى التخيير بين الاقوال انتهى ولا خفاء في ان ما ادعاه من معلومية معظم الفقه بالضرورة من المذهب مما لا سبيل اليه في زماننا هذا بل جملة من طرق الفقه العلمية منسدة في زماننا هذا بالنسبة الى معظم الاحكام فلا يتمشى الاجماع المذكور اليه وقد اعترف السيد في مسألة الامر بالشيء مع علم الآمر بانتفاء شرطه بان الظن يقوم مقام العلم عند انسداد الطريق وهذا التزام منه بوجوب العمل بالظن في امثال زماننا هذا ومن هنا يتبين ضعف ما ذكره اخيرا من التخيير بين الاقوال عند انقطاع طريق العلم اذ قضية ما ذكره هناك وجوب الرجوع الى الطرق الظنية ثم ان بعض المتأخرين رام الجمع بين الاجماع الذي حكاه السيد والاجماع الذي حكاه الشيخ لتناقضهما مع تقارب عهدهما فنزل كلام الشيخ على حجية الاخبار التي يقطع بصدورها عن المعصوم قطعا عاديا بمعنى ما يطمئن النفس بصدورها عن المعصوم وهذا مراد السيد بالعلم لانه متعارف ولغة واطلاقه على ما لا يحتمل النقيض

عقلا مبنوع على اصطلاح عمل المعقول وزعم ان ما عول عليه الشيخ من اخبار العدول والثقات مما يفيد العلم العادي بصحتها وصدقها واستشهد
على ذلك بانه اذا اخبرنا ثقة بما يستند الى مشاهدته او سماعه وجدنا لانفسنا سكونا وركونا الى خبره وهذا معنى العلم العادي وانت خبير
بانه تكلف بارد وتوجيه فاسد فان كلام الشيخ نص في حجية الاخبار الغير المفيدة للعلم حيث اعتبر تجردها عن القرائن المفيدة للعلم وافرد ذكر
الاخبار المحفوفة بالقرائن مع انها لو كانت مقطوعة الصحة عنده لما كان لاحتجاجه على حجيتها بالاجماع معنى لتساويهما في الظهور والحجية كما لا
يخفى ومن هنا يظهر ايضا ضعف ما زعمه صاحب المعالم من انه لم يظهر من الشيخ مخالفة للسيد لقرب عهده بزمان المعصوم ع ووجود القرائن المعاضدة
كما ذكره السيد وقد يدل على ذلك على العلامة حيث نسب الخلاف الى الشيخ ونزل على ذلك ما ذكره المحقق من ان ما يستفاد من كلام الشيخ تعويله على هذه
الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام ودونها الاصحاب دون مطلق الخبر وان كان راويه عدلا اماميا وانت خبير بان كلام المحقق مما لا دلالة له على ذلك
ثم دعوى افادة الخبر الواحد الثقة للعلم في نفسه مما يخالف البديهة والعيان ويكذبه الوجدان لا سيما اذا تعددت الوسائط وخصوصا اذا كان الخبر
عن المطالب العلمية مع ما نرى من كثرة الاختلاف وتوفر اسباب الخلط والاشتباه على ان وثاقة كثير من الرواة مما لا قطع للشيخ ظاهرا فكيف يقطع بما
يتفرع عليها ولو كان خبر الثقة في نفسه مفيدا للعلم لجرى الطريقة على قبول قول الشاهد الواحد الثقة بل قول المدعي وحده اذا كان ثقة وقد
يعتذر للسيد بانه اعتمد فيما ذكره على اوائل المتكلمين من اصحابنا والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم فنقل وعمم الدعوى وان الشيخ نظر الى مسلك
الفقهاء والمحدثين من اصحابنا وطريقتهم جارية على العمل به **الرابع** ان الظن الحاصل من خبر الواحد معارض بالظن الحاصل عن اصل البراءة فيتكافئان
فلا يبقى وثوق بالخبر **والجواب** ان الاصل بمجرده لا يفيد الظن بالبراءة لا سيما اذا ورد في مقابلة خبر معول عليه والى هذا يرجع ما قيل من ان الظن الحاصل
من الاصل اضعف من الظن الحاصل من الخبر فلا يصلح لمعارضته **الخامس** انه ربما يوجد خبر واحد فهناك يجوز وجود معارض اقوى منه ولو من نوعه
فلو عمل به لزم العمل بالاضعف مع وجود الاقوى **والجواب** ان مجرد التجويز لا يقدح في حصول الظن بالخبر اذا كان وجود المعارض موهونا بعيدا
كما هو محل الفرض **السادس** ان النبي صلى الله عليه وآله توقف في العمل بخبر ذي اليدين حتى قال اقصرت الصلاة ام نسيت فقال كل ذلك لم يكن حتى اخبره اخوانه بذلك
بدل على عدم قبول قول الواحد **والجواب** ان الرواية المذكورة مخالفة لما تحقق عندنا من امتناع السهو والنسيان على النبي فهي مطروحة لا تنافي
القبول في حقها ولو سلم فلا ريب في ان خبر الواحد انما يقبل مع استجماعه لشرائط القبول فلعل بعضها كان مفقودا في حق المخبر كما يدل عليه قبول الخبر عند
انضمام خبر الاخرين اليه فان ذلك لا يخرجه عن كونه خبر الواحد مع ان المقصود اثبات حجية خبر الواحد في الاحكام لا في موضوعاتها والرواية انما
تدل على المنع في الثاني على ان التمسك بهذه الرواية مع كونها خبر واحد على عدم حجية خبر الواحد بظاهره تدافع الا ان يكون المقصود الزام القائلين بحجيته ولا يخفى ما فيه

فصل يشترط في قبول خبر الواحد بناء على جواز العمل به امور وهذه الشروط انما تعتبر عند من قال بحجية خبر الواحد

في شرائط العمل بخبر الواحد

من حيث الخصوص كما هو المعروف بين اصحابنا سواء قال بحجيته من حيث كونه مفيدا للظن المخصوص او من حيث نفسه لفرق بينهما عند التحقيق
اعتبارا اذ على الاول ايضا يراعى في وصفه بالحجية حصول الظن به بعد قطع النظر عن معارضه ما لم يثبت الاعتداد بمعارضه شرعا بخلافه على الثاني وهذا انما
يتم على القول بعدم انسداد باب العلم الى الادلة التي يجب علينا العمل بها اجمالا وتفصيلا وعلى القول بانسداد باب العلم اليها بناء على ما اخترناه من قضية
ذلك فتح باب الظن في معرفة الادلة واما على ما بنى عليه جماعة من متاخري المتاخرين من حجية خبر الواحد من حيث كونه مفيدا للظن المطلق فلا
وجه لذكر هذه الشرائط الا ان يلتزم بعدم حصول الظن من فاقدها فيكون المقصود بذلك تعيين موارد الظن وهذا على اطلاقه ممنوع قطعا ولو افاد بعض
مما قام دليل على عدم حجيته كالقياس والاستحسان وهذا على اطلاقه بعيد جدا **فمنها البلوغ** فلا يقبل رواية الصبي وان كان مميزا بلا خلاف بين
اصحابنا كما حكاه جماعة ووافقنا عليه اكثر مخالفينا **واحتجوا** بان الصبي لا يتمكن من الضبط فلا وثوق بخبره وبان عدم قبول خبر الفاسق
كما سيأتي يقتضي عدم قبول خبر الصبي بطريق اولى لانه لعلمه بانتفاء التكليف عنه لا حاجز له عن الكذب بخلاف الفاسق فان له باعتبار علمه
بالتكليف خشية من الله فربما يحجزه عن الكذب ويمكن دفع الاول بان الصبي قد يكون ضابطا ومنعه على الاطلاق غير مسموع **والثاني** بان الحاجز
عن الكذب لا ينحصر في الخشية منه تعالى بل قد يكون لسلامة الفطرة او طلبا للكمال او تنزها عن رذائل الافعال وطلبا للمثوبة او القرب اليه تعالى
المترتبة وخوفا من تبعاتها مكروهة دنيوية وتفويت شرافة اخروية ومع ان دعوى وجود الخشية في الفاسق مم بالنسبة الى كثير من افراده كما يشاهد بالعيان
بل التحقيق ان يتمسك في منع قبول خبره بناء على الطريقة التي حققناها بعدم كونه مما يظن حجيته ان لم يقطع او يظن بخلافها واما على الطريقة العاملين
بمطلق الظن فلقيام الاجماع على عدم جواز العمل به فيستثنى من جملة الطرق كما يستثنى القياس وشبهه منها لقيام الدليل عليه ولو منع من تحقق
المحصل منه فلا ريب في تحقق المنقول منه بخبر الواحد **فان قلنا** بحجية خبر الواحد في الاصول وجعلنا نقل الاجماع منه تم المنع والا فلا وذهب
بعض العامة الى قبول خبر المميز قياسا له بجواز الاقتداء به ورد بمنع حجية القياس اولا وبمنع الحكم في المقيس عليه ثانيا وبالفارق ثالثا
لجواز القدوة بالفاسق مع عدم قبول خبره ثم المعتبر في هذا الشرط بالنسبة الى حال الاداء دون التحمل فلو تحمله صبيا واداه بعد البلوغ قبل
اذا تحقق في حقه بقية الشرائط ولهذا قبلوا رواية ابن عباس واضرابه ممن تحمل الرواية قبل البلوغ ولم نقف في ذلك على مصرح بالخلاف ومما
من ان عدم قبول الصدوق لما يرويه محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن انما هو لتحمله عنه حال صغره غير ثابت **الثاني العقل** فلا يعتبر خبر المجنون اتفاقا

ووجه

ووجهه واضح نعم لو كان دواديا وانجر الى فقده قبل ان يستجمع لبقية الشرايط وكذا الحال في النائم والمغمى عليه والسكران **الثالث** الاسلام
والاجماع على اعتباره محكي في كلام الخاصة والعامة فلا يقبل رواية الكافر وان انتحل الاسلام في الظاهر كالغالية والناصبة والمجسمة ومن انكر بعض
الضروريات من غير شبهة او فعل ما يقتضي بكفر فاعله من الاهانة والاستخفاف بالشرع واما تعويل الاصحاب على روايات مشايخ ربما يرمى بالتجسيم وبنو
بعضهم او روايات جابر الجعفي مع رميه بالغلو الى غير ذلك فمبني على عدم ثبوت ذلك عندهم فقبول ما ثبت عنهم لذلك او بل لقيام امارة اودليل
عليه اوانهم انما عولوا على خبرهم عند اعتضاده بامارات خارجية مفيدة للوثوق به وهذا الشرط انما يعتبر عند خلو الخبر عن تلك الامارات كبقية
الشرايط ومن هذا الباب اعتمادهم في بعض الموارد على رواية علي بن ابي حمزة مع رمي بعضهم له بالنصب واحتجوا على اعتبار هذا الشرط بالاجماع وبقوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ووجه الدلالة ان الكافر فاسق في العرف المتقدم كما يظهر بالاستقراء وان اختص في العرف المتاخر بالمسلم الفاسق
بجوارحه ويدل عليه قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون ولئن سلم اختصاصه في العرف المتقدم به ايضا فدلالة الاية على المنع من قبول
خبر الكافر بمفهوم الموافقة **وفيه اولا** ان الاحتجاج المذكور انما يتم اذا كانت العلة في عدم قبول خبر الفاسق عدم الوثوق به وهو ممنوع والا لزم
اختصاصه ببعض الفساق لحصول الوثوق بخبر البعض وهو خلاف المنطوق ومع ذلك لا يعم الحكم كل كافر ويمكن دفعه بان المناط لما كان في قبول
الخبر حصول الوثوق بخبره ولو غالبا وكان الغالب في الفاسق عدم الوثوق به ولم يكن سبيل الى ضبط محل الوثوق منع من قبول قولهم والعلة
الموجودة في الفاسق موجودة في الكافر فيسري الحكم اليه وفيه ما فيه **وثانيا** ان الدلالة بمفهوم الموافقة انما تتم اذا كانت العلة في
انتفاء الوثوق والاعتماد بخبر الكافر اقوى من انتفائه بخبر الفاسق وهو ممنوع وانما المسلم المساواة واما ما يتوهم من ان الاعتماد على الكافر التقي
اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب فيمكن دفعه بان المدار على نوع الفاسق لا على خصوص فرد منه فكثرة الاعتماد بالنسبة الى بعض الافراد
غير مفيدة والاولى ان يتمسك بتعليل الحكم بما ذكر مستفادا من سياق الاية فهو بمنزلة منصوص العلة وان لم يصرح بها لفظا وانه من باب تنقيح المناط وذكر
الفاضل المعاصر في توجيه الاحتجاج بالاية وجها ثالثا وهو انا لا نسلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا اقل من تبادر عدمه منه غاية الامر
الشك فيه وحينئذ فالحكم معلق على الفاسق الواقعي فقبول الخبر مشروط بعدم كونه فاسقا واقعيا وهو غير معلوم في حق الكافر فلا يمكن الحكم بقبول
خبره ويشكل بانه يكفي في قبول قول الكافر عدم تبادره من الفاسق اذ اللفظ انما يحمل على ما هو المتبادر منه وكانه يريد انا لو سلمنا عدم العلم
تبادر الكافر من الفاسق فلا اقل من العلم بعدم تبادره منه كما يدل عليه قوله غاية الامر الشك وح فيتجه الاشكال عليه بعدم اثباته للمدعى هذا والتحقيق
ان الاستدلال بالاية لا يتم كما سننبه عليه فالوجه ان يتمسك بالاجماع المدعى على الاشتراط ان تم والا فالمعول على ما حققناه من التعويل
بعد انسداد باب العلم الى تعيين ما هو الحجة من الاخبار على الظن فلا ريب ان لا ظن بحجية خبر الكافر ان لم نظن بعدمها وكذا اذا قلنا بانسداد باب
العلم الى الادلة واما على القول بحجية مطلق الظن في الاحكام بعد انسداد باب العلم **فان قلنا** بحجية نقل الاجماع في الاصول تم الاحتجاج به
والا فلا محيص عن القول بحجيته ما افاد منه الظن واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان الاجماع المنقول في المقام يضعف الظن الحاصل بخبر الكافر
فغير سديد لان غاية ما يلزم منه عدم الظن بحجيته لا عدم الظن بما دل عليه **الرابع** الايمان ذكره جماعة ونسبه في المعالم الى المشهور ولم يثبت فلا
يقبل رواية غير الامامي من المخالفين وغيرهم كالزيدية والكيسانية والناووسية والفطحية والواقفية وذهب جماعة الى عدم اشتراط ذلك واختاره
العلامة في احد قوليه وهو الاقوى لنا ان الشيخ قد نقل اتفاق الطائفة على العمل بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن حمزة وعثمان بن عيسى
وبما رواه بنو فضال والطاطريون ممن يكون اخبارهم من الطرق الظنية فيجب التعويل عليها واما على القول بجواز العمل بالظن في الاحكام فالتقريب
واضح وربما يؤيد ما ذكرنا ما رواه الشيخ عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا
به احتجوا بعموم قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اذ لا فسق اعظم من عدم الايمان **واجيب تارة** بانا لا نسلم صدق الفاسق على غير المؤمن اذا كان متورعا
في دينه ملازما لمذهبه محافظا على طريقته لا سيما اذا لم يكن مقصرا في ذلك بحسب معتقده واخرى بان غير الامامي اذا لم يكن موثقا لا تعويل على
خبره كما لا تعويل على خبر الامامي الغير الموثوق فالكف عن العمل بخبره الى ان يثبت وثاقته وتحرزه عن الكذب نوع تبين وتثبت وفي كلا الوجهين
نظر **اما في الاول** فلان منع صدق الفاسق في العرف المتقدم على العاصي في الاعتقاد بمجرد محافظته في العمل على حسب معتقده وتحرزه عن الكذب
بعيد لقضاء الاستقراء بخلافه مع بعد الفرض اذ الغالب ان الفسق في الاعتقاد يؤدي الى الفسق في افعال الجوارح ويتم الكلام في غير المقصر على تقدير
تسليم وقوعه بعد القول بالفصل **واما في الثاني** فلان الظاهر من التبين طلب البيان والظهور وذلك انما يحصل عرفا اذا حصل العلم بالصدق او ما يثبت
قيامه مقام العلم شرعا **والاول** معلوم الانتفاء مع خروجه عن محل الفرض واثبات الثاني بالاية دور والتحقيق في الجواب بعد امكان المنع من عموم
الاية للمقام من حيث ان من دأب الاماميه على ما صرح به جماعة من المحققين ان الخطاب بها متوجه الى المخاطبين المتمكنين من تحصيل الاحكام بالعلم
او بطريق على ثبت عندهم قيامه مقام العلم في الاحكام وتعميمه الى غيرهم من غير فرق لو صح يتوقف على قيام دليل عليه من اجماع او نص وانتفاء الاول في محل
النزاع واضح وعموم الثاني لمحل البحث ممنوع سلمنا لكن عموم هذه الاية معارض بعموم اية النفر فربما امكن ان يرجح عموم اية النفر لاشعار التعليل في الاولى باختصاص
حكمها بالموضوعات ولا يقدح عدم صدق الانذار على حكاية الرواية الا انا على ما تريبها فنسلم عموم الاية الاولى اذ لا قائل بالفرق على انا نقول اثبتنا بالبرهان

المتقدم وجوب التعويل على الظن في المقام عند انسداد طريق العلم وبقاء التكليف وبيّنا ان خبر غير الامامي الموثق مظنون الحجية على ما يظهر بالتتبع في طريقة السلف مضافا الى الاجماع المحكي على ذلك فيجب تخصيص عموم الآيات والروايات به كما يجب تخصيص عموم آية النهي عن اتباع الظن ونظائرها به بناء على ان المراد اتباع ما مفاده الظن اذ مساق الكل واحد وهذا هو المعتمد **الخامس** العدالة ولنتكلم اولا في بيانها فنقول قد اختلف الاصحاب في حقيقتها الى اقوال **الاول** المعروف بين المتأخرين انها ملكة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى والمروة واراد بالملكة الصفة الراسخة التي يعسر زوالها ونبهوا بذلك على عدم العبرة بالاحوال وهي التي يسرع زوالها وفسر التقوى جماعة من اجلاء الاصحاب باجتناب الكبائر والصغائر وآخرون باجتناب الكبائر مع عدم الاصرار على الصغائر **ثم اختلفوا** في تعيين الكبائر فالمشهور على ما صرح به في كلام بعض كل ذنب توعد الله تعالى عليه العقاب في الكتاب العزيز **واحتجوا** عليه بجملة من الاخبار مشتملة على ان الكبائر هي ما توعد الله عليها النار او اوجب النار وهي لا تختص بكون الوعد في الكتاب الا ان تنظر منها ذلك بمساعدة الاطلاق والشهرة وكون المذكور فيها من المعاصي المتوعد عليها في الكتاب وقيل الذنوب كلها كبائر وانما يطلق الصغيرة عليها بالقياس الى ما هو اكبر وظاهر مجمع البيان نقل اجماع اصحابنا عليه واستشكل هذا القول بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم اذ لا سيئة غير الكبائر على هذا القول **واجيب** بان من عنّ له امران احدهما اكبر من الآخر ومالت نفسه اليهما بحيث شق عليه الامتناع فترك الاكبر وارتكب الاصغر كان ترك الاكبر كفارة لفعل الاصغر كما لو عدل عن الوطي الى اللمس ومنه الى النظر وهذا على اطلاقه غير مستقيم للقطع بان من عنّ له قتل جماعة فاقتصر على قتل بعضهم او قتل شخص فعدل الى قطع يده وما اشبه ذلك لا يعد صغيرة مكفرة بترك الاكبر وربما يقوى في النظر ان الصغيرة هي المعصية التي عرف من الشرع سهولة الخطب فيها في نظر الشارع وان ما عداها كبيرة ومنه يظهر ان الاصل فيما ثبت تحريمه ان يكون كبيرة ما لم يثبت الخلاف وذلك يختلف باختلاف الافعال والاحوال ووضوح الحكم عند المكلف وخفائه فمثل النظر الى الاجنبية من الصغائر ومثل شرب الماء المتنجس وشبهه عند الاضطرار الشديد الغير البالغ درجة الرخصة من الصغائر وكذا بعض المحرمات المختلف فيها اختلافا يعتد به اذا مال المجتهد فيه الى التحريم فان ارتكابه يحتمل ان يعد من الصغائر وكذا الوعوى المقلد فيها على قول المحرم مع علمه بمصير غيره ممن يعتد بقوله الى خلافه وربما كان من هذا الباب العمل بالظن القوي الغير المعتبر شرعا في مقابلة الاستصحاب او شبهه المفيد للتحريم في بعض الموارد كما لو ظن طهارة الماء المتنجس فشربه ولو فرض في هذه الصورة ان بناءها للعدل لعما هو اكبر منها كان الحكم المذكور فيها اوضح وقسّم الشهيد الثاني الاصرار الى فعلي وفسّره بالمداومة على نوع واحد من الصغائر بلا توبة او الاكثار من جنسها بلا توبة والى حكمي وفسّره بالعزم عليها بعد الفراغ فعلى هذا لو فعل الصغيرة ولم يخطر بباله التوبة ولا عزم على فعلها لم يقدح في عدالته **وقيل** بل الاصرار على الصغائر عبارة عن الاكثار منها سواء كان من نوع واحد او من انواع مختلفة **وقيل** بل هو المداومة على نوع واحد منها وربما قيل بان المراد بالاصرار عدم التوبة ولعل المراد عدمها مع التذكر فيرجع الى احد الاقوال السابقة واما فعل المكروه وترك المندوب فلا يقدح في العدالة ما لم يبلغ درجة التهاون والاستخفاف فيدخل بهذا الاعتبار في المحرم كما نبه عليه بعضهم والمراد بالمروة على ما صرح به جماعة اتباع محاسن العادات والتحرز عن مساويها من المباحات التي تنفر عنها النفس وتؤذن بدناءة فاعلها كالاكل في الاسواق والجامع والبول في الشوارع عند سلوك الناس ولبس الفقيه لباس الجندي وكمضايقته في اليسير الذي لا يناسب حاله ونقل الماء والاطعمة بنفسه ممن لا يليق به ذلك ان كان عن شح وبخل وامثال ذلك **ولا يذهب عليك** ان هذا يختلف باختلاف الاحوال والازمان والبلاد فقد يكون الفعل الواحد منافيا للمروة في حال دون حال او في زمان دون زمان او في بلد دون بلد ثم حجتهم على اعتبار ملكة التقوى ما سيأتي في صحيحة ابن ابي يعفور وغيرها واما المروة فلم نقف لهم فيها على حجة ولهذا انكر بعض المتأخرين اعتبارها بالمعنى الذي ذكروه في العدالة محاولا اخبار التابعين وقال انه لم يوجد اعتبارها في كلام من تقدم على العلامة وانما هو مذكور في كتب العامة وتبعهم فيه العلامة وتبعه جماعة ممن تأخر عنه وينبغي القطع باعتبارها اذا كان في مخالفتها دلالة على ضعف العقل وفقد التمييز المورث لعدم الاعتداد بتقوى صاحبها وبشهادته وما اشبه ذلك وربما نبه على ذلك قول الكاظم ع في حديث هشام لا دين لمن لا عقل له واما ما ورد في بعض الاخبار من ان المروة اصلاح المعيشة وفي بعضها هي ان يضع الرجل خوانه بفناء داره وانها مروتان مروة في الحضر ومروة في السفر الحديث وفي بعضها ستة من المروة ثلاثة منها في الحضر وثلاثة منها في السفر الحديث فمحمول على بيان اظهر الافراد والاحوج الى البيان بحسب مقام السؤال لا الانحصار كما يظهر من اختلافها في البيان مع ان عدد ابل ربما كان تلك صريح الرواية الاخيرة حيث دلت على ان الستة من المروة لا نفسها واما اذا لم يكن في مخالفتها دلالة على ذلك فاعتبارها غير واضح وان كان الاحوط مراعاتها **الثاني** ما حكي عن جماعة من القدماء من انها عبارة عن الاسلام مع عدم ظهور الفسق وعن الخلاف دعوى الاجماع عليه بل قال البحث عن عدالة الشهود ما كان ايام النبي ص ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله القاضي ولو كان شرطا لما اجمع اهل الاعصار على تركه واحتج لهذا القول بجملة من الاخبار اظهرها الصحيح المروي عن ابي عبد الله ع حيث قال في شهود الزنا اذا كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم الى ان قال ع وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وفي حديث علقمة عن الصادق ع لو لم يقبل شهادة مقترف الذنوب لما قبلت الا شهادة الانبياء والاوصياء لانهم هم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا ولم يشهد عليه شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا

الثاني الى هذا القول وايده بان اهل السلف يشهدون ويدونه لا يكاد ينتظم الاحكام للحكام خصوصا في المدن الكبيرة والقاضي القادم اليها من بعيد والجواب المنع من الاجماع والدعوى المذكورة ان سلمت فانما نسلم بالنسبة الى الصحابة والتابعين لكن لا عبرة بمذاهبهم وارائهم والاخبار معارضة بما هو اشهر منها فتوى ورواية واقوى سندا ودلالة مع مخالفتها لمذهب العامة على ما يدل عليه حكاية الشيخ وموافقتها للاصل والاحتياط ولظاهر قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فان الظاهر منه اعتبار صفة ثبوتية في الشاهد زائدة على كونهما من المسلمين بل الظاهر منه كونهما معتدلين في امر الدين والاعتدال فيه انما يتحقق بالمحافظة على فعل الواجبات وترك المحرمات لا بمجرد عدم ظهور الفسق الا ان يجعل ذلك طريقا شرعيا الى معرفته فيتوجه المنع الى ثبوته ومفهوم القيد وان لم يكن معتبرا في نفسه لكن قد يعتبر بمساعدة المقام عليه كما في المقام ولا يعارضه قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم لان المطلق يحمل على المقيد مع ان الخلل في ذلك لنظام الحكام لامكان تعويلهم على حسن الظاهر المستند الى المعاشرة ولو في الجملة او الى استفاضة او تعديل من علم عدالته باحد الطرق نعم لا يبعد ان يكون مراد اهل هذا القول بعدم ظهور الفسق عدم ظهوره بعد معاشرته في الجملة وفي بعض كلمات الشيخ ما يشير اليه فيرجع الى حسن الظاهر وهو القول الثالث نعم ربما امكن الفرق بينهما في تعيين القدر المعتبر من المعاشرة الثالث حسن الظاهر والقول به معزى الى اكثر المتاخرين والظاهر انهم يريدون بحسن الظاهر ان لا يظهر منه كبيرة بعد الفحص عن حاله او المعاشرة معه بقدر يعتد به وضعف بحسن الظاهر وليس مرادهم مجرد عدم ظهور الفسق كما توهم لبعده عن ظاهر اللفظ ولرجوعه الى القول الثاني والظاهر منهم انكاره واستند لهذا القول بما رواه في الفقيه في الصحيح عن ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله عليه السلام بم يعرف عدالة الرجل من المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس الى ان قال بعد ذكر مواظبته على الصلوات الخمس وعدم تخلفه عن جماعة المسلمين الا من علة فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما راينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين الى ان قال بعد التاكيد على حضور الجماعة ومن لزم جماعتهم حرمت عليه غيبته وثبتت عدالته بينهم ورواه الشيخ ايضا لكن بسند غير صحيح مع اختلاف يسير في الفاظه والتحقيق ان هذه الرواية ظاهرة المفاد في ان العدالة هي تجنب الكبائر بل ملكتها كما هو الظاهر من الاية وقد نبهنا عليه وان حسن الظاهر طريق الى معرفة ذلك يدل على الاول قوله عليه السلام ان تعرفوه بالستر والعفاف وقوله ويعرف باجتناب الكبائر بناء على ان الثاني بيان للاول وتوضيح له ولو جعل تاسيسا كما يحتمله بعض الافاضل دل على اعتبار تجنب الصغائر ايضا وهو بعيد وعلى الثاني قوله عليه السلام والدلالة على ذلك كله الخ وقوله ومن لزم جماعة المسلمين الخ ولعل اهل هذا القول لا يتحاشون عن ذلك وان تسامحوا في التعبير حيث فسروا العدالة بحسن الظاهر فيرجع مقالتهم في تفسير العدالة الى القول الاول وربما يرجع القول الثاني اليه كما نبهنا عليه نعم يبقى الكلام حينئذ في معرفة الطريق اليها وينبغي القطع بكفاية حسن الظاهر بالمعنى المذكور طريقا اليها لدلالة هذه الرواية عليه بل لتعذر تحصيل ما فوق ذلك او تعسره كما عرفت وجهه من كلام الشهيد الثاني ويمكن تنزيل الاجماع الذي حكاه الشيخ على ذلك ومما يؤكد ذلك ما ورد في الموثق من قبول شهادة النساء اذا كن مستورات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج وما ورد في حسنة البزنطي من ان من ولد على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير وما ورد في الخبر اذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس ويقرأ القرآن فلا تقرأ خلفه واعتد بصلوته الى غير ذلك وربما كان في المسئلة قول اخر وهو انه يكفي في العدالة ان يكون المكلف بحيث لا يرتكب المعاصي الا على سبيل الندرة ويكون في غالب اوقاته مجتنبا عنها ولو اتفق حصول معصية منه تذكر واستغفر كما قال تعالى والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم وهذا القول غير واضح لانه ان اريد ان صدور المعصية على سبيل الندرة لا يقدح في العدالة حال صدورها او قبل التوبة عنها وان كانت كبيرة فضعفه واضح وان اريد انه بعد الاستغفار يحكم بعدالته فلا يخالف القول المختار هذا وقد يطلق العدالة ويراد بها الملكة المذكورة بالنسبة الى من صلح او حسن الظاهر بالنسبة الى طريق صاحبه وهي بهذا المعنى اعم منه وبالمعنى الاول لا امامي بخلاف الثاني وحيث يطلق العدالة فالظاهر منها هو المعنى الاول واطلاقه على غيره مجاز اذا عرفت هذا فنقول هذا الشرط قد ذكره جماعة ونسب الى المشهور والشيخ في العدة نفى الخلاف عنه والشهرة غير ثابتة وكلام الشيخ ما ولها يشهد بما ذكره وذهب جماعة الى كفاية تحرز الراوي عن تعمد الكذب وان كان فاسقا بجوارحه وادعى الشيخ في كتاب العدة ان الطائفة عملت باخبار جماعة هذه صفتهم قال المحقق بعد نقله ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها انتهى وقد تقدم من الشيخ نقل الاجماع على اشتراط العدالة فيتحقق التناقض بين كلاميه ويمكن الجمع بحمل العدالة هنا على معناها الاعم بقرينة كلامه هذا لكن يشكل بتصريحه هنا بكونه فاسقا بجوارحه وهو لا يجتمع مع العدالة بمعنيها الا ان يريد ما لا يكون فسقا في مذهبه وهو بعيد او يريد بالعدالة هنا مجرد التحرز عن الكذب وهو ايضا غير معروف ويمكن الجمع ايضا بحمل كلامه الاول على ان العدالة شرط في جواز العمل بالخبر وان تجرد عن معاضد خارجي وكلامه هذا على جواز العمل به مع وجود المعاضد ويؤيد ذلك ما ذكره المحقق في المعتبر حيث قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا ما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي صلى الله عليه وآله ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق عليه السلام ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعض عن هذا الافراط فقال كل سليم السند يعمل به وما

لاختصاصه بالمعنى الاول

علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم تتنبه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل الى اخر ما ذكره لكن كلامه هنا ينافي ما حكيناه عنه من منع العمل بخبر غير العدل في غير ما ثبت اجماع العصابة فيه بالخصوص ويمكن الجمع بتنزيل ذلك على ما اذا تجرد عن معاضد خارجي او تنزيل كلامه هنا على العمل مع ثبوت الاجماع لكن التأييد انما يتم على الوجه الاول وكيف كان فالاقرب عندي الاكتفاء بكون الراوي ممدوحا بما يوجب الظن بتحرزه عن الكذب بحيث يحصل الاعتماد على روايته وان لم يبلغ درجة التوثيق لا سيما اذا كان مما وخصوصا اذا لم يصرح بكونه فاسقا بجوارحه لنا ان ادلة المدرك في جواز العمل بخبر الواحد في امثال زماننا انما تدل على الظن بصدقه وصحة صدوره اما باعتبار ضبط الراوي وتحرزه عن الكذب او باحتفافه بامارات خارجية معتمدة للوثوق به كالشهرة وعمل الطائفة وهذا هو الذي يظهر من طريقة المتقدمين من اصحابنا فانهم كثيرا ما يعملون بالمراسيل ويعتمدون على الروايات الضعيفة الاسانيد بل ربما نجدهم يطرحون الاخبار الصحيحة و يعملون بالاخبار الضعيفة لاعتضادها بالامارات المرجحة يعرف ذلك بالتتبع في كلماتهم والتصفح في مطاوي مصنفاتهم واما الجمود على الاخبار الصحيحة فقط او مع الموثقة كما ارتكبه المحقق وجماعة ممن تاخر عنه مع عدم مساعدة دليل عليه كما سننبه عليه مخالف للاعتبار فان صحة كثير من تلك الاخبار وتوثيق رجالها والتميز بين مشتركاتها ظنية مبنية على امارات اجتهادية مستنبطة من قرائن الاحوال ومستفادة من كلمات علماء الرجال والترجيح بين مختلفات الاقوال ولا خفاء في ان التعويل على تلك الظنون انما هو لتحصيل الظن بصدق الرواية وصحة صدورها فاذا حصل الظن بذلك من غير جهة عدالة الراوي بل من جهة الظن بتحرزه عن الكذب ساوى تلك الظنون في الافادة وقضية وحدة المناط عدم الفرق بينهما في الحجية مع انا قد بينا حجية الظن في الادلة وحجية مثل هذه الاخبار ان لم تكن قطعية فلا اقل من ان تكون ظنية بملاحظة ما ذكرناه فتكون حجة وهو المطلوب احتج المشترطون للعدالة بوجهين **الاول** قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التبين والوقوف على التوثيق نوع تبين وان التعليل باصابة قوم بجهالة انما يجري في الفاسق الغير الموثوق اذ نبأ الفاسق الموثوق يفيد الظن كالعادل فلا يصدق في حقه الاصابة بجهالة فيخص الحكم به لتوافق التعليل ويشكل الاول بان التبين طلب البيان ولا يصدق على حصول الظن ولهذا لا يقول الظان تبين لي كذا وهذا بين جدا **والثاني** بان الجهالة ليس معناها عدم الاعتقاد الراجح بل عدم العلم فيندرج الظن فيها كما يندرج فيها الشك والوهم ولا يعارض ذلك بان العلم كثيرا ما لا يحصل بخبر العادل فيلزم ان يكون العمل فيها بجهالة لان المراد بالعلم الذي يقابل الجهالة ما يعم العلم العقلي والشرعي وبعبارة اخرى ما يتناول العلم الواقعي والظاهري فالعامل بما نصبه الشارع طريقا عامل بالعلم العقلي والعامل بغير العلم بنوعيه عامل بالجهالة كالعامل بالظن الغير الشرعي هذا هو التحقيق في توجيه التعليل وظهر ان لا منافاة بين ظاهر التعليل واطلاق ما علل به هذا بل الوجه في الجواب ما نبهنا عليه سابقا من منع العموم وعلى تقدير تسليمه تخصيص بما مر من الادلة **الثاني** ما ذكره المحقق من ان دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد **والجواب** منع الاستبعاد انا نرى بالعيان ان كثيرا من الفساق يوجد فيهم ملكة التحرز عن بعض المعاصي حتى يكاد يبلغ فيه درجة الوسواس ولا يبالي بغيره من المعاصي ثم ان بعض العامة ذهب الى جواز العمل بخبر مجهول الحال ومال اليه بعض متاخري اصحابنا **واحتجوا** عليه بمفهوم الاية السابقة ووجهوا الاحتجاج بها بان الفاسق من علم فسقه فيندرج مجهول الحال ومعلوم العدالة في اطلاق المفهوم فلا يجب التبين في نبائه **والجواب** بعد منع مفهوم الاية كما عرفت ان الفاسق موضوع لمن اتصف بالفسق في الواقع علم فسقه ام لا لان الالفاظ على ما هو التحقيق موضوعة بازاء معانيها الواقعية لا الاعتقادية بدليل التبادر وصحة التسليب مع ان من يجعلها موضوعة بازاء معانيها الاعتقادية يريد به معتقد المستعمل لا مطلق الاعتقاد ولا معتقد المخاطب كما يفصح عنه دليله فلا اثر لمعتقد المخاطب فيه كما هو مبنى الاستدلال قال بعض الافاضل اذا علق امر بشيء فالظاهر ان المراد ما هو متلبس بذلك الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب والا لانحصر فائدة الخبر في افادة لازم معناه ولصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمجرد عدم اعتقاده بالخبر ولما كان اثبات المتكلم لتحقق المحمول في نفس الامر اثباتا لما اخبر به وما صح طلب الدليل عليه لانه بمنزلة ان يقول اقم الدليل على اني معتقد بذلك وبطلان اللوازم كلها بين فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق الواقعي انتهى ملخصا **واورد** عليه بعض المعاصرين بانه من الاشتباه بين النسبة الخبرية المصرحة اعني النسبة التامة التي بين المحمول والموضوع والنسبة التقييدية الحاصلة بين ذاتي الموضوع والمحمول ووصفيهما العنوانيين الثابتين لهما فان معنى زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع والتعبير عن المحمول ليس بجيد والوجه ما هو صالح في الواقع فكلمة في الواقع في الموضعين قيد للنسبتين التقييديتين الماخوذتين في طرفي النسبة الخبرية وليس المراد بالواقع هنا ما يقابل الامكان اعني ما يرادف الفعلية بل ما يقابل معتقد المخاطب ولا ما هو واقع في معتقد المتكلم بل ما هو واقع في الواقع واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان يكون مقيدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا يجري فيه توهم رد ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يتفرع عليه اللوازم المذكورة فالملازمة ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا **اقول** وهذا الايراد غير منقح المقال ولا منقح المراد ولم يجد لمحصله بعد التامل تعلقا بمقالة المجيب بل الوجه في الدفع ان يقال من يدعي ان الالفاظ موضوعة بازاء معانيها الاعتقادية يجعل مدلول الالفاظ ومصاديقها دائرة مدار الاعتقاد فما يعتقد كونه مسمى للفظ يصح استعماله فيه وما يعتقد كونه مصداقا للمسمى يصح اطلاقه عليه

فيعني

معنى زيد صالح ان ما يثبت لزيد في الاعتقاد هو ما يسمى صالحا في الاعتقاد وبعبارة اخرى ما يعتقد كونه مدلول زيد هو ما يعتقد كونه مدلول
صالح والمراد بالنسبة الماخوذة في الحمل ايضا ما يعتقد كونه معناها وهو غير اعتقاد وقوع معناها ولو اطلق صالح على رجل فقيل جاءني صالح او جئني
بصالح فالمراد ما يعتقد كونه فردا لما يعتقد كونه مدلولا لصالح لهذا المفهوم وعليه مبنى الاستدلال بناء على حمل الاعتقاد على اعتقاد المخاطب او على
ما يتناوله فاتضح الفرق بين النسب التقييدية الماخوذة في الاطلاقات لكلي على الفرد كما هو محط كلام المستدل وبين النسب الخبرية الماخوذة في الجمل الحملية
كما هو مورد كلام المجيب فان وقوع النسبة في الاول ماخوذ بحسب الاعتقاد فيتم الاستدلال وفي **الثاني** ماخوذ باعتبار الخارج فلا يستقيم الجواب
نعم لو التزم المستدل بان الوقوع في النسب الخبرية ماخوذ ايضا بحسب اعتقاد المخاطب فلا محيص له عن الاشكالات المذكورة **فان قلت** اخذ النسبة التقييدية
التي في المحمول باعتبار المعتقد يكفي في ترتب اللوازم المذكورة عليه فانه اذا كان معنى ذات له الصلاح في المعتقد كان معنى زيد صالح زيد ذات له
الصلاح في المعتقد فيتجه منه الاشكالات **قلت** هذا مع ابتنائه على القول بان مدلول المشتق مركب من مفهوم ذات له المبدأ وانه ليس معنى بسيطا
منتزعا من الذات باعتبار قيام المبدأ بها انما يتم اذا اخذ النسبة الثابتة فيه باعتبار الاعتقاد دون الواقع فانه اذا اعتقد بان ذاتا ما له الصلاح وعلم
بانه زيد فيقال زيد هو لم يلزم عليه شيء من المفاسد المذكورة اذ مفاد المحمول ذات مخصوصة لا يقال يشترط في صحة الحمل قيام المحمول بالموضوع واذا
كان المحمول الصلاح المعتقد فلا منافاة له بزيد بحيث لا يعتقده المخاطب **لانا نقول** ليس المحمول هو الصلاح المعتقد قيامه بزيد حتى يلزم ما ذكر بل
الصلاح المعتقد قيامه بذات ما فلا يلزم المحذور **نعم** يتجه الاشكال فيما اذا لم يعتقد المخاطب اتصاف ذات بالصلاح لكنه غير مذكور في الجواب هذا ولا يذهب
عليك انه قد اضطرب كلام المجيب في تعيين الاعتقاد فتارة جعله اعتقاد المتكلم كما يظهر من دليله الاول فان لازم الخبر على ما هو المعروف اعتقاد
المتكلم دون المخاطب واخرى جعله اعتقاد المخاطب كما يدل عليه دليله **الثالث** وبه صرح في العنوان حيث قال لا بحسب معتقد المخاطب وهذا ايضا هو
المناسب لمبنى الجواب فان مبنى الاستدلال على ان معنى الفاسق من كان فاسقا في معتقد المخاطبين فيتحقق مجهول الحال بالنسبة اليه ويخرج عن عنوان المنطوق
لا من كان فاسقا عنده نعم فيرجع الى الفاسق الواقعي ولا يكون الفرق الا بمجرد الاعتبار ولا يتحقق مجهول الحال ولو نزل كلام المستدل على ان قضية
قانون الوضع ان يحمل كل من المتكلم والسامع الالفاظ بازاء ما يعتقده من المعاني اندفع التنافي في كلام المجيب لكن يسند عن تطبيق دليله الاول على
دعويه الى غيرها مقدمة ولو اراد المستدل ان الالفاظ وان كانت موضوعة للمعاني الواقعية الا ان الاعتقاد طريق الى معرفتها وبعد ضم حكم الطريق الى
مفاد المنطوق يرجع المحصل الى وجوب التبين في خبر من علم فسقه فيكون المفهوم عدم وجوب التبين في خبر من لم يعلم فسقه فيندرج فيه مجهول الحال توجه
عليه ان الحكم في المنطوق والمفهوم على القول بان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية معلق على من كان فاسقا في الواقع وعلى من لم يكن فاسقا في الواقع
ونسبة كون العلم طريقا الى كل منهما على حد واحد وليس التعليق في المنطوق معتبرا بالنسبة الى الطريق اعني العلم حتى يتم المقصود وبهذا يتضح فساد ما يقال من انه
تعالى علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم به للزوم التكليف بالمحال فيكون المراد الفسق المعلوم فينتفي الامر بالتثبت لغير
بالرد للزوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل بل بالقبول وهو المقصود وذلك لان لزوم التكليف بالمحال لا يوجب ان يكون التعليق اللفظي على
العلم بالفسق والدليل انما يتم به واما الاحتجاج بالاصل في نفي الفسق فمدفوع بان الفسق والعدالة كلاهما وصفان وجوديان فكما ان الاصل عدم الاول
كذلك الاصل عدم الثاني لكن يشكل هذا على القول بان المناط في القبول عدم الفسق المتحقق في العادل والواسطة فيتجه استصحابه او استصحاب حكمه من قبول
بنائه ولا يعارضه العلم بطريان احد الوصفين من الفسق والعدالة بعد مضي مدة قضاء بحكم العادة اذ ليس ذلك علما بطريان الرافع القادح في
جريان الاستصحاب ويمكن التفصي عنه بوجهين **الاول** ان استصحاب عدم الفسق معارض بالظن الناشي عن الغالب في المكلفين ثبوت وصف الفسق فيهم
فيتساقطان ويحتاج اثبات كل منهما الى دليل وهذا الوجه وان يتجه جريانه في المقام حيث ان التعويل في تعديل الراوي وجرحه على الظنون
الاجتهادية الا انه لا يجري في سائر المواضع لمنع حجية الظن حيث لا دليل على حجيته فلا يقاوم الاصل **الثاني** ان الاستصحاب المذكور معارض
باستصحاب عدم الامتثال والخروج عن عهدة ما ثبت في حقه من التكاليف الموجب لثبوت وصف الفسق فيه بل هو عينه لا يقال لو تم هذا الاصل لجرى في
مستصحب العدالة فيتعارض الاصلان فيه فيلزم ان لا يثبت عدالته بالاستصحاب **لانا نقول** لا تعارض بين الاصلين بل يحكم كل منهما في
مورده كما ثبت ذلك في حيوة الغائب واشتغال ذمته نفسه مثلا ويترتب على كل منهما حكمه الشرعي ان كان له حكم شرعي على انا نقول قضية بقاء ملكة
العدالة قيام صاحبها بالوظائف الشرعية فيمكن اثبات القيام بها باستصحاب الملكة لانه من توابعها الثابتة بثبوتها شرعا وليس اثباتها
بنفس الاستصحاب لعدم الاعتداد بالاصول المثبتة كما ياتي بل لا فائدة الظن بذلك وهو كاف في المقام بخلاف عدم الفسق المجرد عن الملكة الثابت
في اول البلوغ فانه لا يقتضي الظن بقيام صاحبه بشيء بل قضية الشهوات الموجودة في المكلف خروجه عن حدود الشرعية بالاختيار ما لم يمنع منه
مانع وحيث ان وجود المانع حادث فقضية الاصل عدمه واما ما يقال من ان افعال المسلمين يحمل على الصحة فيشمل جميع الافعال اجمع ولو سلم
شموله للتروك ايضا ولو سلم فيمنع كون المقصود اثبات جميع لوازم الصحة حتى العدالة وهذا ظاهر واذا اتضح عندك ما حققنا ان توجه منع
صدق الفاسق حقيقة على غير الفاسق الواقعي انما هو التبادر وصحة سلبه عن الفاسق الاعتقادي الغير الواقعي فمفاد قضية التعليق في الاية وجوب
التبين في نبأ الفاسق الواقعي وعدم وجوبه في غيره وحيث لا واسطة في محل الحاجة بين كون المخبر عادلا في الواقع وبين كونه فاسقا فيه يتردد

خبر مجهول الحال بين وجوب العمل وبين حرمة العمل به اذ لا قائل بالاباحة هنا فيترجح الثاني اما على الضابطة المعروفة من ترجيح جانب التحريم حيث
يدور الامر بينه وبين الوجوب واما لان مرجع ذلك الى التردد بين حجيته فيترجح الثاني لاصالة عدم الحجية وانما قيدنا الحكم بعدالة الواسطة
بمحل الحاجة اعني زمان الرواية لامكان تحقق الواسطة في غيرها فان المكلف في اوائل بلوغه اذا لم يكن له ملكة حاجزة ولم يصدر عنه بعد معصية
لا يوصف بالعدالة ولا بالفسق وكذا الحال في المجنون قبل البلوغ اذا افاق بعده وكذا المكلف اذا كانت له ملكة حاجزة عن فعل المعاصي مع ارتكابه
لمنافيات المروة فان مقتضى اعتبارهم لتركها في حد العدالة عدم صدقها بدونه هذا كله بحسب الواقع واما بحسب الظاهر فربما يتعسر العلم بعدالة الاتصاف
بالفسق في غير الصورة الاخيرة لان جملة من اسبابه باطنية يبعد العلم بانتفائها مع عدم العلم بوجود الملكة ويشكل جواز العلم بوجود الملكة
بالنسبة الى اسبابها الباطنية مع العلم بعدم صدور البوائق منه او يكتفي فيه بالظن المستند الى ظاهر الحال كما هو قضية الاكتفاء بحسن الظاهر في
طريق الملكة وقد يستند في منع العمل بخبر الواسطة بدلالة التعليل بالاصابة بجهالة لمشاركة الفاسق في خوف الاصابة والوقوع في الندامة للمنشا
عدم الملكة دون وقوع الفسق فتامل فيه السادس الضبط وهو ان يكون حفظه غالبا على سهوه ونسيانه ولا خلاف في اعتباره فان من لا ضبط
له لا وثوق بخبره لاحتمال الزيادة في روايته والنقصان والتغيير والتحريف فيلحقها لا مساس بالعدالة او قريبا منه فلا يبقى تعويل على خبره واعتبار
هذا الشرط على قاعدة انسداد باب العلم وهي المعتمد عليها في الباب على ما مر واضح واما على تقدير التعويل على الايات والاخبار فلا بد من
تخصيص عمومها او تقييد اطلاقها بذلك لما مر وفي التعليل المذكور في اية النبا ايماء اليه هذا والعبرة بالضبط في الرواية فلا يقدح عدم الضبط
في غيرها مما لا تعلق له بها وان بعد الفرض ولو كان ضابطا للالفاظ والمعاني عول على نقله باللفظ مطلقا وبالمعنى بناء على جوازه ولو كان ضابطا
في احدهما خاصة جاز التعويل عليه فيه خاصة ولو كان ضابطا في حال دون حال عول على نقله في حال الضبط واختص المنع بغيره وكذا لو كان ضابطا
في الاخبار المتعلقة ببعض ابواب الفقه كالطهارة والصلوة دون بعض كالحج وكان ضابطا مع عدم تطاول الزمان مع العلم به او اجمالا ضابطا به او اجمالا
مع ضبطه فيه لا مع تطاوله ولو تدارك غير الضابط بالكتابة ونحوها على وجه يحصل الوثوق بخبره جاز التعويل عليه وهل ثبوت الضبط
على الاصل لانه مقتضى الفطرة الانسانية لا عروض المانع المنفي بالاصل وبشهادة الغالب فلا حاجة الى التصريح به بل يكفي عدم التصريح
بخلافه او على خلاف الاصل لكونه صفة حادثة والاصل عدمها وجهان اقويهما **الاول** لا سيما بالنسبة الى مقام الرواية لما عرفت من ان
التعويل فيها على الظن وبهذا يتضح الوجه في جواز الاعتماد على قولهم صالح او ممدوح او نحو ذلك مما لا ايماء فيه الى الضبط **واما قولهم**
ثقة فهو متضمن للضبط اذ لا وثوق بغير الضابط ومثله قولهم مسكون الى روايته او اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ونحو ذلك

فصل تعرف عدالة الراوي بالاختبار والصحبة الكاشفة عن وجود الملكة فيه كشفا قطعيا او ظنيا مستندا

الى دلالة حسن ظاهره عليه وربما يظهر من بعضهم الاقتصار على القسم الاول وهو بعيد جدا لتعذره غالبا مع ان التعديل مما يتوفر الدواعي
عليه ويكثر الاحتياج اليه ومن تتبع احوال الرسول وخلفاء المعصومين علم بان سيرتهم وطريقتهم كانت جارية على التعويل في العدالة على حسن الظاهر
اما لانه العدالة او لانه طريق اليها وفي بعض الاخبار المعتبرة السابقة دلالة واضحة عليه وفي حكم المعاشرة الوقوف على جملة من احواله وافعاله
الكاشفة عن وجود الملكة وحسن الظاهر فيه وبتزكية العدلين فما زاد وهو موضع وفاق وباشتهاره بين الناس خصوصا بين العلماء والمحدثين
ومعاملتهم معه معاملة العدل بالثقة بالرجوع اليه والقبول لما يخبر به وان لم يصرح بتوثيقه كالصدوق ويمكن ارجاعه الى الطريقة السابقة
لكشفه عن حسن الظاهر وبتزكية العدل الواحد على المشهور وقيل بل يعتبر التعدد ومرجع النزاع الى ان تزكية الراوي هل هي من باب الشهادة او من
باب الرواية او مبناها على الظنون الاجتهادية فمن اعتبر فيها التعدد جعلها من القسم الاول ومن لم يعتبر فيها التعدد من احد القسمين الاخيرين
ومن هنا يظهر ان الشهادة والرواية يفترقان بعد اشتراكهما في كونهما من نوع الخبر في ان الشهادة يتوقف قبولها على تعدد المخبر وما في حكمه بخلاف
الرواية وهذا مبني على مجرد الاصطلاح فلا يترتب عليه ثمرة ولا يتطرق اليه المشاحة وعن الشهيد ره في قواعده بعد ان شركهما في نوع الخبر
القطعي بان المخبر عنه ان كان عاما لا يختص بمعين فهو الرواية وان اختص بمعين فهو الشهادة ثم قال وقد يقع اللبس بينهما في مواضع منها رؤية
الهلال من حيث ان الصوم لا يختص بمعين ومن اختصاصه بهذا العام بل بهذا الشهر **ومنها** المترجم من حيث نصبه عاما للترجمة ومن
اخباره عن كلام معين **ومنها** المقوم والخارص والقاسم من حيث كونهم منصوبين لمطلق التقويم والخرص والقسمة ومن حيث اخبارهم الزام معين
او تعيين له **ومنها** المخبر عن عدد الركعات والاشواط من حيث الزامه بحقه تعالى فهو كالرواية ومن انه الزام بمعين ومثله المخبر بالطهارة والنجاسة
ودخول الوقت والقبلة قال ويمكن الفرق بين طهرته ونجسته فيقبل في الاول لاستناده الى الاصل بخلاف الثاني ولو كان ملكه فلا شك في القبول
ثم نفى الخلاف في قبول قول المفتي والحاكم وعلل الثاني بانه ناقل عن الله تعالى فهو كالراوي قال واما قبول قول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول الدار
ونحو ذلك فليس لكونه من باب الرواية لانه خاص بل للقرينة المفيدة للقطع ولهذا يقبل وان كان صبيا ثم قال اما اللقطة ولو قيل بان هذه الامور
قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية كان قويا وليس اخبارا ولهذا لا يسمى الامين المخبر عن فعله لا شاهدا ولا راويا مع قبول قوله وحده
وهذا امر كلي او ميتة لما في يده وقول الوكيل بعت او انا وكيل وهذا املائي ملخصا والظاهر مما ذكره اخيرا وجه فرق اخر وهو ان الرواية خبر مقتضاه انتهى

الالزام

الالزام بحق غيره نعم لكنه ره صرف الفرق عن ظاهره ولم يلتفت الى التقابل نظرا الى عدم مساعدة مقام عليه فوجه كون الاخبار المذكورات شهادة لكونها
اخبارا بمعين وهو لا يقابل الاول الا ان يكون قد اعتبر فيه الالزام بحق نعم لا على وجه التعيين بقرينة المقابلة فيشكل بعد جريانه في مثل عدد
الركعات والاشواط لتعينها في الجملة فالذي يتحصل من كلامه ان عموم المخبر عنه وكونه حقا له تع من خواص الخبر وكون المخبر عنه خاصا من خواص
الشهادة وهذا بظاهره ظاهر الفساد لان الرواية بالمعنى المصطلح اخبار عن خصوص قول المعصوم ع او فعله او تقريره فيلزم خروجها عن عنوان الرواية
واندراجها في عنوان الشهادة ولعل ما اورد عليه من النقض باخبار زيد بمجيء ولده فانه رواية مع ان المخبر عنه خاص يعتبر فيه ما رد اذ لا تم كونه
رواية بالمعنى المبحوث عنه بدليل انه لا يكتفى في ثبوته شرعا باخباره هذا اذا اعتبر العموم والخصوص في نفس المخبر عنه كما هو الظ وان اعتبرا بالنسبة الى ما
يترتب عليه من اللوازم فلا ريب في ان الشهادة قد يترتب عليها احكام عامة كعدم جواز تصرف احد في المال لبدون اذن المشهود له وجواز بيعه وصلحه واجارته
عموما الى غير ذلك وقد يترتب على الرواية احكام خاصة متفرعة على ثبوت الاحكام العامة كعدم ثبوت الشفعة في هذا المال الذي لا يقبل القسمة لعموم
لا شفعة فيما لا يقسم والاولى في توجيه الفرق بالعموم والخصوص ان يقال الحكم الشرعي الثابت اولا بالخبر ان كان عام المورد فرواية وان كان خاص
المورد فشهادة فيندفع الاشكال بما مر لان الحكم الشرعي الاولي الثابت في الاول خاص وهو كون المال لزيد وفي الاحكام العامة متفرعة عليه وفي
الثاني عام والاحكام الخاصة متفرعة عليه ولعل هذا مراد الشهيد وان قصر كلامه عن بيانه لكن يرد على حد الرواية الاخبار المتعلقة بموضوعات
خاصة كالخواص كتوثيقه ع لمثل زرارة وجرحه لمثل احمد هلال وتحديده للحاير وتنبيها خروج الحجر عن البيت وامثال ذلك وعلى حد الشهادة الاخبار
بان هذا العين وقف عام ولا يجدي ما اعتذر به بعض المعاصرين من ان المصلحة العامة مصلحة خاصة ويرد عليه الوقف بالخصوص فهو في الحقيقة
متعين من حيث المورد وان لزمه الشيوع والاستمرار بالتتبع في افراد الموقوف عليه واشخاصه هذا لفظه وذلك لان الوقف عبارة عن حبس
الاصل وتسبيل المنفعة على الموقوف عليهم وخصوصية المورد انما يتحقق بالنسبة الى مورد التحبيس دون مورد التسبيل والموقوف عليهم سواء
اعتبرت الخصوصية فيهم حقيقية او خارجية نعم يمكن ان يقال الوقف عبارة عن امر جعلي وهو فعل خاص وان كان متعلقه واثره عاما لكن ربما
يرد مثله في الرواية ومع ذلك يبقى الاشكال بما اذا كانت الشهادة على الاثر الحاصل الان بمنع صحة الاشهاد ولا وجه له واما الشهادة على النسب
فلا اشكال فيها على هذا التوجيه لان مورده خاص وان ترتب عليها احكام عامة ثم ما ذكره الشهيد من مكان الفرق بين طهارته ونجاسته واضح
السقوط لان الاصل فيما علم بنجاسته النجاسة كما ان الاصل فيما علم طهارته الطهارة فنسبة الاصل اليهما سواء نعم لو كان الشيء معلوم الطهارة فاخبر بانه
نجس ونجس فطهر بني على طهارته لا من جهة اخبار بل من جهة الاصل وعدم الاعتداد بشيء من الخبرين ثم جعله الحاكم من باب الناقل عن الله تعالى غير سديد
بل الحكم انشاء كما يظهر من الالفاظ المفرقة له وقد صرح هو بذلك في غير المقام ولو ذكر هذا التعليل للفتوى كان انسب وما ذكره من ان قول
الواحد في الهدية والاذن في دخول الدار انما يقبل لاعتضاده بالقرائن علمية انما يتم اذا لم يكن المخبر كاملا او لم يكن له يد على الهدية وعلى الدار والا
فلا اشكال في القبول وقوله وليس اخبارا عن واضح ولعله يريد انه ليس اخبارا بالمعنى المصطلح في الاصول ويريد بالخبر الذي يقسم الى القسمين المخبر
الذي لا يعتضد بدلالة قطعية او امارة شرعية كاليد في المثال الذي ذكره وكذا الكلام في قبول قول الامين والوكيل لان كون المخبر امينا
او وكيلا امارة شرعية ولا يخفى ما فيه من التعسف هذا وقوله هذا ملكي لا تعلق له بمسئلة الوكيل فالوجه ان يكون عطفا على الوكيل
والمراد قول ذي اليد ذلك والتحقيق ان عد الاخبار بلا اشكال رواية او شهادة متفرع على ثبوت الاكتفاء بالواحد فيها وعدمه لا ان الاكتفاء بالواحد
فيها وعدمه متفرع على كونها رواية او شهادة كما يظهر من كلام الشهيد اذ لا نص على ان كل رواية يكتفى فيها بالواحد وكل شهادة يعتبر فيها التعدد
بل الامر في ذلك مبني على مجرد الاصطلاح كما عرفت والمتبع في موارد الحكم هو الدليل فما دل على قبول خبر الواحد فيه يلحق بالاول وما دل على
اعتبار التعدد فيه يلحق بالثاني واما الفرق بين الوجهين الاخيرين فواضح فان المدار في الاول منهما على نقل الثقة افاد الظن او لم يفد وفي الثاني
على حصول الظن حصل من قول الثقة العدل او من غيره وحيث ان قول الثقة من حيث نفسه يفيد الظن ما لم يعارضه امارة خارجية صح اطلاق
القول بقبول تزكية العدل الواحد اذ المراد قبولها عند تجردها عن المعارض اذا عرفت هذا فالمختار عندي جواز التعويل في تعديل الراوي او
اثبات تحرزه عن الكذب على قول العدل الواحد بل على مطلق الظن سواء استند الى تزكية العدل او الى سائر الامارات الاجتهادية لنا انه قد ثبت
مما حققنا سابقا ان التعويل في اخبار الاحاد على الاخبار الموثوق بصدقها وصحة صدورها ولا ريب ان الظن بعدالة الراوي وتحرزه عن الكذب
مما يفيد الوثوق بصدق الرواية فيجب التعويل عليه وايضا لا خفاء في ان التمييز بين الرجال مع اشتراكهم بين الثقة وغيره كثيرا ما يتعذر الا بالاعتماد
الظنون والامارات كملاحظة الطبقة والبلد وكثرة المصاحبة والرواية وما اشبه ذلك وقد جرت طريقتهم في ذلك على مراعاة هذه الظنون
ولم نقف على من يصرح باعتبار خصوص شهادة العدلين او العدل الواحد في ذلك صاحب المنتقى مع مصيره الى ان تزكية الراوي من باب الشهادة
وانه يعتبر فيها التعدد قد عول في تمييز المشتركات على امارات ضعيفة كما لا يخفى لمن تتبع موارد ذلك في كلامه وذلك يأبى جعل التزكية
من احد البابين فان اللازم على تقديرهما تعيين الشخص ولو باحد الطريقين اذ الاعتماد في تعيين الرجل على مطلق الظن وفي تزكيته على شهادة
العدلين او العدل الواحد تكلف صرف وتعسف محض يغني ما اصلناه من حجية الظن في الطريق ويتأكد الحجة على القول بكونها شهادة بان

علمائنا المعروفين في علم الرجال الذين على اقوالهم التعويل في الجرح والتعديل كالكشي والنجاشي والشيخ لم يعاصروا اكثر الرجال وتفوهم
فتعويلهم في تعديلهم وجرحهم غالبا ليس الا على قول غيرهم فهم اما شهود فرع فرع والشهادة في الثالثة مردودة مط وقبولها في الاول مقصور شهود فرع اوم
على مواضع ليس المقام منها ودعوى علمهم بعدالتهم بالاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرائن القاطعة اخذا بظاهر كلامهم بما لا يساعد عليه
وجدان وفي الانظار المستقيمة نعم يتجه ان يقال تعويلهم على تعديل غيرهم لا ينافي كونهم شهود اصل على التزكية فان طريق شاهد الاصل قد
يكون ظنا معتبرا عنده كما في الشاهد على الملكية بظاهر اليد والاستصحاب وانما يلزم كونهم شهود فرع اذا شهدوا بشهادة غيرهم واما ما ذكره
بعض المعاصرين من ان موافقة اثنين من علماء الرجال في التزكية انما ينفع على القول باشتراط التعدد اذا علم من مذهبهم اعتبار التعدد وهو
غير معلوم بل قد علم خلافه من بعضهم كالعلامة حيث اكتفى بتزكية الواحد ففي الظ انه غير وارد اذ لا يعتبر في قبول الشهادة العلم بصحة ما عول عليه
الشاهد من الطريق بل يكفي عدم العلم بالفساد ثم المعروف بينهم في الاحتجاج على جواز التعويل على تعديل العدل الواحد امور **الاول**
ان التعديل شرط في قبول الرواية وقول الواحد مقبول فيها فيجب ان يقبل فيه والا لزم زيادة الشرط على مشروطه واجاب عنه في المعالم بالمنع من عدم
زيادة الشرط على المشروط اذ لا دليل عليه سلمنا لكن الشرط في القبول هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى معرفة الشرط سلمنا
لكن زيادة بهذا المعنى على مشروطه لهذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين يعني ان العامل الشهادم
بخبر الواحد يعول عليه في اصل الاحكام ولا يعول في مواردها غالبا الا على خبر الواحد فانه يكتفي في الحكم بصحة عقد او ايقاع مثلا بخبر الواحد
ولا يكتفي في وقوع ذلك العقد او الايقاع بشهادة الواحد **واعترض** بعض افاضل المتاخرين عنه على الوجه الاول بان الظ من الاكتفاء
في المشروط بخبر الواحد الا الاكتفاء به في شرطه ايضا والا لوجب البيان ويشكل بان الظهور المدعى ان كان بالنسبة الى الخطاب الدال على
حجية خبر الواحد في الاحكام فمم وان كان بالنسبة الى نفس الحكم فاستحسان وقياس لا نقول به وعلى الثاني بان العدالة والتعديل سيان
في جريان ما ذكره في كل منهما والاظهر ان يقال ان قبل قول الواحد في ثبوت العدالة بطل اشتراط التعدد والا لزم بطلان ما سلمه من زيادة
الشرط على المشروط **وعلى الثالث** بان ثبوت احكام تلك الموارد المكتفى فيها بخبر الفاسق ليس مشروطا بثبوت وقوع افرادها المتوقف على شهادة
العدلين حتى يصح التمسك به في المقام على جواز زيادة الشرط على المشروط نعم يتجه ذلك في هلال شهر رمضان على قول من عبر قول العدل الواحد
لكن لا يتم به البيان **اقول** بل يتجه ذلك ايض في اخبار العدل عن فتوى المفتي اذ الظ عدم التامل في كفاية الواحد فيه وعدم قبول تعديل
الواحد له وكذا اخبار العدل عن نفسه ببلوغه درجة الفتوى عند من يكتفي بالاخبار فان شرط قبوله عدالته ولا يكتفي فيها بشهادة الواحد
وكذا اخبار الاجير بقيامه بالعبادة المستاجر عليها فانه يكتفي بخبره مع عدالته ولا يثبت عدالته بشهادة الواحد ومثله الكلام في الوكيل على تفرقة
الصدقات فانه يكتفي فيه بخبره مع عدالته ولا يقبل في عدالته شهادة الواحد وقريب من ذلك الشهادة المالية فانه لا يقبل فيها احد الامرين
من شهادة العدلين وشهادة الواحد مع اليمين ولا يقبل في تعديل الشاهد الا الشاهدان فالشرط يزيد على مشروطه من حيث ان في التعيين
مزيد كلفة بالنسبة الى التخيير ومن على ذلك الحال في نظايرها فيمكن ان ينزل كلام المعالم على هذا الوجه فيندفع عنه الاشكال المذكور لكن
لا يلائم ذلك قوله عند من يعمل بخبر الواحد فانه اوفق بما ذكره المعترض ويمكن دفع الاشكال على تقديره ايضا بان مقصوده ان عدم زيادة
حكم الشرط على المشروط انما هو من حيث كون الشرط فرعا والمشروط اصلا والفرع لا يزيد على اصله وان هذا فاسد من حيث ان الضوابط
الشرعية مع كونها اصلا بالنسبة الى مواردها الجزئية تثبت عند العامل بخبر الواحد ولا يثبت مواردها الجزئية الا بشهادة العدلين
لكن يشكل بان الذي يتوقف على شهادة العدلين اثبات نفس الموضوع والذي يكتفي فيه بخبر الواحد اثبات حكمه عموما او خصوصا وليس
الموضوع فرعا للحكم اللاحق له بل الامر بالعكس **الثاني** ما تمسك به المعترض المذكور من انه لا دليل على اعتبار العدالة هنا الا الاجماع
اذ لا نص في المقام وهو لا يساعد على اعتبارها بعد تزكية الواحد وبعبارة اخرى لا يساعد الاجماع على اعتبارها على وجه لا يثبت بتزكية
الواحد **وفيه نظر** لان الاجماع ان تم فانما يدل على اشتراط العدالة الواقعية واما جواز التعويل فيها على تزكية الواحد على القول به
فانما هو من حيث كونها طريقا الى الشرط اعني العدالة كشهادة العدلين لا من حيث انها هي الشرط فلا بد من اقامة الدليل على جواز التعويل
عليها او كونها طريقا بعد ثبوت اصل الاشتراط وهذا واضح مع ان حصر الدليل في الاجماع غير واضح لان آية النبأ تدل على ذلك
ايض **الثالث** قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه يدل بمفهومه على قبول خبر العادل مط فيتناول التزكية ايض **واعترض**
عليه في المعالم بان مبنى اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على
العلم بانتفائها وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة ايضا يؤدي
الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة
الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة هذا كلامه ثم اورد على نفسه النقض بشهادة
العدلين حيث انها لا تفيد العلم ايض واجاب بان ما دل على قبول شهادة العدلين دليل خارجي فيجوز تخصيص الاية به ولا يجري مثله

اذ ليس في

اذ ليس في الآية دلالة على توقف قبول خبر الواحد على العلم بانتفاء صفة الفسق عنه وانما يدل على توقفه على انتفاء صفة الفسق عنه في الواقع سواء علم
به او لم يعلم نعم حيث لا سبيل الى الوقوف على الواقع الا بطريق موصل اليه فالعقل انما يستقل بكون العلم طريقا واما غيره فان قام دليل على
كونه طريقا جاز التعويل عليه والا لم يجز لا لدلالة الخطاب عليه بل لحكم العقل باصالة عدم كون ما لم يثبت كونه طريقا فاذا سلم ان الآية تدل
بمفهومها على جواز التعويل على قول غير الفاسق مطلقا كانت ناهضة باثبات كونه طريقا فيرتفع به حكم الاصل ولا تناقض وكذا الحال في شهادة
العدلين فان ما دل على قبولها لا يختص الا بمن كان عدلا فيعترض بل يرفع الحكم العقلي الثابت في الظن **واما ما اجاب** به بعض المعاصرين من ان
العادل والفاسق الواقعيين ليسا مقابلا بل مظنون العدالة والفسق بل في مقابل مجهول الحال والمراد بهما من يطلق عليه اسم العادل او الفاسق
وهما يطلقان على من ظن عدالته وفسقه وكذا الكلام في اضرار الصوم للمريض واثبات اللحم واشتداد العظم في الرضاع فان المراد بهما ما يطلق عليه
اللفظان وهما يطلقان على ما ظن كونه مشتملا على الاضرار والانبات والاشتداد باخبار الطبيب واهل الخبرة فلا يخفى ما فيه فان العادل او
الفاسق الواقعيين ليسا مقابلا لمجهول الحال بل لمجهول الحال اما عادل واقعي او فاسق واقعي فكيف يمكن اعتبار المقابلة بينهما ودعوى
صحة الاطلاق على المظنون تضافه باحد الوصفين ممنوعة على الاطلاق بل الاطلاق المعتبر هناك مشروط بدلالة دليل على اعتبار ذلك الظن
واما جواز الافطار عند الاخبار باضرار الصوم فليس لصدق الضرر بل لتحقق خوف الضرر **وهذا** يجوز الافطار وان لم يستند الظن الى اخبار
احد واما انبات اللحم واشتداد العظم في الرضاع فلا يعتبر فيهما مجرد الظن بل لا بد من القطع او ما ثبت قيامه مقامه كشهادة العدلين القاطعين
بهما ولو بحسب العادة ثم قال مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهومها ولا يخفى ما فيه مما مر فان اشتراط العلم
مستفاد من القاعدة العقلية لا من الخطاب مع انه على تقدير استفادته منه فهو مستفاد من المفهوم دون المنطوق كما لا يخفى ومما حققنا يظهر جواز
الاعتماد على تعديل غير الامامي للراوي ممن يحصل الظن بتوثيقه كحسن علي بن الفضال وكذا الكلام في الجرح والتفصيل بقبول الاول منه دون
الثاني كما نقل عن البهائي لا وجه له الا ان يمنع حصول الظن بجرحه وهو على اطلاقه مم وحكى عن العلامة انه لم يقبل رواية ابان بن عثمن لكونه ناووسيا
ولعله نظر الى ما رواه الكشي عن علي بن حسن فضال من ان ابان كان ناووسيا ويشكل بان الجارح على هذا التقدير غير مقبول فكيف يعتمد جرحه
الا ان يكون مبنيا على الاعتماد على مطلق الظن في الرجال خاصة او يكون عاثرا على مستند آخر **حجة القول** باشتراط التعدد قيام الاجماع على قبول تعديل
تعديل العدلين وانتفاء الدليل فيما عداه فيقتصر فيها عليه ويرجع في غيره الى الاصل وجوابه ظاهر مما مر **فصل اختلفوا في قبول
الجرح والتعديل المجردين عن ذكر السبب فذهب قوم الى القبول مطلقا واخرون الى عدم القبول مطلقا**
وفصل ثالث فقبله في الجرح دون التعديل ورابع فعكس وذكر الفاضل المعاصر ان هذه الاقوال الاربعة للعامة وهو كما ترى وخامس فقبله
فيهما ان كان المزكي والجارح عارفين بالاسباب والا فلا وهو مختار العلامة تبعا للرازي **وسادس** فقبله فيهما ان علم عدم المخالفة والا فلا وهو
مختار صاحب المعالم وحكاه عن والد الشهيد الثاني وهو راجع الى القول الثاني كما لا يخفى والاقرب عندي هو القول الاول **لنا** ان العدالة عبارة
عن حالة لها مقتضيات **منها** قبول قول صاحبها في الشهادة والجرح عبارة عن حالة لها مقتضيات منها رد قول صاحبها في الشهادة فاذا قامت الحجة
الشرعية من البينة المعتبرة على وجود تلك الحالة وكشفت عن تحققها وجب القبول ولا يقدح وقوع الاختلاف في تعيين معنى العدالة واسبابها او
اثبات الشهادة على راي الشاهد المجهول لغيرنا اذ لا تعويل عندنا على تعديل غير اصحابنا والمعروف بينهم عدم الاكتفاء بما دون حسن الظاهر ونحن
انا وان استظهرنا القول بانها الملكة لكن نكتفي بحسن الظاهر طريقا اليها وهو كالملكة حالة لها مقتضيات ولو بواسطة الكشف عنها والاختلاف في الاول
لا يقدح في قبول الشهادة بالمودى والا لم تقبل الشهادة بالملك والنكاح والحرية والزوجية وما اشبه ذلك مما وقع الاختلاف في اسبابها الا بعد بيان
السبب وبطلانه واضح وعموم الادلة واطلاقها حجة عليه مضافا الى انه بل كلام المسلم العدل على المعنى الصحيح مع صلوحه له واما عدم قبول
الشهادة على الرضاع المحرم الا بعد ذكر السبب فيمكن استثناؤه من القاعدة نظرا الى انعقاد الاجماع عليه ان تم او الشهرة القادحة في اطلاق
ادلة الشهادة او عمومها فيرجع فيه الى حكم الاصل من عدم القبول مع عدم ذكر السبب فيمكن تنزيل ذلك على الضوابط من حيث ان الشهادة
على الرضاع المحرم شهادة على وقوع فعل مقتض للتحريم فيقبل الشهادة على الفعل دون الاقتضاء لانه من الاحكام الاجتهادية التي لا تعتبر
البينة فيها بخلاف الشهادة على الملك ونحوه فانها ليست شهادة على احكام اجتهادية بل على امور اسبابها وطرقها اجتهادية فيقبل الشهادة فيها
دون اسبابها وطرقها واما الشهادة على الاخوة الرضاعية او البنوة الرضاعية او نحو ذلك فيمكن توجيه المنع من قبول الاطلاق فيها لو تم
بانه لم يثبت اعتبار الشارع لهذه الاحوال الا تبعا للنشر المحرم فلا يثبت على الاستقلال ويمكن ان يقال لا يعقل من الاخوة الرضاعية الا
المشاركة في الرضاع المحرم وعلى قياسها البواقي فيرجع الى الوجه الاول هذا مع ان محل البحث انما هو تعديل الراوي والامر فيه سهل لا نرجحه
على ما عرفت لا لتعبدية بل دايرة مدار الظن ولا ريب في حصوله مع الاطلاق لا سيما مع الاكتفاء بالتحرز عن الكذب بل لنا ان نقول الاختلاف
في تفسير العدالة راجع عند التحقيق الى الاختلاف في طرق معرفتها لا في نفسها لانها عند الكل عبارة عن صفة خاصة هي ملكة الاستقامة
في امر الدين والملازمة عليه ومن فسرها بالاسلام مع عدم ظهور الفسق او بحسن الظاهر يريد ان ذلك طريق الى معرفتها والحكم بها وكذا الجرح بالفسق

لغيره الا بمعنى واحد هو عدم الاستقامة المذكورة فلا يلزم الاشكال فيه ايض بل غاية ما يفيد تعيين معناه نعم هو كالتعديل في وقوع الخلاف في اسبابه فيتاتى الاشكال
السابق بعينه وبندفع بما مر من الجواب **واحتج** موافقونا بان شهادة العدل من غير بصيرة يقدح في عدالته والغرض خلافه **واجيب** بان الخلاف في الاسباب
واقع فلعله يقول بسببية الاخر **ورد** بان العادل متى اطلق التعديل في محل الخلاف وجب ان يريد المعنى المتفق عليه والا لكان مدلسا فهو يقدح
في عدالته وفيه انه اذا اخبر بما يراه عدالة او فسقا فلا تدليس لظهور ان كل مخبر انما يخبر على حسب معتقده **وبالجملة** فالتدليس في الاحتجاج عبارة عن اداء
الواقع على خلاف ما هو عليه عند المخبر فاذا اعتقد المزكي ان الواقع هو العدالة وشهد بها لم يكن مدلسا وان علم ان معتقد الحاكم خلافه بل لو
شهد على حسب معتقد الحاكم ولم يصرح به كان مدلسا الا ان يريد ما هو الواقع عنده على خلافه وقد يوجه الدعوى في المقام بان علماء الرجال انما
صنفوا الكتب وتعرضوا فيها لاحوال الرجال جرحا وتعديلا ليرجع اليها عامة المجتهدين ويعولوا على مقالتهم وقد علموا باختلاف المذاهب في
ذلك بحيث يطلقون فالظاهر انهم انما يريدون المعنى المتفق عليه لئلا ينتفي الغرض الداعي الى تاليف تلك الكتب وفيه تعسف نعم يتجه ان لو ثبت
مراد علماء الرجال بالعدالة الا الملكة او حسن الظاهر دون مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق والا لم يبق لصاحب هذا المذهب مجهول في الرجال
وهو خلاف ما يظهر من كتبهم ومن يكتفي بحسن الظاهر على ان العدالة او الطريق اليها يلزمه قبول تعديلهم من هذه الجهة **احتج** النافي مطلقا بانه
لو قبل مع الاطلاق لثبت مع الشك اذ لا يدري لعله عليه لمكان الاختلاف **واجيب** بمنع الملازمة لان قول العدل يفيد الظن اذ لو لم
يعرف لم يقل فيمكن دفعه بانه ان اريد افادته للظن بالمعنى المعتبر عنده فلا يجدي في القبول وعندنا فمم لو قوع الخلاف **وجوابه** يعرف مما حققنا
في حجة القول المختار **واعلم** انا لو تنزلنا والتزمنا بالدليل المذكور فالحجة على تقييده بتفصيل لا تعرض لبيانه في كلامهم وتوضيحه ان الاطلاق في
المقام يتضمن الابهام من وجهين **الاول** ما يختص بالتعديل غالبا وهو عدم تعيين المعنى المراد منه من الملكة او حسن الظاهر او ظهور الاسلام مع عدم
ظهور الفسق وانما قيدنا بالغالب احترازا عما لو كان الجرح بنفي العدالة فانه يشارك التعديل في الابهام المذكور في الجملة **والثاني** ما يعم الجرح
ايض وهو عدم تعيين الكبائر والصغائر مع تكثر الاختلاف وتشتت الاقوال فيهما فربما يرى المزكي ما ارتكبه كبيرة صغيرة فلا يقدح في العدالة بفعلها
ولو من غير اصرار **اما الاول** فقبول الاطلاق فيه مما لا اشكال فيه عند من يرى القول الاخير لكنه قول غير معروف بين اصحابنا واما من يرى القول
بانها حسن الظاهر او انها الملكة وحسن الظاهر طريق اليها كما هو المختار لما عرفت نعم من يرى القول بانها الملكة ولا يعتد بحسن الظاهر طريقا اليها ويمنع
اتحاد معنى العدالة يلزمه عدم الاعتداد بالاطلاق لكنه بمعزل عن مقام التحقيق ولو كان الجرح بنفي العدالة فلا ريب في كونه معتبرا ولا عندنا بابه
معنى فسرها نعم من يرى العدالة مجرد حسن الظاهر او ما هو اعم منه يلزمه بمقتضى الدليل المذكور عدم الاعتداد بالاطلاق **اما الثاني** فالتحقيق فيه
ان العبرة في كون المعصية كبيرة او صغيرة بمذهب الفاعل كما ان العبرة في كون الفعل معصية وعدمه بمذهبه فكما انه اذا اعتقد الحرام جائزا
عن طريق شرعي لم يكن حراما في حقه كذا اذا اعتقد الكبيرة صغيرة عن طريق شرعي كانت صغيرة في حقه لان مرجع ذلك الى ضعف نسبة المعصية
وقوتها فكما ان اصل ثبوتها يتبع معتقده كذا وصفها بالقوة والضعف يتبع معتقده لان المناط في تلك الهتك والتجري وهو انما يتبع معتقد
الفاعل باصله ووصفه دون الواقع نعم اذا لم يعتقد شيئا منهما بطريق معتبر مع علمه بكونه معصية اتبع الواقع على الظ فلو كانت كبيرة حسبت عليه
كبيرة لانتفاء العذر والمانع ويمكن ان ينزل على هذا قوله تعالى وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم على بعض الوجوه وكذا اذا جهل بحال الفاعل في وجه
لا سيما اذا كان الجهل في اصل الاعتقاد لا في تعيينه وكذا الحال فيما لو اعتقد تحريم ما التبس بحرام او وجوب ما التبس بواجب سواء كان ذلك الخطاء
في الموضوع او في الحكم فانه يتبع معتقده في كون العصيان به صغيرة او كبيرة فان اعتقده كبيرة قدح فعله مط وان اعتقده صغيرة قدح الاصرار
عليه ولو لم يعتقد شيئا منهما عول كل من المزكي والجارح فيما لو كان الخطاء في جانب الموضوع دون الحكم على مذهبه فيه وكذا لو جهل حاله في
وجه لا سيما اذا كان الجهل في اصل الاعتقاد لا في التعيين كما مر واما اذا كان في جانب الحكم فيحتمل الحكم بكونها كبيرة لانها الاصل في المعاصي
والحكم بكونها صغيرة لاصالة عدم حصول زيادة التجري وعدم ثبوت حكم الكبيرة في حقه وقد يعتضد هذا باستصحاب العدالة ونحوه لا حيث
يتقدم ثبوتها كما ان الاول قد يعتضد باستصحاب عدمها ونحوه حيث يتقدم عدمها فيحتمل التفصيل بالاخذ بمقتضى الاستصحاب ثم وهذه
الاحتمالات جارية على تقدير الجهل بالاعتقاد ايض ثم ان كان ما فرضناه موضع وفاق او علم بموافقة مذهب الجارح والمزكي فلا اشكال في قبول الاطلاق
ان علم بعدم خلو الفاعل عن الاعتقاد وبعلمها به او علم بموافقة مذهبهما في الحالين والمجهول والا توجه المنع على ما مر احتج من اكتفى بالاطلاق في التعديل
دون الجرح بانه لو اكتفى به في الجرح كان تقليد الجارح في الجرح لوقوع الخلاف في اسبابه **وجوابه** اما اولا فبالنقض بالتعديل لان الخلاف واقع
في اسبابه ايض فالفرق تحكم **واما ثانيا** فبالحل وقد عرفت بيانه مفصلا وورد ذلك في حجة المذهب المختار واحتج من عكس لا رتيان اللبس كثيرا ما يقع في
العدالة لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح **والجواب** ان ذكر الاسباب لا يوجب رفع اللبس واحتمال التصنع كما لا يخفى مع ان اللبس قد يقع في الجرح ايض فما
عدم قبول الاطلاق فيه ايض والتخلص عن الكل واحد وهو اصالة عدم حصول الالتباس ومجرد احتماله لا يكفي **احتج** العلامة على ما صار اليه
بانه ان كان من ذوي البصائر بهذا الشان لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية واحتج عليه الراوي ايض بانا لو اثبتنا بالجرح
معولا غير العالم بالاسباب لا ثبتنا مع الشك بخلاف العالم **والجواب** ان فرض العدالة يغني عن اعتبار البصيرة اذ مع علمها لا يقدم على الشهادة

دالم

في انه اذا تعارض الجرح والتعديل ايهما يقدم

الاطلاع مقدم على قول من يدعى ع

واما تزكية الراوي م

[illegible]

والامر يبتني على وصف العدالة اللهم الا ان يراد بالبصيرة الموافقة في المذهب فيرجع الى القول الثاني وقد ذكر في مقابله او يراد اشتراط العلم بذلك بعد العلم بالعدالة فلا ينهض الحجة باثباته ويمكن ان يقال قد يخطئ العدل العامي في معنى العدالة والفسق على وجه يبعد دفعه فيزعم فيهما ما لا ينبغي برا احد فالمراد ان يكون المزكي والجارح ممن يظن في حقه الوقوف على معناهما بطريق يبعد صاحبه من ذوي البصائر واهل الخبرة فيهما عرفا ثم يرد على المجيبين ان مجرد كون المزكي والجارح من ذوي البصائر لا يغني عن وجوه الاستفسار الى ان يستند فيهما بما لا يصلح للاستناد اليه عندنا او يفسر لفظهما بما لا يراد تفسيرهما به مكان الخلاف ولا مخلص عنه الا بما ذكرناه في تحرير وجمعنا على ما ذهبنا اليه

فصل اذا تعارض الجرح والتعديل

قيل يقدم الجرح مطلقا وقيل يقدم التعديل ان اطلقا وفصل بعضهم فرجح الجرح ان كان التعارض من حيث الاطلاق واوجب الرجوع الى المرجحات كالاكثرية والاورعية ان كان التعارض من حيث الخصوص وذلك كما لو قال الجارح رأيته يشرب الخمر في وقت كذا فقال المزكي اني رأيته في ذلك الوقت نائما او مصليا او انه توفي قبل ذلك الوقت وما اشبه ذلك وهذا هو الاظهر لنا ان مرجع الجرح الى دعوى الاطلاع على الفسق ومرجع التعديل غالبا مع الاطلاق الى دعوى الاطلاع على حسن الظاهر وعدم الاطلاع على الفسق ولا ريب ان قول من يدعي عدم الاطلاع نعم قد يشكل ذلك فيما لو ادعى المزكي القطع بوجود الملكة العاصمة لكنه موهون ببعد الاطلاع على السرائر فيترجح قول الجارح لكونه ابعد من الخطاء ولا خفاء في ان ما ذكرناه لا يجري فيما اذا كان التعارض من حيث الخصوص والا فيتعين الرجوع فيه الى المرجحات ثم هذا التفصيل انما يتجه في تزكية غير الراوي فقد عرفت مما حققنا انها من باب الظنون الاجتهادية فهذا التفصيل انما يتجه فيها لبناء المطلب على الظن والا فقد ترجح قول المزكي الواحد على الجارح وان كانا متطابقين بل وان تعدد الجارح وذلك حيث يكون المزكي اثبت بحيث يكون الظن معه اقوى كترجيحنا تزكية النجاشي على جرح الشيخ وتزكيتهما على جرح ابن الغضائري وابن داود ولو كان هناك ما يحتمل ان يكون هو الذي عده الجارح سببا للجرح مع انه لا يصلح له او صرح بنوع التسبب ولم يكن لنا تعويل على نظره فيه كتضعيف جماعة لجابر الجعفي ورميه بالغلو مع توثيق المهتدي له فان الظاهر ان منشأ التضعيف والرمي بالغلو انما هو تضمنه لنقل الاخبار المشتملة على ما يعد عندهم من الغلو لا سيما اوائل المتقدمين على ما يظهر بالتتبع في احوالهم فانهم كانوا كثيرا ما يرمون الرجل بالغلو ويتهمونه به بادنى مقالة كانت تصدر عنه في حق النبي والائمة حتى ان بعضهم في ذلك يعد منه نفي السهو والنسيان عنهم مع انه قد كاد ان يكون من ضروريات المذهب فيما كان الجارح من علمهم معولا جرحه على مجرد اشتهاره بينهم

فصل يعرف توثيق المزكي للراوي بمعنى قوله فيه بكونه اماميا عدلا ضابطا

اما بالتصريح بالاوصاف او بقوله ثقة او من الثقات فان الظاهر من هذه الكلمات عند الاطلاق ذلك كما نص عليه جماعة وهو الظاهر من طريقة الاخر حتى انا لم نعثر فيه على مخالف والوجه في استفادتهم من اطلاق التوثيق كون الموثق اماميا اما وقوفهم على مصطلحهم ولو بطريق الاستنباط من مجاري كلماتهم ومطاوي عباراتهم فان دابهم عدم التعرض غالبا لبيان مذهب الموافق او كون الظاهر من اطلاق الثقة حملا للكلي على الفرد الكامل او التعويل على الظاهر في حق المسلم لا سيما اذا ثبت وثاقته وكذا الكلام في الممدوح المسكوت عن بيان مذهبه الا ان الدلالة هنا تختلف قوة وضعفا باختلاف طرق المدح ولو كان التوثيق او المدح في كلام غير الامامي ففيه الوجهان الاولان لظهوره في موافقته له في المذهب وبعضه في الوجه الاخير كونه اماميا وفيه ضعف ولا يقدح في ذلك انهم كثيرا ما يوثقون الرجل ثم ينسبونه الى بعض المذاهب الفاسدة كما فعلوا ذلك في جماعة من الفطحية والواقفية وغيرهم لان ذلك بمنزلة القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه ومن هنا قد يقع التعارض بين توثيق بعض وتصريح بعض آخر بانه من غير الامامية كما في داود بن حصين فان النجاشي اطلق توثيقه والشيخ صرح بانه من الواقفية ولا بد من ملاحظة المرجح والاصل يقتضي تقديم النص الا ان يترجح الظاهر بالاثبتية فلا يبعد ترجيح ظاهر مقالة النجاشي هناك على تصريح الشيخ هذا كله اذا اطلق التوثيق واما اذا قيد كقولهم ثقة في الحديث فيمكن ان يكون التقييد قرينة على ارادة مجرد الاعتماد عليه في الحديث وبيان تحرزه فيه عن الكذب فلا يدل على التعديل بل ولا على كونه اماميا ونقل عن الاكثر القول بانه يفيد التعديل وهو غير واضح وفي حكم توثيق الرجل عدّ الحديث المشتمل عليه صحيحا حيث لا يكون من مشايخ الاجازة ولا ينتقد احد من مصححي الاجماع ان كان ممن يصطلح فيما يكون جميع رواته موثقين كما هو المتداول في كتب العلامة ومن تاخر عنه دون ما يصح التعويل عليه كما هو المعروف بين المتقدمين ولهذا لا يبعد تصحيح الكليني والصدوق لما رويا في كتابي الكافي والفقيه توثيقا لرواتها ولو علم من مذهبه انه لا يكتفي في تصحيح الرواية بصحتها الى اصحاب الاجماع كما هو المعروف دل على التوثيق ويقرب من ذلك ما لو عمل بالرواية من لا يقول بحجية غير الصحيح واقوى منه ما لو عارضه صحيح فطرحه وعمل به اذ لو الصحيح طالبا للجمع بينهما او نص على ذلك الحال فيما لو صرح بكون الخبر موثقا او حسنا ثم ان علماء الرجال قد اطلقوا في حق بعض الرجال الفاظا منها ما يدل على التعديل نصا او ظهورا ومنها ما لا يدل عليه بل على مجرد المدح فلنتعرض لبيانها منها قولهم ورع او تقي او دين والاولان نص في التعديل والاخير ظاهر فيه بل لا يبعد اختصاصه عرفا به وقريب منه قولهم صالح او خير ومنها قولهم عين او وجه او وجه من وجوه اصحابنا فقد عده بعض الافاضل تعديلا وهو غير بعيد ويمكن ان يقال لا دلالة لهذا القول على تعديل الناقل وانما يدل على تعديل الذين اضيف اليهم كلا او جلا اذ من البعيد ان يصير من لا يعتقدون بعدالته وجها لهم والاظهر انه يفيد مدحا يصح الاعتماد معه على روايته لا سيما الاخير واما قولهم وجه من فلان حيث يكون المفضل

عليه نفسه فاقوى في المدح ويحتمل توثيقا بعد توثيق ومنها قوله اصدق لهجة من فلان حيث يكون المفضل عليه ثقة والظاهر انه يفيد مدحا يعتد به في العمل بروايته وكذا لو كان المفضل عليه هنا وثبات ممدوحا بما يصح الاعتماد على روايته **ومنها** قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وهذا عند الاكثر على ما قيل يدل على توثيق من قيل ذلك في حقه ولعل هذه الدلالة مستفادة منه بالالتزام نظرا الى استبعاد اجماعهم على الاعتماد على رواية غير الثقة والا فهذه العبارة منقولة عن المتقدمين وقد عرفت ان تصحيحهم لا يقتضي التوثيق وربما قيل بانها تدل على وثاقة الرجال الذين بعده ايضا وهو بعيد لان اعتمادهم على رواية رجل في خصوص مقام لا يدل على توثيقه بشيء من الدلالات الا ترى ان علي بن ابي حمزة قد ذكر الشيخ في حقه انه واقفي وذكر النجاشي انه احد عمد الواقفة وقال علي بن الحسن بن فضال انه كذاب متهم ملعون وقال ابن الغضائري هو اصل الوقف واشد الناس عداوة للولي من بعد ابي ابرهيم وروى الكشي في ذمه روايات ولم يحك عن احد توثيقه ومع ذلك فقد ذكر الشيخ في الفهرست ان له اصلا نقل عنه ابن ابي عمير وصفوان وغير ذلك من النظائر مما يطلع عليه المتتبع الماهر واما ما يقال من ان اصحابنا الامامية كانوا يتبرؤن من الفرق المخالفين لهم لا سيما الواقفية وكانوا يسمونهم الكلاب الممطورة فكيف يعقل ركونهم اليهم وروايتهم عنهم بل كلما يوجد من رواياتهم عنهم فلا بد ان يكون في حال استقامتهم فمما لا وجه له اذ الذي يظهر ان اصحابنا كانوا يعتمدون على الاخبار المحفوفة بامارة الوثوق وان كان الراوي غير امامي وكفاك في ذلك روايتهم عن النوفلي والسكوني مع انهما عاميان ولم يكن لهما حال استقامة **ومنها** قولهم لا باس به فعده بعضهم توثيقا لظهور النكرة المنفية في العموم ومنهم من منع كونه مدحا وهما في طرفي افراط وتفريط والاكثر على انه مدح ويظهر من بعضهم انه يفيد مدحا يعتد به وهو الظاهر **ومنها** قولهم اسند عنه وبعضهم جعله كالتوثيق واولى من قولهم لا باس به لان معناه روى الشيوخ عنه الحديث على سبيل الاستناد والاعتماد ولم نقف على ماخذ هذا التعبير لظهور قصور اللفظ عن افادته كون الراوي شيخا فضلا عن كونه شيخا للشيوخ وكونهم معتمدين على روايته مع ان ذلك بمجرده لا يكفي ما لم يثبت وثاقة بعضهم وقد يوجه ذلك بانه لو اريد به مطلق الاستناد لم يبق وجه للتخصيص بالبعض ويمكن دفعه بعد منع الملازمة بان ذلك انما يقتضي ارادة خصوص نوع من الاستناد فيبقى تعيين النوع المذكور بلا شاهد **ومنها** قولهم من اولياء احد الائمة او صاحبه وجعله بعضهم دليلا على العدالة وهو مشكل **ومنها** شيخ الطائفة وعده بعضهم من اسباب التعديل ولا ريب في دلالته على مدح معتد به **ومنها** قولهم فقيه او فاضل ولا دلالة له على التعديل ظاهرا لا سيما **الثاني** نعم فيه نوع مدح واما نحو شاعر او فصيح او اديب فهو مدح بما لا يرجع الى السند او الرواية **ومنها** قولهم سليم الجنبة وفسر بسليم الاحاديث والطريقة فيفيد مدحا يعتد به **ومنها** قولهم مضطلع الرواية وفسر بقوي الرواية او عالي الرواية فيفيد المدح **ومنها** قولهم خاصي فقد عده بعضهم مدحا وهو انما يتم اذا اريد به كونه من خواص الشيعة لا مطلق الشيعة كما يطلق في مقابلة العامي وهو غير ثابت **ومنها** قولهم قريب الامر وعده بعضهم مدحا وله وجه **ومنها** قولهم بعد ذكره ره والحق انه انما يدل على كونه اماميا **واما** كونه ثقة فلا نعم يشعر بنوع مدح له كما يشهد به تخصيصهم لذكر الترحم بالبعض وقد يعد من اسباب التعديل امور اخر **منها** كون الراوي وكيلا لاحد الائمة لانهم لا يوكلون الفاسق ووجهه غير ظاهر نعم لو كان التوكيل فيما يشترط فيه العدالة دل عليها لكنه نادر ومثله نصبه قيما على الصغير او امره بالافتاء ونحو ذلك **ومنها** كونه كثير الرواية وهو غير بعيد فيما اذا اكثر الثقة الجليل منه كما في ابرهيم بن هاشم واكثر القميين منه الرواية لا سيما احمد بن محمد بن عيسى منهم فان طريقتهم معروفة ومنها كونهم من مشايخ الاجازة لعدم اهلية الفاسق لهذا المنصب وربما يشكل بجواز ان يكون الغرض اتصال السند في كتاب معروف ويكون رواياته في مقام معتضدة بامارات يوجب الوثوق بها او يكون الغرض مجرد جمع الاخبار والعمل عند الاعتضاد والاحتمال الاخير لا يخلو من بعد ومن هنا يتقوى ما قيل من ان مشايخ الاجازة اما ثقات او لا حاجة في السند اليهم **ومنها** انه يروي عنه من قيل في حقه لا يروي الا عن ثقة ويضعف عند الاكثر بان غاية الامر التوثيق مع احتمال انه اراد به انه لا يروي الا عن من يوثق به ولو في خصوص الرواية التي يرويها لدلالة امارة عليه نعم يدل بظاهره على نوع اعتماد عليه ولهم في الجرح ايضا الفاظ منها قولهم كذاب يضع الحديث او من الكذابين المشهورين او ملعون او ما اشبه ذلك **ومنها** قولهم غال او من الطيارة وهو بظاهره يوجب القدح ما لم يقم من الخارج اعتبارات تقتضي عدم الاعتداد به منهم كما نبهنا عليه سابقا **ومنها** قولهم ضعيف وضعيف في الحديث وهو غير صريح في التفسيق لجواز ان يكون التضعيف من حيث الاعتماد على المراسيل كما هو الظاهر من الاخير ولو صرح بذلك لم يقدح قطعا وان عده بعضهم قادحا عند كثير من القميين **ومنها** قولهم غمز عليه والكلام فيه كسابقه **ومنها** قولهم يعرف حديثه تارة وينكر اخرى فان اريد ان حديثه يقبل عند استناده الى ثقة وينكر عند استناده الى غير ثقة دل على مدح بل وثاقة وكان الطعن فيمن يروي عنه وان اريد ان حديثه يعرف تارة لاعتضاده بامارات الوثوق وينكر عند تجرده عنها دل على الطعن فيه والثاني اقرب بدليل تخصيصه بالبعض **ومنها** قولهم مضطرب الحديث ومختلط الحديث وليس بنقي الحديث ومعناه لا يدل على الطعن فيه او في رواياته وربما امكن ان يجامع ذلك مع التوثيق واما قولهم ليس حديثه بذلك النقي فدلالته على المدح اقرب من دلالته على القدح **ومنها** قولهم ليس بذاك وعده بعضهم ذما وبعضهم مدحا والاول مبني على ان المراد ليس بثقة والثاني يبتني على ان المراد ليس بحيث يوثق به وثوقا تاما والكل محتمل ولعل الثاني اقرب **ومنها** رميه ببعض المذاهب الفاسدة وقد عرفت منا جواز التعويل على روايته مع ثبوت وثاقته وتحرزه عن الكذب **فصل اذا قال العدل او العدلان بناء على اعتبار التعدد حدثنا عدل**

نفي الاكتفاء به بناء على اشتراط العدالة في الراوي وعدمه قولان فذهب المحقق الى الاول والشهيد الثاني الى الثاني وهو مختار صاحب المعالم والاول
القبول مع تعذر الاطلاع على ما يعارضه وتعسره لنا ان المقتضي للقبول حاصل وهو تزكية العدل موجود وما يتخيل مانعا من عدم تعيين الراوي لا
يصلح مانعا لما ستبينه من بطلان ما تمسك به المانع مع عدم ما يصلح له سواه واما عدم القبول مع امكان الاطلاع على المعارض فلان وظيفة المجتهد
استفراغ الوسع في تحصيل الحكم ولا يتحقق ذلك بالتعويل على تعديل العدل قبل الفحص عن المعارض مع امكانه ولا فرق في ذلك بين من ذكر
مبهما او معينا احتج صاحب المعالم بان تعديل العدل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح وانما يعلم ذلك مع تعيين المعدل لينظر هل له جارح او لا
ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة قال وبالجملة لا بد للمجتهد من
البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص انتهى والجواب ان الحجة
الشرعية لا تطرح بمجرد احتمال وجود معارض لها اذا لم يعثر عليه بعد الفحص او تعذر الفحص بل لا بد من ثبوته وعلمنا بان بعض افراد المعدل مقدوح
بالجرح انما يقتضي عدم جواز التعويل على ذلك البعض بالخصوص ولا يتسرى الى ما لا علم بوجود المعارض له بعد الفحص او تعذره وكيف ولو اثر
ذلك لادى الى عدم قبول التعديل غالبا وان عين الشخص اذ لا يسد احتمال وجود المعارض وان لم نعثر عليه فان الشك في معارضة المعارض
الموجود هنا بمنزلة الشك في اصل المعارض كما لا يخفى هذا ان قرر وجه المنع باعتبار التعديل وان قرر باعتبار الشخص المعدل من حيث احتماله
لان يكون ممن ثبت الجرح في حقه فيلزم ان لا يقبل التعديل في حقه من جهة الاشتباه ففيه ان تحقق الجرح في حق البعض لا يوجب عدم القبول
في حق من لا علم بكونه منهم كيف وليس علمنا من جهة جرح الجارح بانتفاء صفة العدالة عن البعض المعين المحتمل لكونه ذلك المعدل اللهم
من علمنا اجمالا من جهة العادة بانتفائها صفة العادة بانتفائها عن البعض المحتمل لكونه المعدل المعين في الاشكال المذكور ولو نظر قائل
الاول النظر الى الثاني ايضا فيلزم ان لا يصح التعويل على تعديل اصلا ولو اكتفي بالتعديل في الثاني طريقا الى استعلام خروج المعدل تفصيلا
عمن علم اجمالا بعدم عدالتهم فليكتف به في الاول ايضا طريقا الى استعلام خروج المعدل اجمالا عمن علم عدم عدالتهم تفصيلا وقوله
ومع الابهام لا يؤمن الخ مردود بانه ان اراد عدم حصول القطع به فهو غير حاصل مع التعيين غالبا فيجب عدم القبول فيه ايضا وان اراد عدم حصول
الظن بصحة التعديل مع الابهام ضعفه ظ لان الغالب سلامة التعديل عن الجرح والمكافاء وهو يوجب الظن بصحة التعديل مع الابهام ايضا لما
يعثر على معارض مع ان هذا البيان لا يستقيم منه من حيث ان الاعتماد على تعديل العدل عنده من باب الشهادة ولهذا اعتبر التعدد فيه
وحجية تعبدية لا مدخل للظن فيها او قوله وبالجملة الخ فيه ان المجتهد انما يجب عليه الفحص مع امكانه وتجويزه الاطلاع على المعارض لا مطلقا
ثم بعد الفحص ان لم نعثر بشيء يخالف الامارة التي وجدها لا يعدل عنها بمجرد احتمال وجوده والا لما جاز له العمل بالعام بعد الفحص عن
المخصص وعدم الوقوف عليه ايضا وكذا الحال في سائر الادلة الظنية وقد ذكرنا ان الاعتماد على التعديل هنا انما يصح مع الفحص وعدم
العثور على المعارض او مع تعذره اذا عرفت هذا فاعلم ان عد بعض الاصحاب لبعض الاخبار صحيحا او موثقا او حسنا من هذا الباب فلا
يصح التعويل عليه مع امكان الرجوع والاستعلام ويصح مع ضيق المجال او عدم كتاب يستعلم به الحال ويقتصر على ما ذكرنا قول الراوي حدثني
صالح او واقفي ثقة او من لا يتهم في روايته او غير عدل او حكم الفقيه بضعف الرواية فان الكلام في ذلك كله كالكلام فيما مر فتبصر واعلم
ايضا انه لا يكفي في قبول الرواية قول العدل او العدلين حدثنا بعض اصحابنا لان مجرد كونه من الاصحاب لا يوجب الاعتماد على روايته كذا
لو قال عن بعض اصحابنا والعجب من المحقق انه مع اشتراطه العدالة في الراوي وقوله بان التزكية من باب الشهادة فرق بين العبارتين واكتفى بالعبارة الاولى في تعديل
الراوي اذا اراد بها كونه اماميا لان الاخبار عنه بمنزلة شهادتنا بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه فسق المانع من القبول ومنع منه في الثانية لامكان ان يريد بها مجرد كونه من
الرواة او من اهل العلم وهو سقوطه غير خفي على المتامل **فصل قد تداول بين اصحابنا التسامح في ادلة السنن والمكروهات باثباتهما**
بالرواية الضعيفة الغير المنجبرة وحمل الاخبار المفيدة للوجوب او التحريم على الاستحباب او الكراهة عند ضعف السند وعدم الجابر وخالف في ذلك
بعض متاخري المتاخرين فمنع من اثبات الاستحباب والكراهة الا بما يمكن اثبات الوجوب والتحريم به من الاخبار المعتبرة وربما يظهر من الصدوق و
شيخه ابن الوليد خلاف ذلك فان الصدوق قال في كتاب الصوم من الفقيه واما خبر صلوة يوم غدير خم والثواب المذكور لمن صامه فان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد كان لا يصححه
ويقول انه من طريق محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكلما لم يصححه ذلك الشيخ ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح انتهى والمذهب
المشهور هو المنصور ويدل عليه امران **الاول** الاحتياط الثابت رجحانه بالعقل والنقل **اما الاول** فلان الاتيان بالفعل المحتمل للمطلوبية
دون المبغوضية لاحتمال المطلوبية وترك الفعل المحتمل للمبغوضية راجح عند العقل رجحانا ظاهرا بالضرورة ولا ينافيه احتمال التشريع المحرم
لانه ان قيس الفعل بالنسبة الى جهة الواقعية فلا ادخال اذ نسبة التشريع الى الحكم والفعل سواء فكما ان احتمال دخول شيء في الدين عند الشك
في دخوله فيه ليس تشريعا كذلك اتيانه لذلك الاحتمال ليس تشريعا واما التشريع هو الحكم بالدخول والاتيان به على انه داخل وان كان
بالقياس الى الظاهر فقد عرفت ان العقل قاطع برجحانه الظاهري فلا ادخال بهذا الاعتبار متحقق لكن بعد ثبوت كونه من الدين بدلالة العقل
فلا يكون تشريعا ايضا **واما الثاني** فلما سياتي في محله من قوله ع احتط لدينك وغيره وكما يصدق الاحتياط على المحافظة على فعل الواجب وترك

مقام التسامح في ادلة السنن

دون المطلوبية لاحتمال المبغوضية م

المحرك يصدق على المحافظة على فعل المندوب وترك المكروه ولو سلم عدم الشمول امكن تتميم القول بعدم الفارق مضافا الى شمول بعض الادلة له التي هو
المعروف الاخبار منها الصحيح المروي في المحاسن وثواب الاعمال عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له اجر
ذلك وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله ورواه في الثاني بسند معتبر عن صفوان ايضا **ومنها** الصحيح المروي في الكافي عن هشام ايضا عنه عليه السلام انه قال من سمع شيئا
من الثواب على شيء فصنعه كان له اجره وان لم يكن على ما بلغه ومنها ايضا عن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول من بلغه ثواب على عمل فعمل ذلك العمل
التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ووجه الاستدلال ان هذه الاخبار بعمومها تشمل ما اذا كان الخبر ضعيفا وحيث انها لم تتضمن الا
ترتب الثواب على العمل لم يلزم منها ثبوت وجوب وتحريم وقد اورد على هذا بوجوه **الاول** ان الظاهر من هذه الاخبار ان الاعتماد على مطلق الخبر انما
هو في ترتب قدر من الثواب على عمل ثابت الرجحان لا في اثبات اصل الرجحان بدليل قوله في الرواية الاولى على شيء من الخير اذ لا بد من ثبوت خيرية العمل
ليحكم باندراج الخبر الضعيف المشتمل على بيان ثوابه في عموم الرواية الدالة على القبول والجواب ان الظاهر ان المذكور انما يتم في الرواية الاولى من حيث اشتملت
على لفظ خير مع امكان ان يكون المراد به ما هو خير بمقتضى التبليغ فيعم واما الروايتان الاخيرتان فالمذكور فيهما لفظة شيء وعمل وهما تعمان ولان ما كان
ثابت الرجحان وغيره ولا سبيل الى تقييد الاطلاق فيهما بما في الرواية الاولى اذ لا موجب له فان ارتكاب التقييد انما يتجه في متعلق الامر والاخبار
وان استلزم الاشتراك في المقام فان **قلت** الرواية الاخيرة ضعيفة وقضية اتحاد الراوي في الرواية الاولى والثانية مع اتحاد المورد ان يتحد متن الروايتين
فيكون الاختلاف ناشئا من جهة النقل فيتعين الاقتصار على القدر المتيقن وهو الاخذ بمقتضى الرواية الاولى وهي كما مر دالة على المقصود **قلت**
ضعف الرواية الاخيرة منجبر بالشهرة واتحاد الراوي والمورد لا يقضي باتحاد المتن مع اختلاف المتن لجواز التعدد وسماعه عن المعصومين على الوجهين ولو سلم
اتحاد المتن فلا بد ان يكون الاختلاف من جهة نقله بالمعنى فيتعين ح ان يكون الرواية الثانية اما حكاية لقوله عليه السلام او مطابقة للمعنى والا كان النقل
خطأ لامتناع نقل الخاص بطريق العموم بخلاف العكس حيث يكون العام نصا في شمول الخاص ولا ريب ان نقل الثقة انما يحمل على الصحيح مع الامكان دون الخطاء
الثاني انها على تقدير تسليم دلالتها على ترتب الثواب على العمل الذي اخبر بترتبه عليه ولو بطريق ضعيف لا تدل على الاذن في الاتيان بذلك العمل
بل غاية ما يستفاد منها الاخبار بسعة فضله وكرمه تع وانه يتطول على عباده بما يرجونه من المثوبة وهذا لا يقتضي ان يكون ما تضمنه الخبر من الطلب
صحيحا حتى يثبت به الدعوى بل لا يفيد اباحة الفعل فضلا عن استحبابه اذ الحكم الشرعي يتوقف على صدق الخطاب ولا يكفي فيه مجرد ترتب الثواب **والجواب**
اما اولا فلان سياق الاخبار ينادي بالترغيب الى ذلك العمل كما لا يخفى على من كان له ادنى خبرة بالمحاورات ولهذا فهم استحبابه اكثر من الاعلام
بالاخبار الدالة على ما يترتب عليه من الاجر والثواب واما انكار دلالته ذلك على الاذن فواضح فساده اذ لا يعقل ترتب الثواب على عمل لم يؤذن
فيه وتجويزه يؤدي الى تجويز ترتب الثواب على ارتكاب المعاصي وتناول المحرمات وهو مناف للقواعد العدلية **فان قلت** قد ورد في حق حجام
حجم النبي صلى الله عليه وآله فابتلع ما مصه من الدم انه صلى الله عليه وآله نهاه عن ذلك واخبره بانه قد حرم بدنه على النار فكيف جاز ترتب هذه الفائدة الجليلة وهي من اعظم
المثوبات على ابتلاع دمه وهو محرم بدليل نهيه عن ذلك **قلت** بعد تسليم الرواية ان تلك الفائدة انما ترتبت على ابتلاعه قبل وقوع النهي
والظاهر انه قصد التبرك بذلك ولم يثبت تحريمه فلم يكن فعله محرما في الظاهر بل ربما كان مندوبا بظنه ذلك ولو سلم تحريمه في حقه فيمكن
ان يكون المثوبة مترتبة على ما يترتب على الابتلاع من تفشي الدم في البدن وصيرورته منه لا على نفس الابتلاع فلا ينافي تحريمه لامكان
نيل السعادة بشيء مع العصيان بفعل مقدمته والعقوبة لا تنحصر في التعذيب بالنار هذا وان اراد المورد ان الحكم الشرعي بانواعه يتوقف على ورود
خطاب لفظي به بحيث لا يتحقق الخطاب اللفظي لا يتحقق حكم اصلا لم يلزمه تجويز ترتب الثواب على المحرمات لكن يتوجه عليه منع التوقف كما سيأتي
بيانه في محله **واما ثانيا** فاذا ثبت بهذه الاخبار ترتب الثواب على العمل تناوله عموم الخطابات الدالة على الامر بالاستباق الى الخيرات و
المسارعة الى المغفرة والجنة اذ لا ريب في ان ما يترتب عليه الثواب مندرج في الخيرات والثواب لا بد ان يتضمن ترتبه على العمل قد يكون مغفرة
او دخول الجنة او ما يستلزم دخولها من نيل ما فيها حورا وقصورا فيتناوله الامر بالمسارعة مع ان عموم قوله تع ان الحسنات يذهبن السيئات
يقتضي تحقق المغفرة ولو في الجملة في جميع الطاعات **الثالث** انها على تقدير تسليم دلالتها على الاستحباب انما يدل عليه في الخبر المشتمل
على ذكر ثواب على عمل فلا يتناول الاخبار الخالية عن ذكر الثواب ولا ما لا يكون عملا بل تركا كما في المكروه **والجواب** ان بلوغ الثواب اعم
من الصريح وغيره والخبر المفيد للرجحان مفيد لترتب الثواب فيشمله الرواية والعمل والشيء اعم من الفعل والترك ولهذا كان قوله تع لا يضيع
عمل عامل منكم شاملا للاعمال الوجودية والعدمية ولهذا الاعتبار صح عد الصوم من الاعمال والسر فيه ان الترك ما لم يقترن بقصد القربة
لا يترتب عليه الثواب كالفعل واذا اقترن به عد في العرف عملا ولو سلم فالمناط منقح والاجماع المركب ثابت في المناط بمنع العموم باعتبار **الرابع**
ان عموم هذه الاخبار يعارض عموم منطوق آية النبأ معارضة العامين من وجه فان رجحنا عموم الاية لكونها اقوى في الحجية والا فلا
اقل من التساوي فيتساقطان فلا يبقى دليل على الحجية **والجواب** ان تناول اخبار الباب لخبر الفاسق اقوى من تناول آية النبأ التو
لان المطلقات التي تقع في سياق العموم كالرجل في قولك من اكرم رجلا فله كذا يفيد العموم تبعا لالفاظ العموم للتلازم فان قضيته شمول
العام المفيد بمطلق افراده هناك شمول المطلق لافراده لا محالة مضافا الى اعتضاد عموم الاخبار بالشهرة ونظر العقل كما عرفت وينبغي التنبيه

مناعلى مو **الاول** يظهر من بعض الاصحاب انه انما يتسامح في ادلة السنن اذا كان مشروعية اصل العمل معلوما كالصلوة فان رجحانها في نفسه
معلوم فيتسامح في اثبات رجحانها في خصوص مورد دل الخبر الضعيف على استحبابها فيه قال في المعتبر بعد ان اورد رواية عمار الدالة على
ان المنفرد اذا اذن واقام ثم اراد الجماعة اعادهما ان مضمونها تكرار الاذان والاقامة وهو ذكر الله وذكر الله حسن على كل حال انتهى ويعنيه
انما الى الاخبار ما ذكرنا ولا يخفى ما فيه فان الحكم برجحان خصوصيته من غير دليل تشريع كالحكم برجحان اصل العمل بدونه فان اعتمد في
ذلك على هذه الاخبار فنسبتها الى المقامين سواء **الثاني** يسري بعض الاصحاب امر التسامح الى الاكتفاء بفتوى الفقيه المعتبر قال في المعتبر بعد
ان نقل عن ابن الصلاح كراهة الصلوة الى انسان مواجه او باب مفتوح ما لفظه هو احد الاعيان فلا باس باتباع فتواه انتهى ويمكن ادراجه
في عموم الروايات المتقدمة واما الفقيه الغير المعتبر كالفقيه العامي فينبغي القطع بعدم الاعتداد بفتواه وفي سراية حكم التسامح الى العمل بما
رواه المخالفون في كتبهم عن النبي او احد المعصومين مع عدم انجباره بعمل الاصحاب وجهان **الثالث** لا يثبت السنن عندنا بالقياس
الاستحسان لعموم الادلة المانعة عن العمل بهما وربما يظهر من عبارة المدارك الميل الى ثبوتهما بذلك فانه بعد ان ذكر الرواية الدالة على كراهة
الصلوة اذا كان بين يدي المصلي مصحف مفتوح قال والحق الشيخ به كل مكتوب او منقوش وهو جيد للمسامحة في ادلة السنن وان كان للمناقشة
في هذه المعاني المستنبطة مجال انتهى ولا يخفى ضعفه فان الاستحباب حكم شرعي فلا يجوز الافتاء به من غير مستند معلوم الاعتبار والادلة الناهية
عن القول على الله بما لا يعلم شاملة له بذلك وقد عرفت ان الدليل انما قام على التسامح من حيث السند فلا يتعدى الى غيره وعند التحقيق اطلاق
التسامح هنا مبني على التسامح اذ لا مسامحة حقيقة بعد وجود الدليل القطعي ولو في الظاهر على قبول مطلق الخبر ولو تمسك هنا على الكراهة
بفتوى الشيخ كان متجها كما عرفت **الرابع** الكراهة التي تثبت في صورة التسامح هو مجرد ترتب الثواب على الترك لا انه يترتب منقصة دنية
على الفعل لعدم مساعدة دليله على ذلك **الخامس** يعتبر في جواز التسامح امور **منها** ان لا يعارضه دليل التحريم او الوجوب وان كان عموما
او اطلاقا فلو ورد دليل معتبر على تحريم شيء كالغناء مثلا على الاطلاق وورد رواية ضعيفة دالة على استحباب ذلك في خصوص مقام كالغناء
في قراءة القران ومرثية الحسين لم يعمل بها اما لعدم انصراف اطلاق روايات الباب الى مثل ذلك مع عدم مساعدة الشهرة وقاعدة الاحتياط
عليه او لان رواية النهي تتضمن الثواب على الترك فهي اقوى مستندا فيتعين للترجيح ومن هذا الباب منع البعض من صلوة الاعرابي نظرا الى معارضة
روايتها لعموم ما دل على ان النافلة كل ركعتين منها بتشهد وتسليم عدا الوتر ومن صلوة الغفيلة وشبهها لمعارضة روايتها لما دل على الاخبار
المعتبرة من انه لا تطوع في وقت فريضة **ومنها** ان لا يكون شاذا غير معمول به بين الاصحاب او مخالفا لما هو المشهور بينهم لقوله ع ودع الشاذ
النادر فانه وان ورد في الخبرين المتعارضين لا انه يعطي عليه لشذوذ وترك العمل وهي مشتركة ونحكم للتخريج بالخلاف ما لو ظهر عنهم الاعراض كركهم
التعرض لبيان الحكم في مقام يقتضي البيان مع كون الرواية بحيث يبعد خفاؤها عليهم ومن هذا الباب ما ورد في بعض الاخبار من زيادة بعض الفصول في الاذان
لاعراض اصحابنا عنها **فصل اذا قال العدل حدثني فلان او قال فلان عن فلان او ذكر رواية عن غيره بدون**
واسطة فالظاهر عدم الواسطة وان كان قد يروي عنه بواسطة وان ارسله او ذكر واسطة مبهمة كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله
وعدمه اقوال ثالثها القبول ان عرف ان الراوي لا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير على ما نص بعض علماء الرجال عليه وهذا مختار العلامة في
احد قوليه وجماعة وهو المختار وعن الشيخ القبول مطلقا ان عرف انه لا يروي الا عن ثقة والا فيشترط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة
وعن المحقق انه حكى ذلك ساكتا عليه مؤذنا بالتوقف لنا على عدم القبول انا لم نعرف رسالة عن ثقة انا نرى بالعيان ان العدل كما يروي
عن الثقة كذلك يروي عن غيره فلا يستلزم روايته عن رجل ما يوجب تعيين احدهما ولهذا لا يعد رواية العدل عنه عند التصريح بالاسم من طرق التعديل
فاذا ثبت جهالة الواسطة لم يجز التعويل عليه ما لم ينجبر بجابر للشك في تحقق شرط جواز العمل به كما في المجهول **ولنا** على القبول اذا عرف
ارساله عن الثقة حصول الظن بل الوثوق بروايته كالمسند الى من عرف ثقته فيجب التعويل عليه والعجب من الفاضل المعاصر حيث وافقنا على قبول
المرسل في هذه الصورة مع مصيره الى عدم التعويل على تعديل الراوي في المبحث المتقدم **واحتج** على مختاره هنا مشيرا الى وجه الفرق
بقوله لا لان ذلك تعديل للواسطة حتى يقال انه على فرض تسليمه شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت
الجارح بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالي اذ غايته ان العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة
عنده ايضا ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت انتهى وهو كما ترى لانه
اذا قيل في حق رجل لا يروي الا عن ثقة فالظاهر منه ان المراد انه لا يروي الا عن ثقة عنده فاذا ارسل فالظاهر ان ارساله عن ثقة عنده فكذا
اذا قيل لا يرسل الا عن ثقة فاذا جاز الاعتماد على هذا الظهور مع التصريح اولى ثم قبول مثل هذا الراوي لكل ما يرويه غير مفهوم من الكلام
المذكور لان مجرد الرواية عن الثقة لا يوجب الاعتماد على الرواية حتى على ظاهرها ولو سلم ذلك وثبت في مقام فان كان من جهة عدالته
عنده فالكلام فيه كما مر وان كان من جهة اخرى فهي غير متعينة فيمكن ان يكون قوله حجة لديه راجعا الى وجوه اجتهادية فلا يعتبر روايته في حقنا حجة والا
لوجب علينا العمل بكل رواية عمل بها المحدثون مع خلوها عن المعارض وان كانت ضعيفة السند وهو لا يقول به نعم لو اجمع اهل الحق

والتعديل على ان الراوي لا يروي او لا يرسل الا عن ثقة عندهم او جعلنا الاطلاق مغنيا عن التقييد لا خبر كان ذلك ظاهرا في تعديل الواسطة و
سلامته عن الجرح فنتيجة القبول هنا وان اخترنا المنع في البحث المتقدم لكنه مع كونه مجرد فرض لم يثبت وتوهم مما يمكن ان يطرق القدح اليه بان عمدة
جواز تعديلهم للواسطة من جهة اخبار بانه لا يروي الا عن ثقة تعويلا على تعديل الراوي كما هو مختار جماعة الحجة من قال بالقبول مط
بوجوه الاول الاجماع الذي حكاه الشيخ حيث ادعى ان الطائفة عملت بالمراسيل مط كما عملت بالمسانيد اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة
والجواب منع الاجماع على اطلاقه لاشتهار المخالف وان اراد الاجماع على العمل به في الجملة ولو عند وجود جابر فلا كلام الثاني ان فيه
سكوت العدل عن الاصل الذي يروي عنه تعديل له لانه لو لم يكن عدلا لبين حاله والا لكان تدليسا والجواب المنع من نفسها سكوته بالتعديل
بل هو اعم منه كما يظهر من النظر في طريقة الرواة الثالث ان اسناد العدل الحديث الى المعصوم يقتضي صدوره عنه والا لكان كاذبا فيتعين القبول
والجواب من وجهين الاول ان ذلك لا يجري حيث يصرح بالواسطة لان الاسناد الى المعصوم من اجل المجهول لا من العدل الثاني ان الاسناد
الى المعصوم حيث يسند اليه لا يقتضي علمه بصدوره عنه بل رجحان صدوره ولو بطريق الظن المعتبر عنده كما هو الغالب المتداول والامارات لا تنحصر في وثاقة
الراوي بل هي من جملتها فالتعويل على مجرد تعويله تعديل له في ذلك على انه يمكن منع جواز التعويل عليه على تقدير ظهور دعوى العلم به لجواز ان
يستند علمه الى غير الحس من حدس وشبهه فيجري فيه ما يجري في الاجماع المنقول وقوى بعض المعاصرين جواز التعويل على هذا النوع تمسكا
بان العدل لا ينسب الى المعصوم الا ما حصل له الظن بصدقه اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيدان الظن وضعفه ظ لان حصول الظن
للغير بصدق الرواية لامارة يعتمد عليها لا يوجب حصوله لنا مع علمنا باختلاف الاراء في الامارات ولو صح ذلك لجاز العمل بكل رواية ضعيفة
عمل بها فقيه نظرا الى ظن العامل بصدقها او سنادها لتبين موضع تأمل الحجة من منع من القبول مط على الصورة الاولى بما مر وعلى الصورة الثانية بان
تزكية الراوي شهادة فلا تقبل مع جهالة العين والجواب المنع من كونها من باب الشهادة بل مبناها على الظن كما مر مرارا فصل
يجوز للراوي نقل الحديث بالمعنى ولا يسقط به عن الحجية ولا نعرف في ذلك خلافا بين اصحابنا وعليه اكثر مخالفينا وذهب
بعضهم الى المنع في غير المرادف وموضع النزاع في الجواز اما اذا نقل مدلول الحديث بغير لفظه واسنده بلفظ قال او ما رادفه واما نحو امر بكذا ونهى عن كذا
او صرح بنقل المعنى فلا كلام نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك نقل الخطب والادعية ونحوهما مما يستظهر منه عند اطلاق الاسناد نقل اللفظ نظرا الى
تعلق القصد به غالبا فلا يجوز نقله بالمعنى من غير قرينة تدل عليه وفي الحجية ما اذا لم يتعذر الوصول الى الاصل مع احتمال التعميم اخذا باطلاق المنع
لنا اولا جريان طريقة السلف على ذلك كما يظهر بالتتبع والفحص ولم يثبت من احد انكار على الناقل ولا على العامل مع ما نرى من اكثارهم الانكار و
القدح بما كانوا يعدونه من اسبابه كالرواية من الضعفاء والتعويل على المراسيل وما اشبه ذلك وفي ذلك اجماع منهم على جوازه وحجيته وهو المطلوب
وثانيا اتفاقهم على جواز تاديته بالعجمية والاعتداد به وبالعربية اولى لانها اقرب ويشكل بان موضع الاتفاق على المطلوب جواز ذلك مع
القرينة والاعتداد به مع تعذر الوصول الى الاصل لا مط وهو خارج عن محل البحث وثالثا ان الغرض من الخطاب افادة المعاني فلا عبرة
بخصوص الالفاظ ورابعا انه تعالى قص القصص بغير لغة العرب وحكاها بلفظ القول وهي بين ما لم تقع بلغتهم وبين ما وقع بلغتهم
لكن بلفظ واسلوب اخر لاشتمال القران على فصاحة لا توجد في غيره ولا يساعد عليها وسع البشر وايضا قد قص القصة الواحدة بعبارات
مختلفة مع ان الواقع غير متعدد فالمنقول ليس الا المعنى ويمكن دفعه بان ما دل دليل او امارة على كونه نقلا بالمعنى ومنها الوجوه
المذكورة فلا اشكال فيه لانه نقل بالمعنى مع القرينة والكلام فيما تجرد عنها واما فيما عدا ذلك فنمنع كونه نقلا بالمعنى تعويلا على
الظ وخامسا شهادة بعض الاخبار بذلك كصحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد
معانيه فلا باس لا يقال لعل المراد الزيادة والنقصان في مقام التفسير والفتوى والتفريع او النقل المقرون بالقرينة لانا نقول اطلاق
الرواية يقتضي عدم الاختصاص بذلك والتقييد يستدعي دليلا واذ ليس فليس ويمكن الاحتجاج على حجية المنقول بالمعنى ايض بالدليل
العقلي اذ الوجوه المذكورة اذا لم تفد القطع بحجيته فلا اقل من افادتها الظن بها وقد قررنا حجية الظن في الطريق حجة المنع وجوه منها
ان قول الراوي قال ظ في صدق اللفظ فاذا اراد به نقل المعنى فقط كان كذبا او تدليسا والجواب المنع من ظهوره في ذلك بل المجرى العادة في
الحكايات على خلافه فان السامع انما يحفظ المعاني غالبا دون الالفاظ لتعسر ضبطها مع عراها عن فائدة يعتد بها فلفظ القول اما حقيقة
في القدر المشترك او مجاز شايع فيه بحيث لا ينصرف عند الاطلاق الى نقل اللفظ ومنها ان فهم المعاني من الالفاظ بالاجتهاد وتعويل الفقيه فيه
على نظر الراوي تقليد له والجواب المنع من كونه تقليدا له بل التعويل عليه من حيث افادته للظن بالمراد كالتعويل على نقل اللغوي بل
كالتعويل عليه في نقل اللفظ ولو سلم ان مثل ذلك تقليد فبطلانه مم والسند ظ تمام مع ان الخطاب الشفاهي كثيرا ما يفهم منه معانيه بطريق
الضرورة فاطلاق القول بان المعنى يفهم بالاجتهاد مم ومنها انه لو جاز النقل بالمعنى وتكرر لادى الى نقض المطلوب اذ النقل لا ينفك عن
تفاوت واختلاف ولو يسيرا والجواب انا لا نجوز النقل مط بل عند خلوصه عن التفاوت والاختلاف كما سيأتي ومنع امكانه عادة واضح
الفساد ومنها قوله ص نضر الله من سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها وفي رواية رحم الله وقوله ص رب حامل فقه الى من هو افقه منه ورب

في جواز نقل الحديث بالمعنى من غير تغيير

الى من فقه له **والجواب** ان الرواية الاولى دعا ولا دلالة فيها على الوجوب سلمنا لكن يصدق اداء المعنى من غير تفاوت انه اداه كما سمعه سلمنا لكن معارضة بما هو اقوى منها سندا ودلالة وقضية الجمع تنزيلها على تأدية المعنى كما سمع او على الاستحباب والروايات الاخيرة لا تنافي النقل بالمعنى اذ مدار الفقاهة والتفريع على الاستنباط من المعاني غالبا مع انها انما تدل على وقوع النقل باللفظ لا على اختصاص جوازه به ولا يذهب عليك ان هذه الوجوه لو تمت لدل بعضها على منع الجواز او بعضها على منع الحجية ولا خفاء فيه على الناظر الفطن

فصل اشترط القائلون بجواز نقل الحديث بالمعنى في جوازه امورا منها ان يكون الناقل عالما بمواقع الالفاظ

وهذا الشرط كما يعتبر بالنسبة الى الكلام المنقول ايضا والمراد من العلم بمواقع الالفاظ العلم بمدلولها وبما يلزمها باعتبار الهيئات والاحوال سواء علم ذلك بمساعدة الطبع او بالاعمال القواعد المقررة والظاهر منه اعتبار العلم التفصيلي فيتوجه عليه الاشكال بامكان النقل في ذلك على قول الثقة العارف بوحدة المفاد فيصح الاستناد مع انتفاء الشرط ويمكن التفصي عنه بان يراد بالعلم ما يعم التفصيلي والاجمالي الذي في الفرض المذكور فان علم الناقل فيه بوحدة المفاد علم بمواقع تلك الالفاظ اجمالا او يعتبر الاشتراط بالنسبة الى الناقل من قبل نفسه كما هو الغالب **ومنها** ان لا يقصر النقل عن افادة المراد ولعل المراد ان لا يكون النقل بحيث يظهر منه خلاف المراد كنقل المقيد بمطلق مجرد عن القيد والحقيقة بمجاز مجرد عن القرينة اما مجرد القصور عن الافادة ولو كنقل المبين بلفظ مجمل فلا دليل على منعه في غير مقام الحاجة **ومنها** ان يكون مساويا للاصل في الوضوح والخفاء لان الخطاب الشرعي يكون تارة بالمحكم واخرى بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول الناس فلو نقل احدهما بلفظ الاخر ادى الى فوات تلك المصلحة كذا علله بعضهم ويشكل بان تلك المصلحة لعلها كانت مقصورة على زمن ورود الحديث فتكون منتفية بالنسبة الى النقل ولو سلم فلعلها مصلحة تسوغ للناقل اهمالها كالنكات البيانية التي لا تعلق لها بافادة المراد مع انا نمنع كون اصل الدعوى قطعية بل هي احتمالية ولو اثر مثل هذا الاحتمال لادى الى منع النقل بالمعنى مطلقا لجواز ان يكون قد روعي في لفظ الحديث مصلحة لا توجد في غيره ويمكن توجيه المنع من ذلك بل الظاهر بالنص يادائه الى اختلاف طريق الجمع عند التعارض مع ان الغالب في توقيعه وايقاع العلم بوجوه المعارض وحصول الاختلاف في وضح وهذا لا يجري في عكسه اذ غاية الامر ان لا يترتب على النقل فائدة ما لم يكن هناك مقام حاجة فيجب المساواة والمساواة

فصل ينقسم الخبر عند المتقدمين الى صحيح وغير صحيح فالصحيح عندهم ما كان معتضدا بامارات توجب الوثوق

والاعتماد عليه كوثاقة رواته او وجوده في كثير من الاصول او في البعض بطرق متعددة او في اصل احد الجماعة الذين اجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان وابن ابي عمير ونظرائهم كزرارة ومحمد بن مسلم او على العمل بروايتهم كعمار او اعتضاده بعمل الطائفة او اعتماد الشيخ الجليل عليه كما يظهر من اعتماد الصدوق على شيخه محمد بن الحسن بن الوليد حتى انه صرح في صدر الفقيه بان ما صححه شيخه هو الصحيح وما لم يصححه فليس بمعتمد الى غير ذلك من الامارات التي كانت توجب الوثوق بروايتهم واما المتأخرون فلما طال تباعدهم عن زمن الائمة والرواة واندرس في البين كثير من الشواهد والامارات حتى انحصر معظم اسباب الوثوق عندهم في وثاقة الراوي وتحرزه عن الكذب ولم يعتمدوا على اعتماد جماعة على رواية لانه يشبه التقليد والتبعية وهم بمعزل عنه بالكلية ولكثرة الاجلاء واختلافهم في الاداء ولم يجدوا للشيخ خبرة ما يميز الشيخ عن غيره والعلماء قسموا الرواية بهذا الاعتبار انسا اربعة **الاول** الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين موثقين مع الاتصال بالمعصوم صريحا او مفهوما بالفحوى والامارات كالضمير سماعة فان الذي يظهر ان عود الضمير فيها الى المعصوم كان امرا معلوما في الاصل لسبق ذكره مع مساعدة السياق عليه وانما نشأ الخفاء في الظاهر من جهة تفكيك الروايات وتفريقها على الابواب او علم وثاقة البعض بالقرائن والامارات فكل ولهذا حكم بعض متأخري المتأخرين بصحة جملة من الاخبار التي في طريقها ابراهيم بن هاشم مع انه لا نص بتوثيقه نعم يستفاد وثاقته من تعويل ابنه على الثقة الجليل عليه واكثاره الرواية منه مضافا الى امارات اخر مقررة في محلها **واشترط** بعض العامة ان لا يكون معللا اي لا يكون متنه او سنده مشتملا على علة خفية لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال او مخالفته لدلالة العقل **والشرط** الثاني غير معتبر عندنا اذ طرح الرواية لا ينافي صحتها الاصطلاحية **والاول** مستغن عنه بما قررنا وقد يطلق الصحيح مضافا الى راو معين ويراد به اشتمال السند اليه على شرائط الصحة وان اعتري بعد ذلك ضعف او ارسال فيقال لصحيحة ابن ابي عمير عن فلان او عن رجل وقد يطلق ايضا على جملة محذوفة من السند للاختصار مع السكوت عن حال المذكور فيقال روى الشيخ في الصحيح عن محمد بن سنان والمراد به اشتمال المذكور من قبل محمد بن سنان على شرائط الصحة وهذان الاطلاقان نادران حيث يكون حال المذكور اولا بعده غير معلوم حال الاطلاق او يكون نزاع في وثاقتهما او نوع قوة في روايتهما او ما اشبه ذلك فيصرح بالاسم ليراجع عند التمكن او ليبنى كل ذي مذهب على مذهبه او ليعرف مفاد قوة السند وقد يكون بعض اصحاب الاجماع في السند ويظهر وبعدهم ضعف او ارسال فيصرح بالصحة اليهم وفي باقية السند على وجه ليتبين حال الرواية بحسب الاراء **الثاني** الحسن وهو ما كان جميع سنده اماميين ممدوحين بما يعتد به مع عدم توثيق الكل **الثالث** الموثق وهو ما كان جميع سنده موثقين مع عدم كون الكل اماميا وقد يسمى هذا القسم بالقوي ايضا ولو تركب السند من القسم الاول واحد القسمين الاخيرين لحق بما اشتمل عليه من احد القسمين الاخيرين ولقد كان في تحديدهما ما يدل على ذلك ولو تركب من القسمين الاخيرين ولو بمشاركة القسم الاول ففي الحاقه بالحسن او الموثق قولان مبنيان على الخلاف في تعيين المرجوح منهما لان حال السند يتبع

شرائط جواز نقل الحديث بالمعنى

اقسام الخبر الى الصحيح وغير الصحيح

بحال اخر رجاله والتحقيق ان مراتب المدح والتوثيق متفاوتة فقد يكافئان وقد يترجح احدهما على الاخر فليس هناك قاعدة كلية يرجع اليها
وان كان الغالب ترجيح الموثق واما ما ذكره الفاضل المعاصر من ان مهية الموثق ارجح من مهية الحسن فيلحق هذا النوع بالحسن وان كان الحسن قد
يترجح على الموثق لخصوص مدح في خصوص رجل فكانه نبه على ما ينبغي واعلم ان الحسن والموثق قد يطلقان مضافين الى راو معين وعلى جملة
محذوفة من السند كما مر في اطلاق الصحيح وجه ما عرفته هناك وقد عرفت مما حققنا حجية هذه الاقسام الثلثة الرابع الضعيف وهو ما
يتصف بعض رجال سنده باحد الاوصاف المنتقدة وهذا ينقسم الى قسمين الاول ان يكون جميع رجال السند غير امامية وغير ممدوحين بعد
التوثيق بما يوجب الوثوق بتحرزهم عن الكذب او يكون بعضهم كذلك ويكون الباقون من احد الاقسام الثلثة السابقة وليس هذا القسم قويا
الثاني ان لا يكون كذلك اما القسم الاول فقضية ما حققنا سابقا حجيته واما القسم الاخير فليس في نفسه حجة نعم قد ينجبر
بمعاضد خارجي كالشهرة فيكون حجة واعلم ان التقسيم الذي اوردناه في المقام ليس باعتبار الواقع بل باعتبار الاعتقاد فالمراد بالاقسام
الثلاثة الاول ما يعتقد في حق رجاله الاتصاف بالاوصاف المذكورة وبالقسم الاخير ما لم يعتقد في حقهم كلا او بعضا ذلك فيدخل فيما
كان في طريقه المجهول فيه فصل لا بد للراوي من طريق يستند اليه في الرواية فان كانت الرواية عن المعصوم
فله وجوه منها السماع منه مع توجه الخطاب اليه وحده او مع غيره وهذا اعلاها لسلامته عن احتمال الاشتباه والقصور المنطرق الى
ما عداه وفي حكمه ما لو ذكر الرواية للمعصوم فاقره عليها او عرض مكتوبها عليه فنظر فيه واعترف بصحته ومنها السماع منه مع كون المخاطب
بها غيره وهذا دون الاول لجواز ان يكون بين المتكلم والمخاطب قرائن توجب صرف اللفظ عن ظاهره او تدل على بعض مراده لم يقف عليها
السامع فيقتصر على نقل ما سمعه فاوهم خلاف المراد وان جاز التعويل على اصالة عدمها ثم هذا يكون على وجهين الاول ان يعلم المعصوم
بكونه سامعا الثاني ان لا يعلم به والاول اقوى من الثاني لان علم المعصوم بسماعه مما يوجب تنبيهه على المراد اذا لم يساعد اللفظ
عليه صونا له عن الاشتباه بخلاف ما لم يعلم به ويجوز للراوي في هذه الوجوه الثلثة ان يقول قال كذا وفي الاول قال لي كذا او حدثني
وفي الاخيرين سمعته يقول كذا واما ما قد يذكر من ان ما كان بلفظ حدثني او سمعته يقول او قال لي اصرح من قوله قال كذا في الدلالة على
السماع واما نحو امر بكذا او نهى عن كذا فليس بصريح في السماع ولا ظاهر فيه وانما هو ظاهر في العلم بالامر والنهي وسيأتي الكلام في حجيته ولو
ولو قال الراوي اوقفني فظاهره السماع وبقرينة لو اقر على الرواية التي ذكرها له او اعترف بصحة المكتوب فمنها ما يدل عليه كذا الحال
في رواية الفعل والتقرير ومنها ما كتبه اليه والى غيره ولا بد من علم بكون الخطاب خطه ولو بمساعدة القرائن والامارات وليس
له ان يقول قال او سمعته يقول بل يقول كتب او كتب بخطه الي او اليه او ما اشبه ذلك وهذا دون السماع بالوجه الاول قطعا لان الكتاب ربما
ينظر اليه الغير بخلاف السماع والظاهر انه دون السماع بالوجه الثاني ايضا وفي دخوله مع الثالث عليه وجهان ولعل الظاهر هو التساوي ومنها
العلم بكونه قول الامام بالنظر الى قرائن الاحوال وليس له ان يقول قال لانه ظاهر في السماع الا ان يكون معه قرينة تدل على خلافه كما لو
رواه عن زمانه عن من يستند اليه القول لكن ليس في مجرد قوله قال دلالة على علمه بالقول لجواز كونه رواية متروكة الاسناد اختصارا كما في
مثله عن الصدوق وغيره ثم على تقدير ثبوت دعوى العلم بالقول ففي جواز الاعتماد على مثل هذا النقل وجهان مبنيان على ما مر في حجية
نقل الاجماع والمختار القبول الا انه دون الوجوه السابقة لتطرق الخطأ كثيرا في الحدسيات دون الحسيات ولو ظن قول المعصوم اما من جهة السماع
الغير المفيد للعلم بعين اللفظ او لطريان الشبهة فيما سمعه ولو تواتر عليه في كتاب لا يؤمن عليه من الدس او لقرائن غير ما يفيد العلم فلا
في عدم جواز التعويل عليه نعم يجوز ان يخرج مؤيدا وان كانت الرواية عن غير المعصوم فلتحملها عنه ايضا وجوه منها السماع من الشيخ ولا فرق
بين روايته له من كتاب او حفظه وان كان الاول اقرب الى الضبط فان عضده بالسماع ولو مع غيره فقال حدثني او اخبرني او ما اشبه ذلك
ان قصد غيره خاصة قال سمعته يحدث بكذا او نحوه والسماع على ما صرح به غير واحد منهم على وجوه التحمل لان الراوي اعرف بوجوه ضبط الحديث
وبكيفية تاديته من الفصل والوصل والبناء والاعراب وغير ذلك مما يختلف باختلافه المعنى فربما يتنبه السامع على الوجه المأثور بكيفية تاديته
وهذا الوجه مما يتضح جريانه فيما اذا كان الراوي متحملا بالسماع وشبهه لا بالاجازة والمناولة ونحوهما ولانه خليفة المعصوم وسفيره الى الرعية
فينبغي الاخذ منه وهذا الوجه لا يقتضي كون السماع اعلى من جهة الحجية بل من حيث كونه انسب بالمتادب ولان توجه السامع للمحدث اليه اقوى
من توجه القارئ اليه ولهذا نرى انه يحفظ السامع ما لا يحفظه القارئ ولا يعارضه قراءته من جانب الراوي لان سبق خبره بالرواية يوجب
تكرر مراجعته اليها اغنى عن اعتبار مزيد توجه حال الرواية اليها بخلاف المتعلم لها ولصحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله يجيئني
القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا فانه نص على قراءة الاحاديث
الثلاثة عند العجز يدل على رجحان قراءة الجميع عند عدمه ومنها عرض الحديث على الشيخ وقراءته عليه مع اقراره به وفي حكم الاقرار سكوته
الدال عليه بقرائن الاحوال فيقول قرأته عليه او قرئ عليه وانا اسمع وحدثني او اخبرني قراءة عليه ومنع السيد من الاخيرين لان معنى قوله حدثني واخبرني
السماع فيناقضه قوله قراءة عليه وضعفه ظاهر اذ لا مناقضة له مع المعنى المجازي ومناقضته مع المعنى الحقيقي غير ضائر والا لانسد باب

وربما لا يحتمل الرواية من كلام السماع

كالاخذ منه

تحمل

المجاز اجاز بعضهم حدثني واخبرني بدون قوله قراءة عليه ويشكل بان ظاهره سماع الحديث فيلزم الكذب الا ان ينصب قرينة على خلافه فيكون في حكم
التقييد ومنها الاجازة وهي الرخصة في رواية الحديث عنه عمن يروي عنه بقوله اجزت لك ان تروي عني هذا او ما افاد ذلك ثم الاجازة كما قد او ادى عنه
يكون في كتاب معين لشخص معين كان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا بد ان يكون الكتاب مأمونا عليه من الغلط والتصحيف او يجيز له
الرواية بعد التصحيح او في كتاب معين غير شخص كان يقول اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك من كتاب المهذب او من كتاب التهذيب مثلا او كتاب
غير معين مع ضبطه بعنوان معين كقوله اجزت لك ان تروي ما صح عندك روايتي له من الكتب كل ذلك قد يكون لشخص معين كما مر وقد يكون لغير
معين كما لو قال اجزت لمن يجمع هذه الشروط ان يروي عني فتصح ان انواع الاجازة اربعة اجازة معين لمعين او غير معين لمعين او غير معين لغير معين وكما يصح الاجازة
الموجود الكامل كذلك يجوز اجازة غيره كالصغير والمعدوم منفردا ومنضما ويعتبر في الاجازة غير المشافهة بلوغها اليه بطريق العلم او بخبر من يعتبر
خبره ولا بد له من التنبيه على ذلك وليس له ان يقول اخبرني اجازة لدلالته على المشافهة وفائدة الاجازة انما تظهر في الاعتماد على الاصل حيث
لا يثبت بطريق التواتر والا فلا فائدة لها سوى مجرد المحافظة على اتصال السند للتيمن ومن هذا الباب اجازة اصحابنا المتاخرين عن المشايخ
الثلاثة لكتبهم المعروفة كالكافي والفقيه والتهذيبين ومنها المناولة وهي ان يتناول الكتاب ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان
او عمن ذكرت اسماءهم في الكتاب فان انضم اليها الاجازة فلا كلام في القبول والا ففي القبول قولان والمحكي عن الاكثر المنع والقول بالقبول
اوجه اذ العبرة بالنقل لا بالوحشة ومنها المكاتبة وهي ان يكتب مسموعه ويرسل به الى غيره ولا بد من علمه بانه خطه او خبر من يقوم مقامه
فان انضم اليه الاجازة فلا اشكال في القبول والا ففيه قولان وحكي عن الاكثر هنا القبول وهو ينافي ما حكي عنهم في الصورة السابقة
من عدم القبول اذ لا فرق بينهما الا في السماع والكتابة ولا ريب ان السماع اقوى وعبارته ان يقول اخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة
وهي وجدان احاديث بخط من يرويها معاصرا كان او لا والظاهر جواز الاعتماد عليها مع انضمام القرائن الحالية الدالة على ارادة الرواية

فصل

كما لا يكفي عندنا في حجية الرواية مجرد وجودها في الكتب المعتبرة ما لم تشتمل على شرائط القبول كما سيأتي
تحقيق ذلك في مبحث الاجتهاد كذلك لا يقدح في حجيتها عند اشتمالها على شرائط القبول خلو تلك الكتب عنها اذا وجدت في كتاب معلوم النسبة الى
مؤلفه كالعيون والخصال فان الادلة التي تمسكنا بها على حجية خبر الواحد لا تقتضي حجية خصوص ما وجد منه في الكتب الاربعة وطريقة الاصحاب جارية
على العمل بها وبغيرها كما يظهر من تصفح كتبهم وان كان العمل بغيرها قليلا لقلة ما يشتمل عليه من الاخبار المتعلقة باحكام الفروع والسبب في اشتهار
الكتب الاربعة بين الاصحاب بعد ما انضم واشتهر من جلالة مصنفيها وعظم قدرهم بيننا احاطة كتبهم بمعظم الاخبار المتعلقة بالفروع بل الاصول
ايضا مع حسن ترتيبها وجمعها للاخبار المتعلقة بكل كتاب وباب فيه غالبا بحيث يسهل على الطالب المراجعة اليها في محل الحاجة ولهذا تركوا مراجعة
الاصول والرسائل المشتملة على الاخبار حتى اضمحلت واندرست بل تركوا غالبا مراجعة غيرها من الكتب المعروفة لضعفها او توقفها على الاخبار
المتعلقة بمحل الحاجة لتبعثرها في غير ابواب تلك الكتب من حيث وضعها لبيان مقاصد اخر مع ندرة ما فيها من الاخبار المعتبرة المتعلقة بالفروع
الخارجة عما احاط به تلك الكتب وليس في ترك تلك الاخبار في الكتب الاربعة دلالة على شهادتهم بعدم التعويل عليها انما نظهر من ديباجتها قصد
الاحاطة لجميع ما يعتمد عليه من الاخبار فيها لتعذرها عادة ولزوم تعارض شهاداتهم فيما لا يجتمعون على نقله مع ان ذلك على تقدير ثبوته
مبني على اجتهادهم وليس وظيفة غيرهم تقليدهم فيه بل الظاهر انهم انما جمعوا ما تيسر لهم عند التاليف جمعه وتعلق به غرضهم ولم يقصدوا بذلك
نفي الاعتداد بما عداها واما الكتب المهجورة التي لم تشتهر انتسابها الى الامام ع ولا الى مؤلف معول عليه فلا يجوز التعويل عليها ما لم يعاضدها
معاضد بحيث يوجب الوثوق بها ومن جملة هذه الكتب كتاب الفقه المنسوب الى الرضا ع وقد اعتمد عليه جماعة من متاخري المتاخرين وهو كتاب ظهر
في زمن المولى التقي المجلسي ره واول من اطلع عليه واستحسنه القاضي امير حسين جيد وهو ابن بنت المحقق الكركي قال جاءني في بعض سني مجاورتي بيت الله
الحرام جماعة من اهل قم حاجين ومعهم كتاب قديم كتب في زمن ابي الحسن الرضا ع وكان في موضع منه خطه ع وكان على ذلك اجازات جماعة كثيرة من الفضلاء
بحيث حصل لي العلم العادي بانه تاليفه ع فاستنسخته وقابلته ثم انه جاء بالنسخة الى اصبهان وعرضها على المجلسي واخبره بالحال وفي بعض عبارات
الكتاب ما يدل على انه تاليفه ع ففي اوله يقول عبد الله علي بن موسى الرضا اما بعد فان اول ما فرض الله على عباده واوجب على خلقه معرفة
الوحدانية الخ وفي باب الاغسال ليلة تسع عشر من شهر رمضان الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع وفي باب غسل الميت روي لي عن ابي
عبد الله ع وفي كتاب الزكوة اني اروي عن ابي العالم وفي باب الربا بعد ذكر حديث اللؤلؤ وقد امرني ابي ففعلت وفي موضع اخر ومما نداوم به نحن
معاشر اهل البيت وذكر في باب الغنائم والخمس بعد ذكر قوله تعالى واعلموا انما غنمتم الاية فتطول علينا بذلك امتنانا منه ورحمة ويدل على ذلك ايضا
ان كثيرا من فتاوى الصدوقين مطابقة له في اللفظ وموافقة له في العبارة لاسيما في الشرائع وان جملة من روايات الفقيه التي تركت فيها الاسناد
موجودة في الكتاب ومثله مقنعة المفيد فيظن بذلك ان الكتاب المذكور كان عندهم وانهم كانوا يعولون عليه ويستندون اليه مع ما اشتهر من
طريقة الصدوقين من الافتاء على متون الاخبار وايراد لفظها في مقام الفتوى وتعهد على الصدوق رسالة والده اليه من الكتب التي عليها المعول
واليها المرجع وكان جماعة من الاصحاب يعملون بشرايع الصدوق عند اعواز النصوص ونوجه في ذلك ما ذكرناه وابتنا ما اخذ جملة من فتاوى القدماء التي النصوص

لا دليل عليها ظاهرا مع وجوده فيه فيظهر انه كان حجتهم في تلك الفتاوى ومستندهم فيها فيسقط عنهم ما اورده المتأخرون عليهم من عدم الدليل عليها والنص
نقل بعض الافاضل انه وجد نسخة من هذا الكتاب بين الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية قد كتب عليها ان الامام علي بن موسى الرضا صنف هذا
الكتاب لمحمد بن سكين وان اصل النسخة وجدت في مكة المشرفة بخط الامام عليه السلام وكان بالخط الكوفي فنقله المولى المحدث محمد الى الخط المعروف ونقل
عن بعض اجلاء اصحابنا انه قال في رجاله الموضوع لذكر العلماء المتأخرين عن الشيخ الطوسي ره ما لفظه السيد الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب
كتاب الرضاء عليه السلام ثقة فاضل والظاهر ان المراد بكتاب الرضا عليه السلام هو هذا الكتاب ويكون صاحبه انهى اجازة الكتاب اليه والا فهو من اصحابنا المتأخرين
الذين لم يدركوا اعصار الائمة عليهم السلام هذا ومما يبعد كونه منه عليه السلام عدم اشارة احد من علمائنا السلف اليه في شيء من المصنفات التي بلغت الينا مع ما يرى
من خوضهم في جمع الاخبار وتوغلهم في ضبط الآثار المروية عن الائمة الاطهار عليهم السلام بل العادة قاضية بانه لو ثبت عندهم مثل هذا الكتاب لاشتهر
بينهم غاية الاشتهار ولرجحوا العمل بها على العمل بسائر الاصول والاخبار لما يتطرق اليها من احتمال سهو الراوي او نسيانه او قصوره في فهم المراد
نادية المفهوم او تقصيره او تعمد الكذب لا سيما مع تعدد الوسائط وسلامة الكتاب المذكور عن ذلك ولبعدها منه عن التقية بخلاف غيره ومن
الصدوق قد جمع في كتاب العيون جميع ما وقف عليه من الاخبار والآثار المروية عن الرضا فلو كان قد عثر على الكتاب المذكور لنقله ولو منعه عنه
طول الكتاب لنبه على وجوده واكتفى بذكر بعض صفاته مضافا الى شواهد اخر في نفس الكتاب يؤكد الظن بما ذكرناه **منها** ان اكثر عبارات
الكتاب المذكور مما لا يشبه بعبائر الائمة كما لا يخفى لمن تأملها **ومنها** اكثاره من قول روي واروي عن العالم وروينا عن العالم وهذا مما
لم يعهد في كلامه عليه السلام في غير الكتاب المذكور ولا في كلام غيره من سائر الائمة عليهم السلام **ومنها** اشتماله على نقل اخبار متعارضة في موارد عديدة من غير
اشارة الى طريق الجمع بينها ولا الى ما هو الحق منها والصواب ولا الى انه مما يجوز الاخذ بكل منهما من باب التسليم فيستفاد منه قاعدة كلية
ابدا من بيان ما هو المعتبر في خصوص الواقعة وذلك كقوله فاغسل ثوبك منه يعني من الحيض ومن البول والمني قل ام كثر واعد منه صلوتك علمت به
او لم تعلم وقد روي في المني اذا لم تعلم به من قبل ان تصلي فلا اعادة عليك وكقوله وروي في دم الدماميل يصيب الثوب والبدن انه قال يجوز
الصلوة فيه وروي انه لا يجوز وكقوله في الاضحية وتجزي البقرة عن خمسة وروي عن سبعة وروي انها لا تجزي الا عن واحد الى غير ذلك **ومنها**
انه قال في باب لقد سألت العالم عليه السلام اجبر الله العباد على المعاصي فقال الله اعز من ذلك فقلت له ففوض اليهم فقال هو اعز من ذلك فقلت له
فصف لنا المنزلة بين المنزلتين الخ ولا خفاء في ان مثل هذا السؤال مما يبعد صدوره عن الامام عليه السلام واما الوجوه التي يتمسك بها على انه منه فيقرب
منع ضعف بعضها في نفسه غير صالحة لمعارضة ما قدمنا اذ قطع وجد النسخة بالخطوط التي شاهدها عليها بانه من تأليفه عليه السلام موهون بعد
العصر وعدم معهودية خط ائمتنا تلك الخطوط وقرب احتمال التدليس اليه ولو سلم فوجود خطه عليه السلام في موضع من الكتاب لا يوجب كون الكتاب بتمامه بالبعضه
لا سيما مع احتمال الالحاق واجازة الرواية لا يوجب الاعتماد على الكتاب كما يعرف من طريقتهم في الاجازة وقوله في اول الكتاب يقول علي بن موسى الرضا
اما بعد الى اخر الحديث غير صريح فيما ظن لجواز ان يكون مؤلف الكتاب قد سمع الحديث المذكور منه عليه السلام او وجده بخطه فنقله عنه محافظا على كلمة اما
بعد الموجود في كلامه عليه السلام لمناسبتها لاول الكتاب ولا يلزم التدليس لذكره بعد ذلك ما يصلح قرينة على عدوله بعد ذلك الحديث الى نقل احاديث
اخر بقوله ويروى عن بعض العلماء وقوله بعد ذلك اروي ونحو ذلك مما يدل على ان الاسناد المذكور مقصور على الحديث الاول وقوله ضرب
جدنا يحتمل ان يكون من تتمة قول ابي عبد الله المتقدم ذكره ولو سلم كونه من كلام المؤلف فلا يلزم منه كونه علويا لا اماما وقوله روي
عن ابي عبد الله لا دلالة له على كونه موسى بن جعفر اذ لا يختص الرواية عنه به وقوله اروي عن ابي العالم يحتمل ان يكون بزيادة الياء من ابي او
بحذف عن العالم ومثل هذا التصحيف غير بعيد فيما يجد عينه النسخة ويحتمل ايضا حمل الاب والعالم على خلاف ظاهره وحديث اللؤلؤ
غير واضح فيما ذكر لانه قال بعد ذكره وروي في خبر اخر بمثله لا باس وقد امر بي ابي ففعلت مثل هذا ولا يبعد ان يكون قوله وقد امر بي ابي
من تتمة الرواية مع انه لا يبعد في تعويل راو على قول ابيه كما يشهد به تعويل الصدوق على رسالة ابيه اليه ومما يظهر ضعف الاستشهاد بقوله
ومما نداوم به نحن معاشر اهل البيت وقوله فنطول يمكن ان يكون من تتمة الرواية السابقة عليه ولبس في سوق العبارة ما يأباه وان يكون
من كلام صاحب الكتاب فلا يدل الا على كونه هاشميا لتحقق التطول والامتنان في حقه ايضا بالنسبة الى ما يستحقه من الخمس مع احتمال ان يكون
التطول والامتنان باعتبار الامر بالاعطاء ايضا فلا يدل على ذلك ايضا واما مطابقة جملة من عبارات المفيد والصدوقين لما فيه فمما لا دلالة له
فيها على اخذها من الكتاب المذكور لجواز العكس او كونهما ماخوذين من ثالث ومثله الفتاوى التي صدرت عن قدماء اصحابنا بلا مستند معلوم
مع ان بعض فتاويهم مما لا يوجد ماخذه فيه ايضا واما ما وجد مكتوبا على النسخة الموقوفة فليس بمعتمد انه لم يثبت وثاقة الكاتب مع احتمال
ان يكون وهما منه في النقل الذي اسلفنا فان الظاهر من الذي نسب اليه النقل هو صاحب الرجال المعروف ولو كان هو العاثر عليه لنبه عليه
في بعض كتبه او نبه عليه بعض علماء الدين عاصروه او تأخروا عنه **واما ما ذكره** البعض في محمد بن احمد من انه صاحب كتاب الرضا فلا دلالة له فيه
على ان اجازة هذا الكتاب منتهية اليه لجواز ان يكون المراد به بعض رسائله عليه السلام مما رواها الصدوق في العيون ولو سلم ان المراد به الكتاب المذكور
فلا دلالة له في كون صاحبه على انه كان يرويه بطريق معتبر لجواز ان يكون وجد له اذ رواه بطريق غير معتبر ولا يبعد ان يكون الكتاب المذكور

من مضامينه

من تصانيف بعض اصحاب الرضا ع فقد اكثر فيه من نقل الاخبار التي سمعها منه ع بواسطة وبدونها كما يستفاد من قوله روي عن العالم واروي عن العالم
بناء على ان يكون المراد بالعالم هو الرضا ع ويصح نسبة الكتاب اليه نظرا الى ان الغالب حكاية كلامه اذ لا يلزم في النسبة ان يكون اصل النسخة بخطه
وربما نسب الى الصدوق وهو بعيد مع احتمال ان يكون موضوعا ولا يقدح فيه موافقة اكثر احكامه للمذهب لانه قد يتعلق قصد الواضع بدس القليل
بل هذا اقرب الى حصول مطلوبه لكونه اقرب الى القبول وبالجملة فالتحقيق انه لا تعويل على الفقه المذكور فيه نعم ما فيه من الروايات فهي في
حكم الروايات المرسلة لا يجوز التعويل على شيء مما اشتمل عليه الا بعد الانجبار بما يصلح جابرا لها ولو استظهر اعتماد مثل المفيد والصدوق
عليه في جملة من مواضعه فذلك لا يفيد حجيته في حقنا لانه مبني على نظرهم واجتهادهم وليس وظيفتنا في مثل ذلك اتباعهم والا لكانت
الاخبار الضعيفة التي عولوا عليها حجة في حقنا فان ظننا بتعويلهم على جملة من روايات كتاب اذا افاد حجية مجموع الكتاب في حقنا كان علمنا بتعويلهم على رواية
معينة مفيدا لحجيتها في حقنا بطريق اولى **القول في الفعل والتقرير** **فصل اختلفوا في التأسي بفعل النبي ص فذهبوا فيه الى**
مذاهب فقيل بالوجوب وقيل بالاستحباب وقيل بالاباحة وقيل بالوقف وموضع النزاع ما لو فعل في غير مقام البيان ولم يعلم وجهه ولم يكن في
نفسه من الافعال العادية كالاكل والشرب والنوم او كان ولكن اوقعه على وجه غير عادي كمداومة الافطار بالحلو والتخلل والمختار عندي
هو القول بالاستحباب **لنا** قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر فان المستفاد منه حسن التأسي
والاقتداء بافعاله وهو يفيد الرجحان المشترك بين الوجوب والاستحباب ولا سبيل الى حمله على الوجوب وان قلنا بان الظاهر من اطلاق الطلب ذلك لان كثيرا من افعاله
مندوب في حق الكل وبعض ما وجب عليه مندوب في حقنا فلا يتصور وجوب الاقتداء فيها وتخصيصه بما ثبت عدم وجوبه موجب للتخصيص بالاكثر
وهو ابعد من حمل الامر على الاستحباب وحمله على خصوص الافعال الواجبة في حقه مع التخصيص بالبعض او في حقنا بعيد عن مساق الاية فتنزيل الطلب
المستفاد منه على مطلق الرجحان اولى ويمكن الاستدلال ايضا بالاحتياط وبان شأنه ص التنزه عن ارتكاب غير الراجح بل قد يحكى عن بعض الصلحاء
تورعه بعد الاستكمال عن ارتكاب غير الواجب والمندوب والنبي ص اولى بذلك منه في جملة عمره ويشكل هذا بان كون فعله الخاص راجحا لا يوجب
ان يكون راجحا لنفسه او لغيره اللازم ترتبه عليه ليترجح التأسي به مطلقا لجواز ان يكون راجحا لغيره المترتب عليه في خصوص مقام الفعل وان لم يطلع
عليه مع ان خلاف الاولى بل المكروه مما يجوز صدوره عن الانبياء على وجه التنزيه كما يدل عليه قصة آدم وموسى ويونس وداود ونظائرهم المباح
اولى فيشكل الاحتمال الى نبينا مع مساعدة ظاهر العفو عنه في الاذن والمغفرة لما تقدم من ذنبه وما تأخر عليه ويمكن دفع الثاني
بعد تسليمه بما مر من مراعاة الغالب الا انه لا دليل على حجيته في مثل المقام **احتج** القائلون بالوجوب بوجوه **منها** الاية السابقة وقد عرفت عدم
دلالتها على الوجوب بالبيان الذي سلف **وقد اجاب** عنها العلامة بان الاسوة عبارة عن الاتيان بفعل الغير لانه فعله على الوجه الذي فعله
فان كان واجبا تعبدنا بايقاعه واجبا وان كان مندوبا تعبدنا بايقاعه مندوبا وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته وفيه انه اذا اتى
على وجه الاباحة لم يكف في صدق الاسوة فيه اعتقاد اباحته مع تركه كما يرشد اليه تفسيرها فان ذلك اسوة في الاعتقاد لا في الفعل **وبهذا**
يظهر ان ظاهر الاية ينفي وقوع ما عدا الواجب والمندوب منه ص لظهور الامر برجحان المتابعة ولا يعقل رجحان المباح والمكروه الا ان يدعى ان جهة المتابعة
مفيدة لرجحانه في حقنا وان تجرد عنه حين صدوره منه ص وهو بعيد او يقال فعل المباح بنية كونه مباحا راجح لما فيه من اظهار الانقياد والتمسك
بشعائر العبودية ويدل عليه ظاهر قوله ع ان الله يحب ان يؤخذ برخصه كما يحب ان يؤخذ بعزائمه فيدل على الاخذ برخصه لكونها رخصة لا لابتناء
ثبوت المباح او رجحانه على ما اخترناه فلا ينافي الاية فعله للمباح لهذا الاعتبار لكونه راجحا لكنه لا ينافي الحصر المدعى والتحقيق ان الاسوة عبارة عن مجرد
المتابعة فاذا فعل ص فعلا ولم يعلم وجهه تابعناه فيه بقصد القربة المطلقة كان ذلك تأسيا به لانه ان كان فعله بقصد القربة المطلقة ايضا فلا كلام
وان كان فعله بنية الوجوب والندب لم يقدح في صدق التأسي قصدنا فيه القربة المطلقة لما بيناه في محله من ان نية الوجه غير معتبرة وان كان
على وجه الاباحة مثلا بناء على جواز صدور المباح منه ص فان قلنا برجحان التأسي فيه ايضا كما هو قضية الوجه الاول من الوجهين المتقدمين
فلا اشكال ولا عبرة بكون الرجحان من حيث كونه تأسيا خاصة لا من حيث نفس الفعل ايضا كما في الاولين اذ تعيين هذه الجهة غير لازم في صحة
العمل بل القدر اللازم المتابعة بقصد القربة والا كان عموم رجحان التأسي مخصوصا به ولا ينافي البيان الا بعد ثبوته فيخرج عن محل الفرض
ولو فرض انه ص اتى بالفعل بنية الوجوب ولم نعلم به وفعلنا بنية الندب تعويلا على الاصل صح العمل ايضا اذ مجرد نية الندب في الواجب لا يوجب الفساد
لا سيما اذا كان له دليل شرعي وح يتحصل التأسي فيه من حيث اتياننا بالفعل بقصد القربة وان لم يحصل التأسي في نية الوجوب **ومنها** قوله تعالى
فاتبعوه فان الاتباع يعم اتباعه في الفعل والقول فيجب اتباعه في الفعل وهو المقصود وقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني فان مفاده ان من احب الله
اتبع الرسول فينعكس بعكس النقيض الى قولنا من لم يتبع الرسول لم يحب الله لكن حبه تعالى واجب كما يدل عليه قوله عز ذكره والذين آمنوا اشد حبا
لله وقوله تعالى قل ان كان آباؤكم الى قوله احب اليكم من الله الآية وفي هذا البيان نظر والاولى ان يقال اذا ثبت وجوب الاتباع على تقدير المحبة
ثبت على تقدير عدمها اذ لا قائل بالفصل **والجواب** ان الظاهر من الاتباع اتباع اوامره ونواهيه سلمنا لكن لا بد من حمل الامر على مطلق الطلب لئلا يلزم التخصيص
بالاكثر المرجوح على تقدير جوازه بالنسبة الى حمل الامر على مطلق الطلب لا سيما اذا قلنا بانه حقيقة فيه كما هو المختار وان كان التخصيص في نفسه راجحا

في التأسي بفعل النبي

على اغلب وجوه التصرف وتدقيق الاتباع في الفعل انما يتحقق بايقاعه على الوجه الذي وقع عليه كما مر في التاسي فيتوقف على العلم به فلا يتم مع عدمه كما هو محل البحث وعنه ما مر ومنها ان طاعته ولجنه فيجب التاسي به اما الاول فلقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا فان المقابلة دليل على وجوب الاطاعة واما الثاني فلان الاطاعة بمعنى المتابعة فيعم المتابعة في الافعال والاقوال والجواب ان المفهوم من الاطاعة هي المتابعة في الاقوال كما في اطعته تعدى في الافعال بدلالة العرف مع اصالة النقل ولو سلم التعميم كان اللازم حمل الامر على الطلب المطلق بقرينة ما مر ومنها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فان الامر حقيقة في الفعل والتحذير عن مخالفته دليل الوجوب والجواب ان الامر كما يطلق لغة على الفعل كذلك يطلق على الطلب لا في امر كما بيناه سابقا والظاهر في الاية منه هو الثاني ومع التنزل فلا اقل من الاحتمال المستلزم للاجمال فلا يتم الاستدلال لا يقال لو لم يحقق سابقا من بطلان ما ذهب اليه البعض من ظهور المشترك في جميع معانيه عند عدم القرينة ومنها الاحتياط لاحتمال الوجوب والجواب ان الاحتياط انما يفيد الاستحباب دون الوجوب وقد يجاب بان الاحتياط في الفعل انما يثبت مع امن الضرر وهنا ليس كذلك لجواز كونه من الخصائص ويضعف بندرة الخصائص فيقوى احتمال الوجوب على احتمال التحريم فيقوى الاحتياط في احتمال الوجوب تنبيهان الاول اذا وقع فعلا في مقام البيان سواء كان المبين عبادة كالصلوة والحج او معاملة وما يحكمها كالبيع والتطهير فما علم من حاله اعتباره في المبين شطرا او شرطا ثبت اعتباره فيه كذلك وما علم عدم اعتباره فيه وكونه من المقارنات يثبت عدم اعتباره فيه وما يستظهر من حاله اعتباره فيه على احد الوجهين ثبت ايضا اعتباره فيه كذلك كما ان ما يستظهر من حاله عدم اعتباره فيه يثبت عدم اعتباره فيه والدليل على حجيته الظهور هنا هو الدليل على حجيته في الالفاظ فان العادة جارية على الاعتماد عليه في المقاصد فيجب على الحكيم المبين بفعله نصب الامارة على ما هو الظاهر من فعله المسوق في مقام البيان عند مخالفته للمقصد كما يجب عليه نصبها على خلاف ما هو الظاهر من كلامه عند عدم ارادته له حذرا من الاغراء بالجهل واما موارد الشك مما يحتمل اعتباره في المبين وعدمه عند الخبر بحال البيان فالوجه عدم اعتباره فيه كما في موارد الشك من دلالة اللفظ عند تخاطب الحكيم عند الدليل الا لفظا اما بالنسبة الى غيره فالكلام في جريان اصل البرائة واصل العدم فيه ولزوم الاحتياط ما مر عن مرة الثاني اذا علم بان النبي صلى الله عليه وآله اتى بالفعل بنية الوجوب لم يظهر بانه من الخواص فالظاهر وجوبه في حق الامة ايضا خلافا لبعضهم لظاهر ادلة التاسي واجازه فان المستفاد منها رجحان الاتيان بما فعله صلى الله عليه وآله على الوجه الذي فعله فيجب ان نفعله على وجه الوجوب دلالة معنى لاستحباب الاتيان بالفعل على وجه الوجوب ولا يقدح احتمال كونه من الخصائص كالتهجد لندرتها مع ان مجرد الاحتمال لا يوجب المصير عن ظاهر الاطلاق وكذا الكلام فيما لو علم بايقاعه له بنية الندب فيثبت الندب في حق الامة ايضا والقول بعدم ثبوت التاسي هنا لجواز كونه من الخصائص ضعيف ايضا ومثله القول في المعاملات فاذا وقع معاملة دل على صحتها في حق الامة ما لم يقم دليل على كونها من الخصائص كما في العقد على ما فوق الاربع وقبول هبة المرأة نفسها له على الزوجية والاصل في ذلك بعد دلالة الظاهر على الشركة في الحكم عموم ادلة التاسي فانها تدل على صحة المعاملة في حقنا على تقدير قصد التقرب بها فيثبت الصحة على تقدير عدمه بضميمة ما دل على عدم اشتراطها به ولو احتمل كونها من المعاملات المشوبة بالعبادة كالعتق انتفى في الحكم بالصحة على تقدير قصد القربة ومما قررنا يظهر ضعف تفصيل البعض بين العبادات والمعاملات حيث منع التاسي في الثاني لجواز كونه من الخصائص الثالث اذا اتى صلى الله عليه وآله بعمل على كيفية مخصوصة ثبت التاسي فيه بالنسبة الى اصل العمل مع ما علم او استظهر اعتباره فيه شطرا او شرطا من الافعال والاقوال من التروك والمكان والكيفية والكلام فيما يحتمل اعتباره فيه ما مر ولو اتى بالعمل مرة واحدة ثبت التاسي بالنسبة الى المرة ما لم يعلم او يستظهر من قرائن الاحوال عدم مدخلية المرة في رجحانه ولو اتى به مرة عديدة فكذلك وكذا لو داوم عليه مدة العمر ولو ترك فعلا دل على عدم وجوبه في حقه قطعا وفي حق غيره بناء على اصالة الشركة ولا دلالة له على عدم رجحان الفعل ما لم ينضم اليه شاهد لجواز تركه المندوب واخواتها الرابع لا ريب في ان فعل الامام المعصوم حجة على جواز الفعل في حقنا كما ان تركه حجة على عدم وجوبه ان لم يكن من خواص منصبه لظهور دلالة فعله على رجحانه كما مر في فعل النبي صلى الله عليه وآله ولا دلالة لتركه على عدم الرجحان ما لم ينضم اليه شاهد ويقية الكلام هنا يعرف بالمقايسة الى ما سبق الا ان القول بعدم وجوب التاسي هنا اظهر في غير مقام البيان ويدل على رجحان التاسي بالائمة عموم قوله في الزيارة المعروفة واجعلني ممن يقتص اثاركم ويسلك سبيلكم فصل من فعل المعصوم وحكمه ما يرجع الى رياسته العامة كالجهاد ونصب القضاة والتصرف في بيت المال والقضاء في الحقوق والدعاوي ويشاركه الفقيه الجامع لشرايط الاجتهاد فيما يقع على وجه التعليم والمحال وهو الغالب في العبادات والمعاملات وما يلحقها وقد يقع الاشتباه بين القسمين كقوله لزوجة ابي سفيان خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف حيث قالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ولدي ما يكفيني فيحتمل ان يكون من قبيل القضاء فلا يجوز التقاص بدون اذن الحاكم وان يكون بيانا للحكم الواقعي فيجوز بدونه ومثله قوله من احيى ارضا فهي له فانه يحتمل الاول فلا يملك الارض بالاحياء بدون اذنه ويحتمل الثاني فيجوز بدونه ولعل الثاني اظهر حيث لا دليل على خلافه لانه الغالب فيكون الحمل عليه اولى فصل اذا ورد في الكتاب والسنة المعتبرة سواء كانت متواترة او لا حكاية حكم مخالف للاصل ثبت في حق الامم السابقة ولم يثبت بقاؤه في حقنا ولا نسخها فهل يثبت في حقنا او لا قولان والاظهر التفصيل بين الاحكام التي يثبت التي في شرايعهم بالقطع بل

على ثبوت الحكم في جميع الازمان ما لم ينسخ او يخصص وبين ما ثبت بالفاظ لا يدل على ثبوته في حقنا فيحتاج بقاؤه في الاول يدل الدليل اصالة عدم النسخ
والتخصيص وفي الثاني على عدم ثبوته في حقنا لان الاصل السالم عن المعارض بل قد لا يثبت في حق غير المخاطبين ايضا الا بدليل منفصل كما لو كان البيان
بسند نخ
بخطاب شفاهي نعم قد يستفاد من فحوى الحكاية ثبوته في حقنا فيثبت به لكن يخرج عن محل البحث ويمكن قصر النزاع على القسم الثاني فيتجه
القول بالنفي مطلقا **احتج** الخصم بالاستصحاب وبان حسن الافعال وقبحها ذاتيان فاذا ثبتا في وقت وجب استمرارهما لامتناع تخلف الذاتي
والجواب اما عن الاول فبان الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن استصحابه في حق آخرين لتغاير الموضوع فان ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه
ولهذا لا نتمسك في تسرية الاحكام الثابتة في حق الحاضرين او الموجودين الى الغائبين والمعدومين بالاجماع والاخبار الدالة على الشركة
لا بالاستصحاب **ولبعض المعاصرين** في دفع الاستصحاب جواب آخر في بيانه بما فيه في ذيل مبحث الاستصحاب ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد من نسخ
هذه الشريعة للشريعة السابقة عليها نسخها بالكلية الا ما قام الدليل على عدم نسخه كوجوب المعارف مع احتمال تعميم النسخ الى الجميع بناء على
ان وجوب المعارف وشبهها الثابت في شرعنا حادث مغاير للوجوب الثابت في الشرع السابق وان ماثله فنحن مكلفون بالمعارف وشبهها من حيث
ثبوتها في شرعنا لا من حيث ثبوتها في الشرائع السابقة **ولا يخفى** بعده لمخالفته للآيات الآمرة باتباع ملة ابراهيم والاقتداء بهدى
الانبياء ونحو ذلك **واما عن الثاني** فبما سيأتي في تحقيقه من منع كونهما ذاتيين غالبا وحيث يثبت الذاتية فلا ينحاشى عن الحكم بالبقاء الا
ان الحكم في مثله انما يثبت بالعقل لا لثبوته في الشريعة السابقة وقد ذكر بعضهم للمسألة فروعا **منها** ارجحية العبادة على التزويج لمدحه
تع عيسى بن مريم ويحيى بكونه حصورا ومنها حصول الوفاء بالنذر فيما لو نذر ان يضرب عبده مائة خشبة فضربه بالضغث لقوله تع لايوب
وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث مع ان النذر ينصرف الى غيره ومنها وجوب الاخلاص فيما ورد الامر به لقوله تع وما امروا الا
ليعبدوا الله مخلصين له الدين الآية ولو فسر القيمة بالثابتة التي لا تنسخ كما ذكره بعضهم فلا اشكال في ثبوت الحكم المذكور في شرعنا
في الادلة العقلية
المقالة الثالثة في الادلة العقلية والمراد بالدليل العقلي كل حكم عقلي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم شرعي وينقسم الى
ما يرجع الى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ومؤدى هذا القسم قد يكون حكما واقعيا كحكم العقل بوجوب شكر المنعم وحرمة كفرانه وقد
يكون حكما ظاهريا كحكمه باباحة تناول الاشياء الخالية عن امارات المفسدة واليه يرجع مسألة اصل البراءة ومثله مسألة الاستصحاب في
وجه والى ما لا يرجع اليها كحكمه باستلزام تعلق شيء على شيء انتفائه عند انتفائه في الجملة وان الامر بالشيء لا يجامع النهي عنه مع وحدة
الجهة لكونه تكليفا محالا كما تخيله بعضهم وكحكمه بامتناع التكليف بالمحال الذاتي على ما زعمه الحاجبي من كونه تكليفا محالا او كحكمه بمطلوبية
المقدمة عند مطلوبية ذيها بناء على عدم الانفكاك في المطلوبية **اما القسم الاول** فقد انكره الاشاعرة اولا من حيث اصله لمنعهم
من تحسين العقل وتقبيحه وبعد التنزل انكره كثير منهم من حيث وصفه فمنعوا كونه دليلا على الحكم الشرعي ووافقهم على ذلك جماعة من اصحابنا
حيث انكروا الملازمة بين حكم العقل والشرع **واما القسم الثاني** فالظاهر اطباق السلف على حجيته نعم ربما يظهر من بعض المتاخرين انكاره
ايضا حيث اطلقوا القول بعدم حجية الدليل العقلي وسيرد عليك تفاصيل ذلك انشاء الله **فصل اختلفوا في الحسن والقبح العقليين** فاثبتهما
في الحسن والقبح العقليين
العدلية من الامامية والمعتزلة وانكرهما الاشاعرة ثم اختلف المثبتون فقيل انهما يلحقان الافعال لذواتها وقيل يتصف الفعل بالقبح لصفة
توجبه فيه ويكفي في الحسن عدم موجب القبح والجبائية على انهما بالوجوه والاعتبار فههنا نزاعان **الاول** في ثبوت الحسن والقبح ولا بد اولا
من تحرير محل النزاع في ذلك فنقول كل من الحسن والقبح على ما ذكروه يطلق على عدة معان **منها** موافقة الغرض والمصلحة والمخالفة لهما ولا
نزاع في ثبوتهما بهذا المعنى وانه مما يختلف بالاعتبارات فان قتل زيد مثلا مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاحبائه ومخالف لغرضهم
ومنها ملائمة الطبع ومنافرته ولا كلام في ثبوتهما بهذا المعنى ايضا كاكل الطعام اللذيذ وشرب الدواء المر **ومنها** الاتصاف بصفة الكمال
والنقص كما يقال العلم حسن اي صفة كمال والجهل قبيح اي صفة نقص ولا نزاع في ثبوتهما بهذا المعنى ايضا **ومنها** كون الفعل بحيث يستحق فاعله
المدح او الذم عرفا كحسن خروج الجندي بلباسه وقبح خروج العالم بلباس الجندي ولا نزاع في ثبوتهما بهذا المعنى واختلافهما باختلاف العرف
ومنها كون الفعل بحيث اثنى الشارع على فاعله من حيث انه فاعله وامر بالثناء عليه كما في الواجبات او ذم فاعله من حيث انه فاعله
وامر بذمه كما في المحرمات والوجه في اعتبار الحيثية واضح وقد يترك تعويلا على الظهور وقريب من ذلك اطلاقهما على كون الفعل بحيث لا حرج في
فعله شرعا او كونه بحيث فيه حرج شرعا والفرق ان المعنى الاول يشتمل على الواسطة كالمباح وفعل غير المكلف بخلاف الثاني وكيف كان
فهذا هو المعبر عنه بالحسن والقبح الشرعيين ولا نزاع في ثبوتهما بعد الشرع **ومنها** كون الفعل بحيث يستحق فاعله عند العقل المدح والثواب
او الذم والعقاب من حيث كونه فاعلا له وهذا محل النزاع والاولى تحرير النزاع في كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عقلا او
ترك قيد الثواب والعقاب لا لان العقل لا يستقل باثبات الآخرة لاستقلاله باثباتها في الجملة كما تقرر في محله غاية ما في الباب انه لا يستقل
باثبات معاد الاجساد والمقصود لا يتوقف عليه مع ان المعتبر استحقاق الثواب والعقاب في الجملة وهو لا يستلزم الترتب ولا يختص بالآخرة بل لان اتصاف الفعل
بالنسبة اليه تع بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه وهو لا يصدق مع القيد المذكور وزعم العضدي تبعا للحاجبي ان النزاع في حكم العقل بان الفعل حسن

او قبيح في حكمه تعالى وهذا الكلام يحتمل وجوها **الأول** ان النزاع في ادراك العقل حسن حكمه تعالى بشيء او قبحه **الثاني** ان النزاع في ادراك العقل حسن الفعل
وقبحه المؤثرين في وقوع حكمه تعالى به على حسبه من ايجاب او تحريم او غيرهما ذلك **الثالث** ان النزاع في ادراك العقل حسن الفعل وقبحه بالنسبة اليه تعالى
وظاهر العبارة احد الوجهين الاولين ونظيره من كلامهما في الدليل الثاني ارادة الوجه الاخير ويمكن تنزيلها على ما يتناول الوجوه الثلاثة او وجهين
منها وكيف كان فهذا التخصيص منهما خبط في تحرير محل النزاع وغفلة عما نادى به حججهم **والعجب** انهما وافقا اصحابهما في تحريرهما الخاص ودليلهم
والحجول بمعزل عن دلالة مخالفيهم بما اقتضاه نفي التحسين والتقبيح بالمعنى المتنازع فيه مطلقا ومع ذلك فقد خصصا محل النزاع عند تحريره بما عرفت
ومنهم من حرر النزاع في المعنى الخامس من معاني الحسن والقبح موجها له بان المراد انه هل يدرك العقل مع قطع النظر عن الادلة الشرعية ان الفعل مما
يستحق فاعله الثناء او الذم في نظر الشارع وهو سهو لانه تحرير للنزاع الاتي في مسألة الملازمة لا النزاع المعروف في المقام **وتوضيح** ذلك ان
العدلية والاشاعرة بعد ان اطبقوا على كون الشارع حاكما في الافعال محسنا لبعضها ومقبحا لبعضها اختلفوا في كون العقل حاكما فيها محسنا
لبعضها ومقبحا لبعضها بمعنى ان منها ما يستحق فاعله المدح في حكم العقل **ومنها** ما يستحق فاعله الذم في حكمه فذهبت العدلية الى اثباته
فقسموا الافعال باعتباره الى الاحكام الخمسة وذهبت الاشاعرة الى نفيه فقالوا فان الافعال باسرها في حكم العقل شرع سواء بمعنى انه ليس فيها ما
يستحق فاعله عند العقل مدحا او ذما بل المدح والذم انما يثبتان في حكم الشرع لا بمعنى انهما يثبتان عند العقل بملاحظة حكم الشارع فيستحق
فاعل الامر الذي حسنه الشارع او قبحه المدح او الذم في حكم العقل فان هذا في الحقيقة قول بالتحسين والتقبيح العقليين ولو باعتبار جهة خاصة
هي جهة تحسين الشارع وتقبيحه بل بمعنى انه لا حكم للعقل بهما في الافعال اصلا لا مع ملاحظة حكم الشارع بهما ولا بدونه وانما الثابت مجرد
حكم الشارع بهما وقول بعضهم بان العدلية او المعتزلة ينكرون كون الشارع حاكما ويجعلوا اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عن الاحكام العقلية
فالظاهر انه وهم في معرفة مقصودهم او مبني على توهم من لا يعتد به منهم لان ايجابه تعالى لبعض الافعال وتحريمه لبعضها وكل تشريعه لبقية الاحكام
من واضحات الشريعة بل ضرورياتها الجلية المصرح بها في الكتاب والسنة في مواضع عديدة فكيف يتاتى من احد انكارها مع اوامره تعالى ونواهيه على
الوجه المذكور تكون ارشادية محضة مجردة عن معنى الطلب هو خلاف ما اجمعوا عليه من استعمال الامر في الكتاب والسنة في الوجوب تارة وفي الندب
اخرى واستعمال النهي في التحريم تارة وفي التنزيه اخرى ومصيرهم كلا او جلا الى تعيين حملهما على معناهما الاول عند فقد القرائن حملا للفظ
على معناه الحقيقي وكان منشأ هذا الوهم ان العدلية لما التزموا بالملازمة جعلوا اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عن جهات محسنة او مقبحة عقلا
فتوهم انهم يجعلون تلك الاوامر والنواهي لمجرد الكشف عن تلك الجهات كاوامر الطبيب ونواهيه مع ان مقصودهم انما هو الكشف بطريق الالتزام للحكم
الشرعي كما يظهر من الوجوه التي قررناه وكذا ما يسبق الى بعض الاوهام من ان حكم الشرع تابع لحكم العقل فاسد فان هذا الكلام غني عن البيان بل
معلوم بالضرورة من جميع المذاهب والاديان لاتفاق الكل على علمه تعالى بجميع الاشياء ازلا وابدا وحكمته الموجبين لغنائه من مراعاة
الجهات التي عينه في تشريع الاحكام عن متابعة العقل وغيره من المخلوقات كيف والعقل انما وصل الى تلك الجهات وحكم بمقتضاها بافاضته
تعالى عليه الصور العلمية بعد خلقه اياه حكيما باعتبار تلك الجهات فكيف يكون تابعا له **فان قلت** قد ورد في جملة من الاخبار ان الله تعالى ادب نبيه و
فوض اليه الاحكام وان النبي صلى الله عليه وآله اوجب شيئا او حرمه وانه تعالى اقره عليه ورضي به وقضيته ذلك ان يكون حكمه تعالى في تلك الموارد تابعا لحكم نبيه
فاذا جاز ذلك منه تعالى بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وآله في بعض الاحكام فلم لا يجوز بالنسبة الى العقل في الجميع لبطلان علة المنع بذلك **قلت** بعد تسليم
تلك الاخبار ليس تقريره تعالى ورضاه في ذلك مما بعثه منه تعالى للنبي في التشريع بل بسبب الاصابة منه الحق فان تاديبه عبارة عن اكمال عقله
واقداره على معرفة جهات الافعال والالتزام بها والتفويض عبارة عن اذنه تعالى اياه في مراجعة عقله في معرفة الاحكام فحاله عند التحقيق
كحال المجتهد اذا راجع الادلة وحكم بحكم ثم عرض على المعصوم فاقره عليه فان ذلك ليس متابعة من المعصوم بل بسبب الاصابة في الحكم ولا
ينافي ذلك قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لجواز ان يعين الحكم في نفسه ولا ينطق به الا بعد نزول وحي يدل على تقريره
عليه هذا ثم النزاع بين الفريقين دائر بين الايجاب الجزئي والسلب الكلي لظهور ان العدلية لا يقولون بعدم خلو فعل من الافعال عن احد
الوصفين لتحقق المباح العقلي عندهم وليس فيه استحقاق مدح ولا ذم ولو حرر النزاع في الحسن العقلي بمعنى ما لا يستحق فاعله الذم
عند العقل قياسا له على الحسن الشرعي حيث فسروه بما لا حرج في فعله لم يستقم اذ الاشاعرة لا ينكرون الحسن بهذا المعنى ولو فسر الحسن
العقلي بما يحكم العقل فيه بعدم استحقاق فاعله الذم في حكم الشارع رجع الى مسألة الملازمة وهو نزاع اخر كما سنحرره ولو فسر بما يستحق فاعله
ان لا يذم في حكم العقل لم يستقم تحرير النزاع فيه ايضا على الظاهر اذ لم يثبت ان الاشاعرة ينكرون ذلك اذ بعد نفي استحقاق الذم عقلا
على الافعال بالكلية يمكن ان يقال يستحق كل فاعل عند العقل ان لا يذم في حكم العقل اذ لا ذم في حكمه اصلا بل التحقيق ان لا نزاع بين الفريقين
في تحقق المباح العقلي بالمعنى المعروف لاتفاقهما على ان من الافعال ما لا يستحق فاعله عند العقل مدحا ولا ذما وان كان فرق ما
بينهما من جهة الطريق عموما وخصوصا اذا عرفت هذا فالحق ما ذهب اليه الاولون لنا وجوه **منها** قضاء الضرورة بذلك فانا
نجد في صريح الوجدان وجلي العيان ان من الافعال ما هو حسن عند العقل بمعنى ان فاعله يستحق المدح والثناء عنده من حيث كونه فاعلا

لم كاهل

له كالعدل والاحسان والصدق النافع ومنها ما هو قبيح بمعنى ان فاعله يستحق الذم عنده كالظلم والعدوان والكذب الضار فانكار الخصم
له مكابرة والمشهور في تقرير الحجة ان العقلاء لا يرتابون في حسن تلك الامور وقبح هذه وليس ذلك بالشرع اذ يقول به من لا يتدين به ولا بالعرف
لاختلافهم بالامم ولا اختلاف فيه فيتعين ان يكون من قبل العقل وهو المطلوب واعترض عليه بانه ان اريد بالحسن والقبح هنا ما لا
يرجع الى المعنى المتنازع فيه فثبوته لا يجدي في محل النزاع والا فلا نم سلمنا لكن يجوز ان يكون هناك عرف عام مبدأ لذلك الحسن والقبح فلا يكون
اختلاف الامم فيه والجواب عنه ظ مما قررنا في ترتب المدح والذم على تلك الافعال في حكم العقل ضروري فلا يصغى الى المنع المذكور ولكن
لا حاجة مع هذا البيان الى التطويل المذكور الثاني ان العاقل المحتاج اذا خير بين الصدق والكذب وتساويا اليه آثر الصدق قطعا وكذا اذا راى
شخصا لا يعاديه قد اشرف على الهلكة وقدر على انقاذه بسهولة فانه ينقذه وان لم يرج ثوابا ولا شكورا وليس ذلك الا لاتصاف الفعل بالحسن
وتركه بالقبح بالمعنى المتنازع فيه واعترض على الاول بانا لا نم انه يؤثر الصدق ولو سلم فلا نم انه لاتصافه بالحسن بالمعنى المتنازع فيه بل لاحد
المعاني الاخر وايضا يمنع تحقق الاستواء الا ان فرضه لا يوجبه وعلى الثاني بان الباعث على الانقاذ ليس حسنه بل رقة الجنسية التي جبلت عليها
طبيعة الانسان والجواب اما عن الاول فبان المنع المذكور فيه في الموضعين الاولين بل المواضع الثلاثة مكابرة لقضاء الضرورة
بخلافه واما عن الثاني فبانه يؤثر الانقاذ وان قطع النظر عن رقة الجنسية وانكاره ايضا مكابرة والغرض من ذكر هذه الامثلة انما هو
التنبيه على المقصود والا فالحكم في نفسه ضروري كما مر قال العضد تبعا للحاجب بعد ما اورد الاعتراض المذكور على المثال الاول
ما لفظه ولو سلمنا ذلك في حق الشاهد يعني العباد فلا نسلمه في حق الغائب يعني في حقه تع لتعذر القياس فانا نقطع بانه لا يقبح منه تع
تمكين العبد من المعصية مع انه قبيح في حق العباد اقول وهذا المنع ناظر الى ما مر حكاية عنهم في تحرير محل النزاع ثم اقول
ليس حكم العقل بحسن ايثار الصدق على الكذب في الفرض المذكور من جهة كونه المؤثر عقلا او ممكنا او مخلوقا بل من حيث كونه فاعلا
عالما مختارا فيجري في حقه تع ايضا واما السند الذي تمسك به فساقط جدا اذ لا يلزم من قبح شيء في حق العباد وعدم قبحه في حقه تع ان لا
يحكم العقل على بعض الافعال بوقوعه منه تع لحسنه وعلى بعض بامتناع وقوعه منه تع لقبحه منه والسر في عدم قبح تمكينه تع للعبد من المنكر
لعله انه تع لو لم يمكن العباد من المعاصي لانتفى فائدة التكليف وهي من اعظم المصالح الداعية الى خلق المكلفين لاحاطته تع بجميع عباده
في جميع احوالهم نعم قد يحسن منه تع ان لا يمكن بعض العباد من بعض المعاصي فلا يمكنهم منها اما لطفا منه عليهم نظرا الى اهليتهم لهذا
النوع من اللطف او لحكمة اخرى واما بالنسبة الينا فلا ريب انا لا نحيط بجميع العباد ولا بجميع افعال البعض فعدم التمكين منا لا يؤدي الى
تفويت حكمة التكليف ومثله في انقاذ النفوس المحترمة المشرفة على الهلاك من جوع او عطش او مرض او غرق او حرق او ما اشبه ذلك فانه يقبح منا الكلام
ترك الانقاذ مع القدرة عليه مط وليس بالنسبة اليه تع كذلك والا لانسد باب الابتلاء والاختبار فيؤدي الى تفويت ثمرتهما مع ان قبح
التمكين منا سمعي لا عقلي فيجوز ان يكون هناك جهة تخص العباد فلا يتم التقريب الثالث انه لو كان بالشرع فقط لزم افحام الانبياء ولما
بطل بالضرورة بيان الملازمة ان النبي اذا قال انظروا في معجزتي لتعلموا صدقي كان لهم ان يقولوا لا ننظر حتى يجب علينا النظر ولا يجب حتى ننظر وهذه
معارضة لا مدفع للنبي عنها وهو معنى الافحام واعترض عليه اولا بانه مشترك الورود لانكم وان قلتم بوجوب النظر عقلا لكنه ليس معلوما
بالضرورة لتوقفه على اثبات مقدمات عديدة من كون النظر مفيدا للعلم مط وفي خصوص الالهيات وان معرفته تع واجبة وانها لا تتم الا بالنظر
وان مقدمة الواجب واجبة وهذه كلها نظرية لوقوع الخلاف فيها حيث خالفت السمنية في الامر الاول والمهندسون في الثاني والحشوية في
الثالث والصوفية في الرابع وجماعة من علماء الاصول في الخامس وعلى تقدير نظريتها كلا او بعضا يلزم الافحام ايضا اذ للمكلف ان يقول لا انظر
حتى يجب ولا يجب حتى انظر لا يقال لا توقف للنظر على وجوبه فيفسد قوله لا انظر حتى يجب لانا نقول المراد انه لا يمكن الزام النظر على التقدير المذكور
وهو كاف في لزوم الافحام والجواب من وجوه الاول ان المقدمات المذكورة ما عدا وجوب المعرفة وان وقع فيها النزاع الا انها ظاهرة عند
من لم يسبق الى ذهنه الشبهات الموردة فيها واصل الدعوى وان توقف على ملاحظة هذه المقدمات الا انها بالنسبة اليها بمثابة القضايا
التي قياساتها معها حيث يكفي ملاحظتها في الانتقال اليها فهي ايضا في حكم البديهي واما المعرفة فلا يتوقف وجوب النظر على ثبوت وجوبها
بل على احتمال وجوبها على وجه يحصل معه خوف الضرر بتركها ولو باخبار من يحصل الخوف بخبره فيجب دفعه بالنظر بالضرورة فان قيل لا ضرر
مع عدم ثبوت التكليف فلا خوف قلنا لا نم ذلك لقضاء صريح العقل في مثل ذلك بوجوب الفحص فان اصل البراءة انما يعتبر عند العقل بعد البحث
المعتبر وعدم الوقوف على المعارض الثاني ان دفع الافحام على طريقة العدلية لا يتوقف على اثبات المقدمات المذكورة بل على احتمال ثبوتها
على وجه يتحقق معه خوف الضرر كما مر في المعرفة فيجب النظر دفعا لخوف الضرر ووجوب دفع خوف الضرر لا سيما اذا كان ضررا بعيدا به ضروري
حتى ان ذلك مودع في طباع الحيوانات ولهذا تراها تتحرز عن موارد خوفها الثالث ان مخالفة السمنية في كون النظر مفيدا للعلم مباهتة
في الضروريات اذ لا يغفل الانسان البالغ رتبة التكليف عن تحصيل بعض العلوم بالنظر فيعلم بملاحظة ذلك امكانه علما ضروريا مع انه يكفي في الزام العقل
بالنظر احتمال كونه مفيدا للعلم ولا يلزم القطع بذلك ولهذا لا يقبل العذر من العبد التارك للمامور به باحتمال عدم كونه متمكنا منه وبهذا يظهر

الجواب عن مخالفة المهندسين ايضا وقد عرفت ان وجوب النظر لا يتوقف على ثبوت وجوب النظر بل على احتماله ومخالفة من يعتد بمقالته من الصوفية
ليس في محله لان توقف العلم على النظر بل على في انحصار الطريق فيه لانهم يدعون امكان العلم بطريق الكشف ايضا فلو صح ذلك فغاية ما يترتب عليه ان
يلزمهم الوصول في تحصيل العلم بقصد باحد الطريقين منه ومن النظر ولا يلزم على تقديره الافحام مع ان طريق الكشف على تقدير امكانه ليس بسريع الحصول
لتوقفه على مزاولة رياضات شاقة كثيرة في ازمنة متطاولة ووجوب المعرفة المعلوم والمحتمل فوري فيتعين الطريق الاقرب وكون وجوب المقدمة نظريا على
تقدير تسليمه لا يحقق الافحام اذ يكفي في دفعه كون النظر مما لا بد منه عقلا في الوصول الى الواجب لاتفاق القائلين بوجوب المقدمة والمنكرين
له في ان ترك المقدمة لا يصلح عذرا في ترك الواجب المتوقف عليها والضرورة ايضا قاضية بذلك فلا يتوقف دفع الافحام على ثبوت وجوب المقدمة
اذ يكفي في الزامهم بالنظر انه مما لا بد منه في الاتيان بالواجب واعترض ثانيا بمنع توقف الوجوب على النظر نظرا الى ثبوته عندهم بالشرع نظر او لم ينظر
فلا يتم قوله ولا يجب حتى انظر فالواو ولا يلزم منه تكليف الغافل لانه يفهم التكليف وان لم يصدق به وانت خبير بان هذا الكلام على تقدير صحته انما
يجري اذا ارادوا بقولهم لا يجب حتى ننظر انه لا يجب علينا النظر واقعا حتى ننظر واما اذا ارادوا انه لا يجب النظر عندنا اي لا يثبت وجوبه عندنا
حتى ننظر يتوجه منهم الافحام وانقطع على الرسول سبيل الالزام لانهم انما لا سبيل له معهم الى الارشاد والهداية فيعجز عن تبليغ وظائف
الرسالة لقطعهم عليه طريق المحاجة من غير ان يكونوا سالكين مسلك الاعتساف او عادلين عن طريق الانصاف ولا يجدي في ذلك انه يجب عليهم
النظر واقعا مع ان القول بوجوب النظر حينئذ مخالف لما دل عليه الكتاب والسنة من انه لا تكليف الا بعد تبليغ البينة اذ بعد تمسكهم بهذا المقال
لا يتبين عليهم وجوب النظر فكيف يثبت عليهم واما على طريقة اصحابنا حيث يقولون بوجوب النظر عقلا دفعا للخوف الضرر فالبينة تامة
قائمة في حقهم وهي كافية في لزوم الحجة عليهم وتعلق التكليف بمثل هذا الجاهل المجوز لثبوت التكليف في حقه جائز عندنا عقلا ولهذا
نقول باستحقاق العقاب عقلا اذا قصر في النظر كيف لا ومنشأ خوف العقل بترك النظر انما هو حكمه باستحقاق العقوبة على تقدير التقصير وصدق
المدعي نعم لو جزم ببرائته والحال هذه لشبهة كان معذورا الا ان الفرض بعيد عادة وبالجملة من جوز ثبوت شريعة وجوز ثبوت شريعة
وجوز ثبوت تكاليف فيها ولم يجزم ببرائة ذمته عند صاحب الشريعة بترك الفحص فيجري على ترك الفحص استحق العقوبة على تركها وترك
التكاليف الثابتة فيها وان لم يعلم بشيء منها وكان بمثابة العالم التارك لها فان ترتب آثار التكاليف على مثل هذا الجاهل مما لا يمنعه العقلاء
وانما يمنع من ترتبها على الجاهل الغافل والمعتقد عدم ثبوت التكليف في حقه حال الجهل سواء كان عن شبهة كما في الفرض المذكور ان تفوق عن
دليل كما في حقنا بالنسبة الى بعض الموضوعات والاحكام الرابع انهما لو لم يكونا بالعقل لزم جواز ظهور المعجزة على يد الكاذب والتالي باطل
اما الملازمة فلان حكم العقل بعد جواز ذلك ليس الا لكونه فعله تعالى تصديقا للمدعي وان تصديق الكاذب قبيح فيمتنع صدوره منه
لعلمه وحكمته وغناه فاذا بطل قبحه ثبت جوازه اذ لا دليل على عدمه ولا يكفي في الامتناع قبحه في الشرع لانا نقول بعد المنع من كفايته
ذلك انه يبتني على ثبوت الشرع به دور واما بطلان التالي فلانه يفضي الى سد باب اثبات النبوة اذ لا يبقى لنا معرفة صدق مدعيها بالمعجزة الشرع فاثباته ٢
على امتناع ظهورها على يد الكاذب كما قررنا واما ما يقال من انه لا يلزم من جوازه عقلا وقوعه لانا نقطع بخلافه من حيث قضاء العادة به
فمنقدح الفساد بل مباهتة وعناد اذ دعوى جري العادة في المقام بحيث يوجب القطع مما لا يصدر عمن له ادنى دربة ومسكة لانه ان اريد
العادة في المعجزة فالاشكال المذكور متجه على جميع مواردها فلا يسلم معجزة يثبت جريانها على يد صادق اصلا فضلا من ثبوت المستكرر
بحيث يحصل بها العادة المفيدة للعلم وان اريد العادة في غيرها فانا نثيرها فيها على وجه لا يبتني على قاعدة التحسين والتقبيح غير معقول
الخامس انهما لو لم يكونا بالعقل لزم ارتفاع الوثوق بالمعاد وبسائر مواعيده تعالى والتالي باطل اما الملازمة فلان الاعتماد
في ذلك انما هو على اخباره تعالى واخبار رسله فاذا بطل قاعدة التحسين والتقبيح تطرق احتمال الكذب الى تلك الاخبار اذ لا مانع منه
عند العقل سوى ما فيه من القبح الموجب لتنزه العالم الغني من ارتكابه فاذا انتفى عدم المانع جاز وقوعه عند العقل وهو المراد بالتالي
واما بطلانه فواضح للاجماع على كفر المرتاب في ذلك واما الاستناد في احالة ذلك الى القبح الشرعي والمنع العادي فقد عرفت فسادهما
انفا ويمكن تقرير هذا الدليل بوجه اخر وهو انهما لو لم يكونا بالعقل لزم ان يكون التكليف بالايمان بصدقه تعالى وصدق النبي تكليفا
بالمحال والتالي باطل اما الملازمة فلانه لا سبيل لنا الى الاذعان بذلك بعد الاغماض عن قاعدة التحسين والتقبيح فنكون مكلفين بالعلم
بما لا سبيل لنا الى العلم به وهو المراد بالتالي واما بطلانه فمعلوم بنص الكتاب والسنة بل وباجماع الامة اذ لا قائل بان التكليف بالايمان
بذلك في نفسه تكليف بغير المقدور ولا يتوهم هذا الاشكال مشترك الورود بين القول بنفي التحسين والتقبيح وبين القول بثبوتهما بالوجوه و
الاعتبارات اذ على هذا القول يجوز عند العقل ان يتحقق في الكذب مصلحة مرجحة لو توقعه فيقبح فاذا تطرق هذا الاحتمال الى تلك
الاخبار عاد الاشكال وربما امكن تأييده بما ثبت عند اصحابنا الامامية من جواز التقية على الامام فانها لا تختص عندهم بالافعال
بل تجري في الاقوال ايضا فاذا جاز ان يقول الامام عبارة كاشفة عن الواقع على خلاف ما هو عليه مراعاة لمصلحة التقية جاز مثله في حق
النبي بل وفي حقه تعالى ايضا فكيف يحصل الوثوق بتلك الاخبار ومن هنا ذهب بعض الزنادقة من المنتسبين الى الاسلام ان الاخبار

الواردة

الواردة في الشريعة مما يتعلق بتعذيب الكفار والفساق باسرها اخبار صورية غير مطابقة للواقع وفائدتها مجرد التخويف لحفظ النظام
وتكميل الانام لانا نقول كما ان ضرورة العقل قاضية بقبح الكذب في نفسه كذلك قاضية بعدم زوال هذه الصفة عنه ما لم يضطر
الكاذب اليه حتى انه لو ترتب على الكذب جلب المنافع لم يخرج بذلك عن قبحه العقلي ولهذا نرى ان الذي يرتكب الاثم والكذب لمجرد
استجلاب المنافع لنفسه ولغيره ساقط المحل عند العقلاء مذموما لديهم بلا امتراء ولا يعذرونه عندهم توقف استجلاب تلك المنافع عليه
ومثله الحال في ارتكاب ساير القبائح العقلية فاذا ثبت ان الجهة الرافعة لقبح الكذب منحصرة بالضرورة في الاضطرار اليه امتنع وقوعه منه تعالى
لامتناع تحقق الاضطرار بالنسبة اليه لانه على كل شيء قدير ولا يعجزه شيء في الارض ولا في السماء ومن هنا ظهر امتناع الكذب على الانبياء
ولو من باب التقية وان جاز تحقق الاضطرار الرافع لقبح الكذب في حقهم وذلك لدلالة المعجزة على تصديقه تعالى اياهم فيما يدعونه ويخبرون به
ولا ريب في قبح تصديق الكاذب الا مع الاضطرار اليه لانه في معنى الكذب وقد عرفت امتناع الاضطرار عليه تعالى على انه لو جاز التقية على
الانبياء لزال فائدة بعثتهم وهو مناف للحكمة الباعثة عليه واما الامام فليس الحال فيه كذلك والفرق ان النبي منصوب بقاعدة اللطف لاظهار
الحق وابطال الباطل واتمام الحجة وقطع المعاذير على من امن برسالته ومن كفر بها سواء امن من شره او لم يامن واما الامام فهو وان كان قائما مقام
الرسول صلعم في كونه الرئيس العام الواجب اتباعه على ساير الانام الا ان منصبه منصب العلماء الحاملين للاحكام الشرعية واسرارها الامرين بالمعروف
والناهين عن المنكر عند التمكن وامن الضرر فاذا اضطروا الى التقية في الكلام جاز لهم ذلك بطريق التورية والسر في ذلك ان الحجة قد تمت ولزمت
على الانام ببيان الرسول عليه واله السلام حتى بالنسبة الى وجوب معرفة الامام واتباعه فشانه بعد الرسول انما هو ازاحة الجهل ببيان ما
يحتاج اليه من تفاصيل المعارف والاحكام مع امن الضرورة ولا ريب ان هذا اللطف لا يغني عن اللطف السابق وعند التحقيق هذا
كمال لذلك اللطف واتمام لتلك النعمة كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فان هذه الاية نزلت على النبي ص يوم غدير خم بعد عقد
الخلافة والولاية لعلي صلوات الله عليه كما اتفقت عليه روايات الخاصة ونطق به بعض روايات العامة السادس الايات والاخبار
الدالة بالصراحة او بالفحوى على ثبوت التحسين والتقبيح العقليين فالايات كقوله تعالى افنجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين
في الارض وكقوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان وامثال ذلك كقوله تعالى يامرهم بالمعروف وينهيهم عن المنكر وكقوله تعالى قل ان الله لا يامر
بالفحشاء وكقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وكقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش
الاية الى غير ذلك فحمل المعروف والمنكر والفحشاء على ما هو كذلك شرعا او ما يشتمل على المصلحة او المفسدة او على صفة كمال او نقص تكلف واضح
اما الاخبار الدالة على ذلك فهي اكثر من ان تحصى حجة الخصم وجوه الاول انهما لو كانا بالعقل لزم قيام المعنى بالمعنى والتالي باطل اما
الملازمة فلان حسن الفعل صفة وجودية اما انه صفة فلانه زائد على مفهومه ضرورة انه لا يلزم من تعقل الفعل بالكنه تعقله
واما انه وجودي فلان نقيضها وهو لا حسن سلبي لانه لا يقتضي محلا موجودا والا لم يصدق على المعدوم فيكون الحسن وجوديا والا
لارتفع النقيضان فاذا ثبت كونه صفة وجودية ثبت كونه معنى لانه معنا ويتصف به الفعل حيث يقال انه حسن ولا يصح وصف الشيء بمعنى يقوم
بغيره فاذا ثبت قيامه بالفعل وهو ايضا معنى لزم قيام المعنى بالمعنى وهو المذكور بالتالي واما بطلانه فلانه يلزم ان يكون الوصف لمحل الفعل
لتبعيته له في التحيز وهو معنى القيام فلا يكون قيامه بالفعل والجواب اما اولا فبالنقض بالحسن والقبح الشرعيين فانه لا نزاع في اتصاف
الفعل بهما كما تقرر مع جريان الاشكال المذكور فيه وكذا اتصافه بغيرهما من الصفات التي لا مجال لانكار اتصافه بها ذاتية كانت كالامكان او لا
كالمطلوبية والمبغوضية وموافقة المصلحة ومخالفتها والكمال والنقص وغير ذلك واما ثانيا فبالحل وهو ان الصفة قد تكون وجودية متحققة
في موصوفها وقد تكون اعتبارية منتزعة عنه وقد تقرر في محله ان نقيض كل شيء رفعه فنقايض الصفات الوجودية عبارة عن رفع وجودها عن
الموصوف ونقايض الصفات الاعتبارية عبارة عن رفع كون موصوفها منشا لانتزاعها وح فنقول نقيض الحسن ليس سلب وجود الحسن بل سلب كون
الفعل منشا لانتزاعه فلا يلزم من كونه عدميا كون الحسن صفة وجودية حتى يلزم من قيامه بالفعل قيام المعنى بالمعنى ومثله الكلام في
القبح وتوضيح ذلك ان من الصفات ما له وجود في الموضوع في ظرف الاتصاف من الذهن والخارج كالحركة والحرارة والبياض ويعبر عنها بالصفات
الوجودية ومنها ما لا وجود له فيه في ظرف الاتصاف وانما في الخارج او في الذهن ما يصح انتزاعه عنه كالامكان والوحدة والكثرة ويعبر عنها
بالصفات الاعتبارية وقد يعبر عنها بالصفات الثبوتية وربما يسمى ذلك بضرب من الوجود توسعا فالصفات التي تكون من النوع الاول يعتبر
في اتصاف الموضوع بها وجودها له في ظرف الاتصاف فنقايضها عبارة عن رفع وجودها له فيه والصفات التي تكون من القسم الثاني لا يعتبر في اتصاف
الموضوع بها وجودها له في ظرف الاتصاف بل يعتبر كونه فيه بحيث ينتزع منه تلك الصفات فنقايضها عبارة عن رفع كون الموضوع منشا لانتزاعها
ولا ريب ان الحسن والقبح من هذا النوع دون النوع السابق مع انه يكفينا في المقام احتمال ذلك فانه لا يلزم من كون لا حسن عدميا ان يكون نقيضه وهو
الحسن وجوديا بما لم يثبت كونه سلبا لوجود الحسن وهو يتوقف على اثبات كون الحسن وجوديا فاثبات كونه وجوديا بان نقيضه سلب وجود دور واما اتصاف
المعدوم بالحسن فاتصاف ذهني لا خارجي لامتناع تحقق الصفة بكلا نوعيها بدون تحقق الموصوف في ظرف الاتصاف وقد يجعل الاتصاف في ذلك نظرا

خارجيا باعتبار كون الخارج بحيث ينتزع منه عد الفعل المنتزع منه صفة الحسن او وجه **ثم اقول** ان ارادوا بتفسير القيام بالتبعية في التحيز ان
القيام قد يطلق على هذا المعنى فمسلم لكن نمنع كون القيام في محل البحث بهذا المعنى بل بمعنى آخر كالاختصاص الناعت وان ارادوا حصر معنى القيام
فيه فان ادعوا ذلك بالنسبة الى الصفات الوجودية خاصة فبعد الاغماض عما يرد عليه من النقض بالصفات الوجودية اللاحقة للمجردات لا ينافي المقصود
اذ قد بينا ان الحسن والقبح العقليين ليسا من الصفات الوجودية بل الاعتبارية فلا يكون قيامهما من قبيل القيام بمعنى التبعية في التحيز بل بمعنى آخر وان
ادعوا ذلك بالنسبة الى مطلق الصفات فتوجه المنع عليه جلي لان الصفة اذا كانت اعتبارية كان قيامها بموصوفها عبارة عن كونه بحيث يصح انتزاعها
منه لا غير وهذا مما يستوي فيه الجوهر والعرض على انه يلزم على هذا التقدير انسداد بعض مقدمات الدليل اذ لا حاجة الى اثبات كون الحسن والقبح وجوديين
بل على تقدير كونهما اعتباريين يلزم ان يكون الوصف لمحل الفعل ولا يصح وصف الشيء بمعنى لا يقوم به مطلقا كما مر تحقيقه في مسألة المشتق ثم لو سلم انهما
وجوديان وان القيام عبارة عن التبعية في التحيز خاصة فبطلان التالي ممنوع لان التابع في التحيز اما ان يكون تابعا فيه للتحيز اصلي او تبعي والتحيز ان تبعيا
ولو بحسب الاعتبار فيصح قيام المعنى بالمعنى ولا يلزم منه قيامه بمحل المعنى لان المعتبر في القيام المصحح لصدق الوصف بالتبعية الابتدائية وهي لاحقة للمعنى
بالنسبة الى المعنى لا محله **واعلم** ان بعضهم زعم ان هذه الحجة على تقدير صحتها لا تنهض على الجبائية فخصها بغيرهم لان الحسن مثلا اذا لم يكن من الصفات
الذاتية جاز ان لا يكون وجوديا بل اعتباريا فلا يكون معنى وفيه نظر لان الدليل المذكور يثبت كونه وجوديا على تقدير اتصاف الفعل به فيثبت
به كونه معنى على ما عرفت بل قد عرفنا انه يجري على تقدير اعتباريته ايضا لكن على تقدير تخصيصها بالقول بالذاتية لا يتم النقض الا بالصفات
الذاتية كالامكان **الثاني** لو حسن الفعل او قبح لغير الشرع لزم ان لا يكون الباري تعالى مختارا في تشريع الاحكام والتالي باطل اتفاقا **اما الملازمة**
فلان الحكم بالمرجوح قبيح فيمتنع صدوره منه تعالى فلا يكون مختارا فيه وهو المذكور في التالي **واما بطلانه** فموضع وفاق **والجواب** منع
الملازمة فان امتناع صدور الفعل لتحقق الصارف لا يقدح في ثبوت الاختيار فيه فان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار كالواجب وفي سياقها هذا
مزيد بيان **الثالث** لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب به لذاته اي لذات الطلب والتالي باطل **واما الملازمة** فلتوقف تعلقه
ح على حصول غيره وما يتوقف ثبوته للشيء على حصول غيره لا يكون له لذاته **واما بطلان التالي** فلان تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلي لانه صفة
ذات اضافة لا يعقل الا مضافا الى المطلوب فمتى حصل الطلب تعلق بالمطلوب بنفسه ولا يتوقف على غيره هذا اظهر الوجوه التي ذكروها في تقرير هذه
الحجة **والجواب اما اولا** فبالنقض بالطلب الصادر منا فانه لو صح ما ذكر لزم ان لا يتوقف على ملاحظة غير المطلوب من المصالح التي يراعي في العبد
لعين ما مر من انه صفة ذات اضافة لا يستدعي امرا غير المطلوب والتالي باطل بالضرورة **واما ثانيا** فبالحل وهو ان استغناء الامر الاضافي
في التعلق بعد الوجود عن العلة لا يستلزم استغنائه في الوجود عنها واللازم على القول بالتحسين والتقبيح توقف وجود الطلب في الخارج على
تحقق الجهة المرجحة لا انه بوجوده يتوقف تعلقه بالمطلوب على تحققها وهو واضح مع ان هذا الاشكال مما لا مدفع له على ما ذهب اليه الاشاعرة
من قدم الطلب وحدوث تعلقه بالمكلفين فان اضافة الطلب الى المكلف على حد اضافته الى الفعل المطلوب فيلزمهم الفساد المذكور **الرابع** ان فعل
العبد غير صادر عنه باختياره فلا يتصف بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه اتفاقا اما عند المنكرين لهما فواضح واما عند القائلين بثبوتهما
فلانهما عندهم من صفات الافعال الاختيارية لا غير والدليل على انه غير صادر عنه باختياره امران **الاول** ان الفعل الصادر من المكلف لا يخ
اما ان يكون لازم الصدور عنه ولا فان كان الاول لزم ان لا يكون مختارا فيه لان لزوم الصدور ينافي الاختيار وان كان الثاني كان جائزا
صدوره وعدمه **فان قلنا** بانه يفتقر الى مرجح سواء كان من الفاعل او غيره فمع المرجح يعود التقسيم الى انه اما ان يكون لازم الصدور عنه فلا وحينئذ م
يكون مختارا فيه او يكون جائزا وجوده وعدمه فيفتقر الى مرجح آخر وهكذا فاما ان ينتهي الى مرجح يكون معه لازم الصدور فلا يكون اختياريا
او يتسلسل **وان قلنا** بانه لا يفتقر الى مرجح بل يصدر عن الفاعل تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين من غير مدخلية لامر زائد كان
اتفاقيا فلا يكون مختارا فيه ايضا لانه يصدر من الفاعل من غير قصد ولا تعلق ارادة وقدرة لا يبقى هنا قسم آخر وهو ان يصدر الفعل من الفاعل
على وجه لا يكون معه لازم الصدور بل راجح الصدور او يفتقر الى مرجح يكون معه كذلك **لانا نقول** هذا الاستدلال مبني على بطلان الاولوية
وبيانه موكول الى محله لكن كان الاولى ان لا يتعرض لذكر الاتفاقي ايضا بل يبني الاستدلال على بطلانه ويحيل بيانه الى محله كانهم
تعرضوا له نظرا الى ان الدليل يتم على تقدير صحته ايضا كما يظهر من بيانهم وفيه بحث لانهم ان ارادوا ان يكون الفعل على التقدير المذكور
اتفاقيا انه يحصل من دون استناد الى الفاعل صح ما زعموا عليه من لزوم كون الفاعل غير مختار فيه لكن نمنع انه على التقدير المذكور يلزم
الاتفاقي بهذا المعنى وان ارادوا ان الفعل على تقدير حصوله يستند الى الفاعل لكن استناده اليه ليس بحيث يمتنع فيه الانفكاك بل قد يتحقق الفاعل مع
العلل المقتضية من الداعي والارادة وغير ذلك ويصدر منه الفعل واخرى يتحقق مثل تلك العلل ولا يصدر منه الفعل من غير ان يتحقق في احد الحالين
امر زائد فح لا نم ان الفعل يكون صادرا عنه من غير قصد وقدرة بل اللازم ح ان يكون صادرا عنه على تقدير صدوره بواسطة القصد والقدرة
غاية الامر ان لا يكون تاثيرهما بالوجوب او بالاولوية بل بالاتفاق فظهر ان الدليل لا يتم الا بالبناء على بطلان الاتفاق ايضا ووجهه
واضح وهو استلزام للترجيح بلا مرجح وامتناعه ضروري ثم انه على تقدير البناء على بطلان الاولوية والاتفاق يمكن الدليل بوجه اخصر

وهو ان

وهو ان الفعل ان وجب صدوره عن الفاعل فلا اختيار له فيه والا كان ممتنعا والى هذا يرجع ما تقرر في محله من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد
الثاني انه تعالى علم بافعال العباد قبل وقوعها فيمتنع وقوع خلاف ما علم منهم والا لانقلب علمه تعالى جهلا وهو مح وحرره الفخر الرازي في اربعينه
بان الخبر جميع محصله الى انه كما ان بين وقوع كل من الفعل والترك من الفاعل في وقت واحد ووقوع الاخر منه منافاة ذاتية لامتناع الجمع
بينهما كذلك بين العلم باحدهما ووقوع الاخر منافاة ذاتية اذ المطابقة للواقع معتبرة في ذات العلم فاذا فرض علمه تعالى باحدهما تحقق المنافي
الذاتي لوقوع الاخر فيمتنع القدرة عليه اذ لا يتم القدرة على الشيء مع تحقق المنافي الذي لا سبيل الى دفعه **اقول** ويمكن تحرير بيان
ثالث وهو ان قدرة العبد على خلاف ما علمه تعالى في معنى القدرة على جعل علمه تعالى جهلا لانه لازم للقدرة على خلاف ما علمه تعالى والقدرة على
الملزوم قدرة على لوازمه كالقدرة على ايجاد الاربعة فانها قدرة على ايجاد الزوجية ومن الواضح ان لا قدرة للعباد على اللازم لانه مح
فلا قدرة لهم على الملزوم ايض فاذا انتفى قدرة العبد على غير ما علمه تعالى كان قدرته على ما علمه تعالى اضطرارا لا قدرة وعلم ان للناس في الافعال
الاختيارية الصادرة عن العباد اعني ما هي اختيارية عندنا مذاهب خمسة **الاول** ما حكي عن جهم بن صفوان واتباعه وهو انها صادرة
عن الله تعالى من غير استناد الى قدرة العباد اصلا ولا مجامعتها لها وانهم لا يستحقون عليها مدحا ولا ذما وانه لا فرق بين حركة الصاعد على
السلم والساقط عنه ولا بين حركة المختار وحركة المرتعش وهذا غلو في الجبر **الثاني** ما ذهب اليه الاشاعرة وهو انها صادرة عنه تعالى
من غير استناد الى قدرة العباد الا انها مجامعة لقدرة فيهم غير مؤثرة فيها بالفعل لكنها كانت تؤثر لو لم تؤثر قدرة الله التي هي اقوى منها
ولهذا الاعتبار جعلوها مكسوبة للعباد وسموا هذه القدرة قدرة كاسبة وزعموا انهم لا يستحقون عليها مدحا ولا ذما وعلى هذا فتحلل
دعواهم في المقال الى امرين **الاول** نفي استحقاق العباد المدح والذم على افعالهم عند العقل **الثاني** نفي تاثير قدرتهم فيها ولا تلازم بين
المقامين لامكان القول باستحقاقهم المدح والذم عليها عند العقل ونفي تاثير قدرتهم فيها كاستحقاق اللؤلؤ المدح عقلا على صفائها
وبهائها والعذرة الذم على خباثتها وقذارتها او القول بتاثير قدرتهم فيها ونفي استحقاقهم المدح والذم عليها عند العقل وقد التزمت
الاشاعرة ذلك بالنسبة الى افعاله تعالى والنزاع الذي عقدت هذه المسئلة لبيانه انما هو المقام الاول وادلتهم المتقدمة لو تمت لدلت على اثبات
مقالتهم فيه والمقدمات المذكورة في هذا الدليل لو تمت لدلت على اثبات دعواهم في المقام الثاني **ومنه** يظهر سقوط تمسكهم بهذا الدليل على المقام
الاول لبطلان ما ادعوه من الاتفاق على عدم استحقاق المدح والذم عقلا على الافعال الاضطرارية فان القائل باستحقاق المدح والذم عقلا
يقول به بالنسبة الى صفات الكمال والنقص وان كانت اضطرارية وح فما المانع من التزامه ذلك بالنسبة الى الافعال الاضطرارية التي تكون كلها كما التزم
به ابو الحسين واتباعه كما سيأتي **الثالث** ما نقل عن ابي الحسين البصري من المعتزلة واتباعه وهو ان افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم واجبة
بالنسبة الى المبادي التي هي فعله تعالى فيهم من القدرة والداعي الذي هو عين الارادة عندهم فهي واجبة الصدور منهم بالوجوب السابق وانهم
يستحقون عليها المدح والذم عقلا وهذا في الحقيقة يرجع الى القول بالجبر ان فسر الارادة بالعزم كما يأتي لان العبد متى كان مجبورا على
الارادة كان مجبورا على الفعل ضرورة انه يعتبر في القادر ان يكون له ارادة الفعل والترك **الرابع** ما نسب الى اصحابنا الامامية وهو ان
افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم من غير ان تكون واجبة الصدور عنهم بالوجوب السابق اعني الوجوب بالنسبة الى
المبادي التي هي فعله تعالى في العبد كانهم يريدون انها ليست واجبة الصدور عنهم بدون توسط اختيارهم فلا ينافي وجوبها بواسطة اختيارهم
كما يأتي تحقيقها وان تمكنهم على افعالهم ليس بالاستقلال وانهم يستحقون عليها المدح والذم **الخامس** ما نقل عن اكثر المعتزلة وهو ان افعال
العباد الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم بدون وجوب سابق وانهم يستحقون عليها المدح والذم وانهم مستقلون بالقدرة عليها
بمعنى انهم ان شاؤا فعلوا سواء شاء الله تعالى ذلك وساعد وقوعه او لو مشيته خلافه وهذا القول بالتفويض وحيث ان بسط المقال في هذه الاقوال
خارج عما يقتضيه الحال فلنعطف عنان القلم الى الجواب عن الشبهتين المذكورتين على وجه يتضح به قول المختار وبطلان ما عداه فنقول **اما**
الجواب عن الوجه الاول من وجوه **الاول** ان هذه شبهة في مقابلة الضرورة فانا نجد الفرق بالضرورة بين حركة المختار وحركة المرتعش
ولا يلتفت الى الشبهة اذا صادمت الضرورة وهذا البيان ليس على ما ينبغي لان العلم الضروري بالفرق لا يقتضي ان يكون حركة المختار مستندة
الى اختياره فان مقارنة القدرة والعلم والارادة للاول دون الثاني كاف في الفرق نعم يتم ذلك ردا على المذهب الاول من مذاهب الجبرية
فالاولى ان يقال تشهد ضرورة الوجدان بان من الافعال ما نتمكن من الاتيان بها وتركها ويستند كل منهما الى قدرتنا وارادتنا ولا نعني
بالاختيار الا ذلك فلا يصغى الى الشبهة المذكورة وان تعذر العجز عن حلها فاما ان ترجع مقدماتها الى الضرورة اولا فان كان الثاني فلا
عجز عن الحل لتطرق المنع الى المقدمة التي لا تؤول الى الضرورة وان كان الاول فلا وجه لترك الالتفات اليها بمجرد وقوعها في مقابلة الضرورة اذ يكون
التصادم بين الضروريين **واجيب** بان المعتبر في توجه الشبهة ان ترجع مقدماتها الى الضرورة اذا ما لوحظت في نفسها لا بالنظر الى
المعارض الضروري ولا خفاء ان مراتب الضروري مختلفة في الوضوح شدة وضعفا فمجرد معارضة ضروري لاخر لا يوجب تطرق القدح الى كل
منهما اذ قد يكون احدهما في الوضوح والبداهة بمكان يقدح في بداهة الاخر ولا يقدح الاخر في بداهته كما في المقام لكن لا يكون الدفع

فان قيل كل شبهة يعجز عن حلها

يمثل بذلك الحل للشبهة حتى يفوض العجز عنه اذ لا يمكن توجيه المنع الى شيء من مقدماتها بالخصوص الثاني ان الافعال لو كانت اضطرارية
لبطل التكاليف والحث والردع والوعيد والانكار والانذار والتوبيخ ونحو ذلك مما اشتمل عليه الكتاب والسنة لقضاء ضرورة العقل والعادة
بقبح هذه الامور بالنسبة الى المضطر وباستحالته وتوقعه من تعالم الحكيم وليت شعري هل يجوز من له ادنى شائبة من العقل ان يقول المولى لعبده لا تقع
في الماء ثم انه يلقيه فيه ويقول له لم وقعت فيه ويعاتبه ويعاقبه على ذلك فكيف جوز هؤلاء الملاحدة ان يخلق الله الكفر في عباده ثم يقول لهم
كيف تكفرون بالله ويقول لهم افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ويقول وعد الله الكفار نار جهنم وان يجبرهم على عدم الايمان
ثم يقول فما لهم لا يؤمنون او يجبرهم على الاعراض ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين وكيف يجوز على العدل اللطيف الخبير ان يكلف العباد بالايمان
والديانات والتكاليف المقررة في الشريعة ويواعدهم ان يعاقبهم على مخالفتها بانواع العقوبات الشديدة ومع ذلك يجبرهم على الكفر والمخالفة
ولا يمكنهم من الايمان والطاعة بل ليت شعري كيف نسبوا افعال العباد باسرها الى الحكيم العليم وادعوا انها صادرة منه وانه الفاعل لها
دون غيره مع ان فيها من القبائح الشنيعة ما لا يرضى احدهم لان تنسب اليه فضلا عن غيرهم من ارباب العقول تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا ولعمري انهم ليقولون منكرا من القول وزورا ولقد جاؤوا في مقالتهم هذه شيئا ادا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر
الجبال هدا واعتذر بعضهم في دفع شناعة التكليف بان وجود الاختيار كاف في جواز التكليف وما يترتب عليه وان لم يؤثر ويرد عليه
بان الاختيار الغير المؤثر مما لا يصلح ان يكون منشأ للذم والعقاب بالضرورة والمثال الذي ذكرناه من ايقاع العبد في الماء يجامع للاختيار الغير
المؤثر ومع ذلك فالضرورة قاضية بقبح ذمه وعقابه **الثالث** النقض بافعاله تعالى فانه مختار في فعله بالاتفاق مع ان الشبهة المذكورة جارية
فيه لانه اما ان يكون فعله تعالى لازم الصدور عنه ولا الى غير ما مر واما ما يتوهم من ان فعله تعالى لمرجح ارادته وهي وان كانت ممكنة الا انها قديمة
فلا يحتاج الى مرجح اخر لان علة الحاجة هي الحدوث فمدفوع **اما اولا** فبان علة الحاجة على ما هو الحق المحقق في محله هي الامكان ضرورة
ان الشيء اذا كان في حد ذاته متساوي الوجود والعدم احتاج في اتصافه بكل منهما الى العلة **ومنه يظهر** ان وجود الممكن وعدمه حادثان
ذاتيا كما ان وجوب الواجب وعدم الممتنع قديمان ذاتيا **واما ثانيا** فبان الارادة على تقدير قدمها ان كانت بحيث لا يتوقف في التأثير على
تعلق حادث لزم قدم المراد وعاد الاشكال وقد يتفصى عن هذا بان الارادة تعلقت في الازل بوجود زيد مثلا في زمن معين فيكون وجوده
في ذلك الزمان بنفس ذلك التعلق القديم من غير توقف على امر اخر ورد بانه ان كان هذا التعلق علة تامة لزم ان يكون الحادث في هذا
الزمان موجودا في الازل وان توقف على حضور هذا الزمان فلا يكون نفس التعلق كافيا في وجود الحادث وهو خلف وهذا الرد محل نظر
واما ثالثا فبان الفعل بعد تعلق الارادة القديمة به ان كان لازم الصدور عن الذات لزم الاضطرار والا احتاج الى مرجح اخر فيتسلسل
او يلزم الاضطرار **واعلم** ان تقدمه تعالى على جميع مصنوعاته تقدم بالعلية وليس تقدما بالزمان لامتناع احاطة الزمان به تعالى فنسبة خلق
الاول اليه كنسبة خلق الاخير اليه كما ان نسبة خلق الكثير اليه كنسبة خلق الواحد اليه قال تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة فالترتيب
في الزمان انما هو بين الموجودات الزمانية مقيسا بعضها الى البعض ولقد عسر فهم هذا المعنى على الافهام القاصرة المقصورة على ادراك الامور
الزمانية فصدرت منهم مقالات فاسدة ناشئة عن قصور النظر عن ادراك المجرد عن الزمان كتمسك بعض الحكماء على قدم العالم بان علة وجوده
ان كانت تامة في الازل لزم القدم وان كانت ناقصة متوقفة على حدوث امر فيما لا يزال فهو ايضا من العالم وينقل الكلام اليه فيلزم القدم
او التسلسل وكجواب بعض المتكلمين عنه بانه يجوز ان يكون الحكمة قاضية بايجاد العالم في وقت معين ومرجعها الى العلم بالاصلح
وكتمسك بعض على نفي علمه تعالى بالجزئيات بانها تتغير ويمتنع في علمه تعالى التغير الى غير ذلك **ووجه** فساد الاول انه لم يكن قبل خلقه تعالى للزمان
زمان ولا وقت فلا معنى للسؤال عن سبب تاخير ايجاد العالم من وقت الى وقت والجواب بامكان قضاء المصلحة بالتاخير كما انه لا معنى للسؤال
عن علة خلق الافلاك بما فيها في هذا المكان المخصوص دون غيره ولا الجواب بقضاء الحكمة بذلك اذ لا مكان قبل خلق المكان نعم يتجه السؤال
عن علة عدم خلق زمان قبل الزمان الاول بناء على عدم قدمه كما يتجه السؤال عن علة عدم خلق فلك فوق الافلاك الموجودة او خلق مكان فوق المكان
الموجود ويتجه الجواب بمراعاة الحكمة ووجه فساد الاخير ان نسبة تغيرات المتغيرات اليه تعالى نسبة واحدة لا تقدم ولا تاخر لها بالنسبة اليه وانما
التقدم والتاخر متحقق بين تلك التغيرات فهو تعالى عالم بكل شيء في مرتبته لا تغير في علمه فيعلم بذات زيد مثلا في مرتبة ذاته وبوجوده
في مرتبة وجوده وبعدمه في مرتبة عدمه وبقيامه في مرتبة قيامه وبجلوسه في مرتبة جلوسه وهكذا وان شئت مزيد توضيح لذلك فانظر الى
علمك بالتغيرات اللاحقة للحيوانات الماضية فانك ترى ان علمك بها من حيث كونه علما بها غير متغير وانما ترى التغير في المعلوم بحسب مراتبه اللاحقة
له وانما علمك في هذا اليوم بان زيدا مثلا يوجد غدا ثم زوال علمك هذا في غد وحدوث علم لك بانه موجود الآن ثم زوال علمك هذا ايضا
بعد ذلك وحدوث علم لك بانه كان قبل هذا موجودا فناشئ عن مقايسة زمان وجود زيد الى زمان وجودك فترى وجود زيد
تارة متاخرا عن زمان وجودك الذي انت فيه ومرة مقارنا له واخرى متقدما عليه فيحصل بحسب كل من من ازمنة وجودك الثلثة
علم مغاير للعلم الاخر وحيث انه تعالى لا يحيط به الزمان لا يتصور بالنسبة اليه ماض ولا حال ولا مستقبل فيمتنع ذلك في حقه بل هو تعالى عالم

بتغير

بتأخر وجود زيد عن بعض ازمنة وجوده وبمقارنته لبعض منها وبتأخره عن بعض لخروج علمه ازلياً ابدياً لا يتغير والسر في ذلك كله ان وجوده تعالى
ليس وجوداً امتدادياً ولا بقاؤه امتدادياً ووجوده كما يتصور في الموجودات الزمانية بل اذا قلنا انه موجود في الازل فمعنى ان وجوده غير مسبوق بالعدم واذا
قلنا ابدي فمعنى ان وجوده لا يلحقه عدم وقد يتوهم ان علمه تعالى بالاشياء قبل وجودها فلا يعلم بها الا حال وجودها وهو فاسد لاستلزامه
بطلان قدرته تعالى وحكمته لان الفاعل للشيء من غير علم لا يكون قادراً عليه ولا يعد حكيماً ولاستلزامه اسناد الجهل اليه تعالى في مرتبة ذاته
لتقدمها على فعله الذي يزعم هذا المتوهم انه علم وان يكون علمه تعالى بالاشياء زائداً على ذاته لحدوثه وقدمها فيلزم ان يكون محلاً للحوادث
بل الحق انه تعالى عالم بذاته بالحوادث في مراتبها حيث لا حادث ولا مرتبة وبعبارة اخرى عالم بذاته بها قبل حدوثها وقبل مراتبها فقد اثبتنا انه تعالى عالم
اذ لا معلوم وسميع اذ لا مسموع وبصير اذ لا مبصر وعلمه تعالى بها بعينها ونفسها لا بوجوهها وصورتها والا لزم جهله بعينها او حدوث علمها
وكلاهما ممتنع **واما ما دل** من الآيات على حدوث علمه تعالى ببعض الحوادث كقوله تعالى لنعلم اي الحزبين احصى وكقوله تعالى ولما يعلم الله الذين
جاهدوا منكم ويعلم الصابرين فمؤول **اذا عرفت** هذا تبين عندك ان ارادته تعالى ليست زمانية لان الزمان موجود بها فهو متأخر
بحسب المرتبة عنها فلا تكون محاطة به **فظهر** من ذلك بطلان الدفع الثالث بما ذكرناه **واعلم ان** الذي يقتضيه البراهين العقلية ويستفاد
من اخبار اهل العصمة ان ارادته تعالى مخلوقة له لا تفارق المراد لانه عبارة عن ايجاده واحداثه تعالى فانه تعالى لا يروي ولا يهم ولا يتفكر ومثلها
المشية الا انها متقدمة بحسب المرتبة على الارادة كما يستفاد من بعض الاخبار فيكون الفرق بينهما بالكلية والجزئية وقد يطلق احدهما على
ما يعم الآخر كما هو معناهما اللغوي فيترادفان وزعم بعض متأخري اصحابنا ان المشية قديمة وانها عين الذات كسائر الصفات الذاتية
وحمل ما دل من الاخبار على انه مخلوقة كقوله عليه السلام خلق الله الاشياء بالمشية وخلق المشية بنفسها على مشية العباد وهو تكلف واضح وفي بعض
الاخبار تصريح بانها محدثة وليست بقديمة وحملها على مشية العباد غير سديد اذ لا يذهب وهم الى قدمها وفي بعض الاخبار انها غير العلم معللاً
بانك تقول افعل كذا ان شاء الله ولا تقول ان علم الله فلو كانت نفس الذات لكانت نفس العلم فلا يتحقق فرق بينهما الا بحسب المفهوم وهو لا يصلح فرقاً
لصحة القول الاول وبطلان الثاني نعم كونه تعالى بحيث يشاء ويريد الاصلح عين الذات لانه بذاته كذلك الا ان اطلاق المشية والارادة على
ذلك مجاز **الرابع** جواب الحل وبيانه من وجهين **الاول** انا نختار كون الفعل غير لازم الصدور من الفاعل ونمنع احتياجه الى المرجح لجواز
الترجيح من غير مرجح بدليل ان الهارب من السبع اذا صادف طريقين متساويين في نظره في التخلص يختار احدهما ولا يتوقف حتى يجد عنده
مرجحاً لاحدهما وكذا الجائع اذا وجد رغيفين متساويين فانه يتناول احدهما ولا يكف نفسه منهما حتى يجد المرجح وكذا الظمآن اذا وجد قدحين
من ماء متساويين الى غير ذلك وهذا الوجه غير سديد اذ التحقيق امتناع الترجيح من غير مرجح كما يشهد به الفطرة المستقيمة **و**تجويز
وقوع الترجيح تارة وعدمه اخرى مع تساوي الحالين واقعاً كما هو المفروض يوجب الترجيح بلا مرجح وهو ضروري البطلان واما التمسك
بالامثلة المذكورة ونظائرها فممنوع بان فرض التساوي من كل وجه لا يوجب توقعه في الخارج وان كان الحكم على تقديره حقاً الا ترى انا نقطع
بانه لو وضع عمود على حد سيف بحيث يتساوى ثقله من الجانبين وقف عليه ولم يمل الى جانب مع انا نرى بالتجربة ان الفرض لا يقع في الخارج
وبالجملة ففرض التساوي في الامثلة المذكورة لا يوجب وقوعه فان هناك مرجحات خفية مؤثرة في الترجيح حاصلة في نظر المرجح وان لم يتنبه
لها واقلها كون الفاعل حال الترجيح الى احدهما او الى ما يترتب عليه من الغايات المقصودة اكثر ولا يلزم من كون شيء مرجحاً تفطن الفاعل لكونه
مرجحاً **ومن هنا** ذكر بعض المحققين في باب النية ان الداعي الى العمل قد يكون في الواقع محض الرياء ويعتقد العامل حال العمل انه محض القربة
ثم ينكشف له بعد تلطيف النظر واعمال التأمل حقيقة الحال وقد يجاب بان الترجيح في امثال ذلك يستند الى تأثير حركة الافلاك فان اريد
ان حركتها تقتضي ترجيح احدهما من غير ان يتحقق مرجح في نظر الفاعل فهذا التزام بمقالة الخصم وان اريد انه يرجح احدهما لانه في نظره
موافق لما يقتضيه حركتها فمستند ضروري في حق من لا يطلع على ما يقتضيه في ذلك حركتها ولعله يريد ان حركتها توجب حصول ميل قلبي لحصوله
ولو خفي الى احدهما فيرجح لاجله وعلى هذا فيمكن ان يجاب ايضاً بجواز ان يكون هناك مناسبة خفية لا تصل اليها عقولنا موجبة لميل القلب
الى احدهما فيرجح لاجله ولا حاجة الى اسناده الى حركة الافلاك **واعلم** ان من قال بجواز الترجيح بلا مرجح ان قال بجوازه مع عدم المرجح
في النظر والواقع صلح مقالته جواباً عن الشبهة المذكورة لكن يرد عليه ما مر من لزوم وقوع الترجيح بلا مرجح في هذا الترجيح ويجوز
ان يكون هناك ما يقتضي وقوع هذا الترجيح كحركة الافلاك فان فرض المساواة فيما لا يتعلق بالنظر ثم الوقوع هذا الترجيح انما يستند
الى ما بيناه وان قال بجوازه مع عدم المرجح في النظر خاصة وان كان هناك ما يقتضي وقوع هذا الترجيح سلم عن الاشكالين لكن مقالته لا
لا تصلح جواباً عن الشبهة اذ لا ينافي ان يكون الفعل لازم الصدور مع وجود ذلك المرجح فلا اثر للتجويز المذكور في الحل ويرد
عليه على التقدير الاول ايضاً ان مورد الشبهة ليس صورة تساوي الفعل والترك في نظر الفاعل بل اعم من ذلك اذ لا يقول احد بثبوت
الاختيار في الصورة الاولى خاصة والبيان المذكور لو تم فانما يجري في دفع الشبهة عنها خاصة وهي على تقدير تسليمها نادرة الوقوع الثاني
وهو المعتمد انا نختار انه يحتاج الى المرجح لكن نمنع كونه معه لازم الصدور من الفاعل لا بمعنى اللزوم انه لا يتمكن مع المرجح الا من الفعل وان

ابدا انه لا ياتى مع المرجح الا بالفعل منعا كون لزوم الصدور بهذا المعنى منافيا للاستناد الى الاختيار كيف وهو وجوب بواسطة الاختيار فهو محقق للاختيار لا مناف له بيان ذلك ان الفاعل المختار هو من يفعل الفعل بقدرته عند وجود المرجح فى نظره والقدرة فيه اما عبارة عن صفة زائدة بها يتمكن من الاتيان بالفعل والترك والمرجح عبارة عما هو الداعى الى الفعل وحيث ان نسبة القدرة الى كل من الفعل والترك على حد سواء فلا بد فى تعلقها بالفعل من وجود داع معتبر فى نظر الفاعل مستمر الى زمن الفعل كما انه يعتبر فى استناد تركه اليها عدم الداعى اليه كلما تحقق حيث تحقق الداعى المعتبر وحينئذ يجب صدور الفعل منه بالاختيار لا بمعنى انه لا يتمكن من الترك الا من الفعل بل بمعنى انه لا ياتى الا بالفعل البتة كما انه حيث لا يتحقق الداعى يمتنع صدوره منه بالاختيار بمعنى انه لا ياتى به البتة لا انه لا يتمكن منه والدواعى يعتبر فى صدور غير الارادة من المختار بواسطتها وفى صدورها منه لا بواسطة ونعنى بالارادة العزم كما هو معناها لغة وعرفا وفسرت به فى بعض الاخبار ايضا فمعنا ان الافعال الاختيارية بما عدا الارادة مستندة الى قدرتنا عند ارادتنا لها وهى مستندة الى قدرتنا عند وجود الدواعى المعتبرة فى نظرنا فالدواعى شرط فى صدور الارادة منا وهى شرط فى صدور سائر الافعال منا وليست الدواعى علة مقتضية اى فاعلة لوجود الارادة فينا ولا الارادة علة مقتضية لوجود سائر افعالنا لظهور ان افعالنا الاختيارية باسرها صادرة منا لا من ارادتنا ولا من الدواعى الموجودة فينا ومن الواضح ان الشرط ليس بالمقتضى ولا بجزء منه وان اعتبر فى اقتضائه الاثر كما ان النار مقتضية للاحراق بشرط المماسة لا انها او المماسة وحدها مقتضية لذلك وانما اسندنا الارادة الى القدرة

لا انها او المماسة مع

لانها عندنا من الافعال الاختيارية وقد صعب فهم اختياريتها على كثير من الافهام نظرا منهم الى ان الفعل الاختيارى هو المسبوق بالارادة فلو كانت الارادة اختيارية لكانت مسبوقة بارادة اخرى وينقل الكلام اليها فيتسلسل ومن هنا ذهب جماعة الى ان الارادة اضطرارية كالقدرة ولم يتنبهوا ان ضرورة الوجدان قاضية باختياريتها وفى الكتاب والسنة ما يدل على ذلك كالتوبيخ والتهديد عليها فى قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله وقوله تعالى ام تريدون ان تسئلوا رسولكم وقوله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم وقوله تعالى ويريد الذين يتبعون الشهوات الى غير ذلك ومن السنة قوله نية المؤمن خير من عمله وما دل على خلود اهل الجنة فيها واهل النار فيها بنياتهم وما دل على ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة الى غير ذلك فان المراد بالنية نفس العزم وربما زعم بعض انها مرادة بنفسها ولم يتفطن ان ذلك يوجب توقف الشئ على نفسه بل التحقيق ان تعريفهم للفعل الاختيارى بما كان مسبوقا بالارادة ان كان تعريفا لما عدا الارادة لم يتوجه الاشكال لعدم انطباقه على الارادة وان كان تعريفا لمطلق الفعل الاختيارى فممنوع **بل الوجه** ان يعرف بانه الفعل الصادر عن الفاعل بشعوره وتمكنه ويعتبر فى حقيقة الاختيار امران **الاول** ان يكون الفاعل عالما بما يفعله شاعرا له على وجه يكون لعلمه وشعوره مدخل فى صدوره عنه **الثانى** ان يكون متمكنا من الفعل والترك بمعنى ان يكون بحيث له ان يفعل وله ان لا يفعل واما كونه بحيث ان اراد فعل وان اراد لم يفعل فانما يعتبر فى صدور الافعال الاختيارية التى تتوقف على سبق الارادة لا مطلقا وقد يتوقف صدورها على امور اختيارية كوجود الالات وما يتعلق بها وذلك لا يقتضى توقف كل فعل اختيارى عليها فاتضح ان الارادة من الافعال الاختيارية ولا يتوقف صدورها عن الفاعل بالاختيار على ارادة هذا ما يقتضيه النظر الصحيح فى المقام واما الدواعى فناشئة من ادراك الفاعل بحال الفعل بضميمة ما فيه من الملكات والاحوال المستندة تارة من حيث الوجود الى صانعها ومن حيث القابلية الى ذات الفاعل اما ابتداء او بواسطة افعال اخر توجب استنادها سلسلة الى الذات وهى بعد وجودها قد يتمكن من دفعها ابتداء بسهولة اما لضعفها فى نفسها او لمعارضتها بداع اخر قريبة منها فى القوة وقد يتوقف على استعمال رياضات ومزاولة مجاهدات لتمكنها فى النفس ورسوخها فيها وعلى التقديرين فوقوع الارادة والفعل على حسبها اختيارى اما على الاول فواضح واما على الثانى فلتمكنه من ترك الانقياد لها وعدم الاعتداد بها وان كان لا يفعل على التقدير الثانى البتة عند عدم وجود داعية او ازالة واذا ثبت مما مر ان المقتضى للفعل الاختيارى والموجد له هو الفاعل القادر المختار وان الداعى المعتبر والارادة شرط فى اقتضائه تبين ان علية الفاعل لصدور الارادة منه بقدرته واختياره تتم عند وجود الداعى المعتبر وعليته لصدور الفعل منه كذلك تتم عند وجود الارادة **واما عدم الموانع** المجامعة للاختيار فداخل فى اعتبار الداعى اذ الداعى المعتبر لا يجامع المانع الاختيارى فان المراد به ما سلم منه فاتضح مما قررنا ان الافعال الاختيارية واجبة الصدور عن الفاعل المختار عند وجود الدواعى المعتبرة فى نظره وان وجوبها حاصل بقدرته واختياره فلا ينافى قدرته واختياره بل يستلزمها ضرورة ان وجود المعلول يستلزم وجود العلة لا انه ينافيه وقد اشير الى الامر الاول من جريان الافعال على حسب الدواعى بقوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته وقوله تعالى ان فى صدورهم الا كبر ما هم ببالغيه والى الامر الثانى من بقاء القدرة والاختيار معها بقوله تعالى وما كان له عليهم من سلطان وقوله تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى وهذا امر واضح بعد الرجوع الى الوجدان فانا نجد انفسنا عند وجود الدواعى المعتبرة متمكنين من الفعل والترك وان علمنا باختيارنا احدهما من جهة الاختيار **واذا عرفت** ذلك اتضح عندك معنى قوله عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين فان كون الدواعى التى تجرى الافعال الاختيارية على حسبها موجودة فى العبد بايجاده تعالى على حسب ما فيه من الاستعداد الذاتى او الكسبى يوجب نفى التفويض اى تفويض الفعل اليه بالكلية وصدور افعاله عنه على حسب تلك الدواعى بقدرته واختياره يوجب نفى الجبر عليها وايضا كون افعال العبد مستندة الى اقداره تعالى له عليها حال صدورها منه يوجب نفى

التفويض

التفويض بمعنى استقلال العبد بها وصدورها عنه بذلك الاقدار يوجب نفي الجبر لاستنادها الى قدرته المخلوقة فيه ومما ذكرنا يرتفع الاشكال
عن قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء فان شرحه تعالى صدر من اراد
هدايته باكرامه بالالطاف الموجبة لحصول دواعي قبول الهداية فيه لاهليته واستعداده لذلك لا يوجب قبوله للهداية بالاضطرار بل بالاختيار وكذا
تضييقه لصدر من يريد اضلاله من تلك الالطاف الموجبة لحصول دواعي الضلالة فيه لا يوجب قبوله للضلالة بالاضطرار بل بالاختيار ولهذا
الاعتبار نسب الهداية والاضلال اليه تعالى في هذه الآية وغيرها وكذا نسب الاغواء اليه في قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام ولا ينفعكم نصحي ان اردت
ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم كما انه نسب الاضلال الى الشيطان في قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا باعتبار انه
يدعوهم الى الضلالة ويعدهم ويمنيهم بالاماني الفاسدة والى انفسهم في قوله وما يضلون الا انفسهم وقوله وضلوا عن سواء السبيل باعتبار
اختيارهم للضلالة واغترارهم بالاماني الواهية وكذا يرتفع الاشكال عن قوله وما تشاؤون الا ان يشاء الله وقد ورد عنهم عليهم السلام ما شاء الله
كان وما لم يشا لم يكن فان مشيته تعالى وارادته وتقديره وقضائه وامضائه المسند كل لاحق منها الى سابقه كما ورد في بعض النصوص انما تجرى
على حسب استعداد القابل لها اثباتا لكل ذي حق حقه لان ذلك قضية قدرته الشاملة وعلمه النافذ وحكمته البالغة وبهذا البيان ينكشف ايضا معنى
قوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقوله ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وامثال ذلك اذ ليس ظاهر المعنى انهم كانوا يؤمنون
عند مشيته تعالى ايمانهم جبرا وقهرا كما ذكره بعضهم فان ذلك غير متعين بل مناف لظاهر الفعل بل ظاهر المعنى والله اعلم انه تعالى لو شاء ايمانهم
باختيارهم وذلك بان وجد فيهم دواعي الايمان وسلب عنهم الملكات والاحوال الداعية لهم الى الكفر والطغيان لآمنوا وانما لم يشا ذلك
في حقهم لعدم استعدادهم وانتفاء اهليتهم فتركهم على الملكات والاحوال اللاحقة بحالهم فاختاروا الكفر والشقاء واستحبوا العمى على الهدى
ومن هذا الباب ما ورد من انه تعالى امر ابليس بالسجود وشاء ان لا يسجد ولو شاء ان يسجد لسجد ونهى آدم عليه السلام عن اكل الشجرة وشاء ان ياكل ولو شاء
ان لا ياكل لما اكل واما الاعتذار الذي حكاه تعالى عن الكفار في قوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من
دونه من شيء وفي قوله قال الذين اشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء الآية فقد اتضح مما حققنا انه مقالة فاسدة ومعذرة داحضة
كما اشير اليه في ذيل الآية لانهم ان زعموا انهم مجبورون على الشرك والعصيان عند مشيته تعالى ذلك في حقهم او على ترك الطاعة والايمان عند
عدم مشيته تعالى ذلك منهم فجوابه واضح مما مر فان المشية انما تقتضي صدور ذلك منهم بطريق الاختيار فكيف يصدر منهم بطريق الاضطرار
لمخالفته لمقتضاها بل اثر المشية في الافعال الاختيارية انما هو امضاء ما تقتضيه الذوات باحداث اسبابها ومقدماته اللائقة بها الغير المنافية
للاختيار كما اشير اليه في قوله تعالى واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم في اعينهم ليقضي الله امرا كان مفعولا وان زعموا ان المشية
لما اقتضت صدور الشرك وشبهه منهم ولو بالاختيار فلا اعتراض عليهم في ذلك ولا يكون تركه مطلوبا منهم ففيه ان الضرورة قاضية
بان من يصدر عنه القبائح بالاختيار يستحق بذلك الذم والعقاب ولا ينافيه وجوب صدوره عنه بحسب ما فيه من الدواعي بعد تمكنه واختياره
واستناد الوجوب اليه ولا منافاة بين مشيته تعالى لصدور الشرك منهم وبين نهيه تعالى اياهم عنه فان مرجع الاول الى احداث المقدمات المقتضية
الى صدور الشرك منهم بالاختيار على حسب ما لهم من الاستعداد كما هو قضية حكمته في الصنع ومرجع الثاني الى بيان حكم الشرك عنده من المكروهية
وعدم الرضا كما هو قضية حكمته في الحكم واما الجواب عن الوجه الثاني فبما مر من الاجوبة الثلثة المتقدمة من انه شبهة في مقابلة الضرورة
فلا يلتفت اليه وانه ينافي وقوع التكليف وما يتبعه المعلوم بالاتفاق وانه منقوض بافعاله تعالى لعلمه بها كعلمه بافعالنا فيلزم ان لا يكون
مختارا فيها وهو باطل بالاتفاق مضافا الى جواب رابع يرتفع به الشبهة وتقريره ان قضية العلم انكشاف الواقع للعالم لا التاثير في وقوعه
ومما يوضح ذلك انا لو فرضنا وجود فاعل يصدر عنه افعاله بالاختيار وفرضنا ان لا علم لاحد بشيء من افعاله اصلا كانت افعاله
صادرة عنه على وجه الاختيار لا محالة لانتفاء ما يدعى منافاته للاختيار فلو فرضنا حصول علم عالم بها قبل وقوعها منه لم يتغير حال
ذلك الفاعل المختار في الواقع من جهة علم العالم بها بالضرورة وان فرض استحالة عدم مطابقة علم ذلك العالم للواقع لان مرجعها
الى استحالة انكشاف غير ما يقع من الفاعل باختياره له لا الى تاثير علمه في وقوع ما يقع منه ليلزم منه اضطراره في الفعل من جهة
علمه به وزوال اختياره عنه والا لزم مثله في العلم المتاخر مع استحالة تاثير اللاحق في السابق بل نرى بالضرورة ان حال هذا الفاعل
حال تعلق ذلك العلم بافعاله كحاله حال عدم تعلقه بها في استناد افعاله الى اختياره وان شئت زيادة توضيح لذلك فانظر الى علمك بترطيب
الماء واحراق النار واضاءة الشمس فهل يجوز ان لا يكون علمك بهذا مطابقا للواقع مع انك تعلم علما ضروريا بان علمك بذلك لا اثر له في
ترتب تلك الآثار عليها فاذا ثبت عدم مدخلية العلم في وقوع ما يتعلق به من الافعال الاضطرارية ثبت عدم مدخليته في وقوع ما يتعلق به
من الافعال الاختيارية لان الجهة جهة واحدة لا يعقل اختلافها باختلاف ما تعلقت به وبهذا البيان يتضح الجواب عما ادعي في البيان الثاني من المنافاة
الذاتية بين تعلق العلم بوقوع كل من الفعل والترك وبين وقوع الآخر لانه ان اريد بالمنافاة الذاتية ما هو الظاهر منه من كونه مانعا من وقوع
الآخر ومقتضيا للعدم فقد عرفت فساده مما مر حيث بينا ان العلم ليس كذلك وانه لا مدخل له في وقوع المعلوم ولا في عدم نقيضه وانما مقتضيا بل

حقيقته الكشف عن الواقع وان ربط به مجرد استحالة وقوع نقيض المعلوم ولو لا ما لم يتأخر عن العلم كاختيار الفاعل فنتيجته الا انه لا يدل على نفي الاختيار
وبالجملة فالمستحيل هناك امران الاول وقوع غير ما يقع من الفاعل المختار ومرجع هذه الاستحالة الى وجوب صدوره منه من جهة تحقق
علته التامة التي من جملتها الاختيار والقدرة وهذا هو الوجوب بالاختيار وقد حققنا في دفع الشبهة الاولى انه لا ينافي الاختيار بل يحققه
الثاني تخلف علم العالم عما علمه ومرجع هذه الاستحالة الى استحالة علمه بغير الواقع لا الى سببيته للواقع واستدعائه له وكذا يتضح الجواب
عما ذكر في الوجه الاخير من ان القدرة على خلاف ما علمه تعالى قدرة على قلب علمه تعالى جهلا وهو محال وذلك لانا نلتزم بان لا قدرة على قلب علمه تعالى جهلا
لكن نمنع منافاة ذلك للقدرة على خلاف المعلوم وتوضيحه انه تعالى لما كان عالما بالاشياء على ما هي عليه في الواقع فلا بد ان يكون علمه بالفعل
الاختياري على وجهه من وقوعه عن الفاعل على وجه الاختيار ومرجع الحاصل الى انه تعالى عالم بان الفاعل المختار يفعل كذا حال قدرته على خلاف
ما يفعله فان ذلك معنى اختيارية الفعل له فقدرة الفاعل على خلاف ما علمه تعالى منه ليس قدرة على قلب علمه تعالى جهلا كيف وقد علم بوقوعه منه
في هذه الحال فقدرته عليه محققة لعلمه تعالى بفعله على وجه لا ينافيه وانما يلزم القلب اذا فعل خلاف ما علمه تعالى لكنه محال فاتضح ان استحالة قلب علمه تعالى
جهلا راجعة الى استحالة علمه تعالى بخلاف ما يقع منك فبعد ذلك لا الى استحالة فعلك على خلاف ما علمه فانت قادر في نفسك على خلاف ما علمه لكنه محال في حقه
ان تعلم خلاف ما تعلمه وبالجملة فصدور الفعل من العبد بالاختيار اثر من اثار وجوده الذي هو فضل من افعاله تعالى كما ان علمه تعالى محيط بافعاله محيط
بما يترتب عليها من الاثار اختيارية كانت او اضطرارية لا يقال هنا معلومان وقوع الفعل من الفاعل وقدرته على تركه وبازاء هذين المعلومين علمان
والمنافاة المذكورة انما يتحقق بين المعلوم الثاني والعلم بالاول ولا يجدي عينية العلم بالمعلوم الثاني لانه اذا كان في نفسه منافيا للعلم الاول كما
مر امتنع تحققه فيمتنع العلم به لانا نقول المعلوم الثاني ماخوذ في المعلوم الاول لان وقوع الفعل اذا كان مستندا الى القدرة كان اثرا من اثار القدرة
وجهة من جهاتها فلا ينفك عنها فمرجع العلمين عند التحقيق الى العلم بالقدرة وباثرها المترتب عليها واعلم ان ما ذكرناه من منع استناد وقوع
المعلوم فيما مر الى العلم انما يتم في علم غيره تعالى واما في علمه تعالى فانما يتم على مذهب الاشاعرة القائلين بزيادته على ذاته تعالى وورود البيان المذكور على
هذا القول في غاية الظهور ومن العجب العجاب ان الفخر الرازي مع موافقته لاصحابه في القول بزيادة العلم على الذات قال بعد ان اورد الشبهة بالبيان الثاني
لو ان جملة العقلاء اجتمعوا وارادوا ان يوردوا على هذا الكلام حرفا واحدا لما قدروا عليه الا ان يلتزموا مذهب هشام بن الحكم وهو انه تعالى
لا يعلم الاشياء قبل وقوعها الا بالوجود ولا بالعدم الا ان اكثر المعتزلة يكفرون من يقول هذا القول انتهى اقول اما ما زعمه في حق العقلاء
من العجز عن دفع شبهته فناشئ عن فرط قصوره وضعف شعوره حيث احس بنفسه العجز عن الجواب فقاس بها غيره من ذوي الالباب واما المذهب
الذي نسبه الى هشام بن الحكم فمن مفترياتهم الموضوعة عليه لان الرجل من اجلاء اصحابنا في الكلام ومن خواص الكاظم عم فكيف يعقل عنه هذا القول
منه هذا واما على القول بعينية علمه تعالى لذاته كما هو الحق المحقق في محله فلا يتم منع استناد الافعال اليه لاستلزامه منع استنادها الى
الذات بل الوجه ان يقال استناد الافعال الى العلم كاستنادها الى الذات فكما ان استنادها الى الذات لا يبطل على وجه يناسب صدورها عن العبد على وجه
الاختيار كما مر بيانه في دفع الشبهة الاولى فكذلك استنادها الى العلم فان الاستنادين من جهة واحدة اذ لا تعدد بينهما في الحقيقة واعلم ان قضية
القول بعينية العلم للذات ان لا يكون مضافا الى المعلوم ولا متفرعا عليه وان لا يكون العلم باللوازم مستفادا من العلم بالملزوم ولا العلم
بالمركب متوقفا على العلم باجزائه ضرورة ان الوجود الذاتي لا يجامع التوقف والاحتياج وقد اشير الى ذلك في قوله عم عالم اذ لا معلوم وسميع
اذ لا مسموع وبصير اذ لا مبصر بل قضيته بساطة الذات ان يكون علمه بشيء عين علمه بالاخر والا لزم تركب الذات وكما ان قدرته تعالى عين
ذاته بلا توقف على تقرر المقدور في مرتبة ذاته ولا على امكانه بل تعلق وكان المقدور ممكنا كذلك علمه وكان المعلوم على الوجه الذي علمه وكما ان
تكثر المقدورات لا ينافي وحدة القدرة فكذلك تكثر المعلومات لا ينافي وحدة العلم وبالجملة فلا يقاس العلم الواجب بعلومنا الممكنة
التي تتفرع على المعلوم وعلى العلم بالملزوم بالنسبة الى لوازمها بواسطة وبدونها وتتعدد بتعدد معلوماتنا ومما قررنا من عدم منافاة وحدة العلم
لتعدد المعلوم ربما تنبه العارف ان لا منافاة بين وحدة الصنع وتكثر المصنوعات كما تقتضيه براهينهم على توحيد الافعال لا كما توهمه بعض
القاصرين من ان فردا من الممكنات كالعقل الاول صادر منه تعالى والبواقي صادرة من ذلك الممكن بواسطة وبدونها وانه يستحيل خلاف ذلك لبطلانه
بالعقل والنقل قال الله تعالى هل من خالق غير الله وقال تعالى الله خالق كل شيء الى غير ذلك ولا يجدي ما يتوهم من ان صنع المصنوع صنع الصانع نظرا الى
اقتداره على ذلك لانه لا يوجب استغنائه تعالى ببعض مخلوقاته عن خلق بعض اخر وهو باطل كسابقه بل يعني انه تعالى صانع كل شيء بصنع واحد وان
تعدد بالاضافة على حسب اختلاف مراتب المصنوعات كما انه قادر على الاشياء بقدرة واحدة وعالم بها بعلم واحد وان اختلف المقدورات والمعلومات
في مقدوراتها وينبغي التنبيه على امور الاول اختلاف العباد في الطاعة والعصيان مع تساويهم في القدر المعتبر في صحة التكليف من العلم
والعقل والقدرة ناشئ من اختلاف اراداتهم واختلافها ناشئ من اختلاف دواعيهم واختلافها ناشئ من اختلاف ادراكاتهم وملكاتهم
واختلافها ناشئ من اختلاف استعداداتهم ومنشأ هذا الاختلاف امران الاول اختلاف ذواتهم وطبائعهم كما يدل عليه اخبار
الطينة وقد اشير الى ذلك فيما روي من ان السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطن امه وليست الطينة جابرة على الفعل الجميل او القبيح انما هي مسلوبة

لعدده

لصدوره عنهم بالاختيار عند عدم المانع فالمخلوق من طينة العليين في غاية عند اجتماعه للشرائط المعتبرة بالافعال الجميلة باختياره على حسب ما فيه
من الدواعي الناشئة من تلك الطينة الطيبة بواسطة الملكات الجميلة المفاضة عليها لاهليتها لذلك والمخلوق من طينة السجين في غاية بالافعال
القبيحة باختياره على حسب ما فيه من الدواعي الناشئة من تلك الطينة الخبيثة بواسطة الملكات الرذيلة المفاضة عليها لاهليتها لذلك والمخلوق
من الطينتين مما يناسبهما من الافعال كما مر باختياره وعلى هذا البناء نزل ما ورد في ولد الزنا من انه لا يدخل الجنة وانه لا يكون الا مبغضا لاهل
البيت ع ومثله ما ورد في ولد الحيض فان المراد انه يدخل النار باعماله التي تصدر عنه باختياره واما طرو وجود البغض المذكور فيه فهو وان
كان في اول الامر اضطراريا الا انه لما تمكن من دفعه وقلبه بالمحبة الواجبة بالمجاهدات الشرعية فهو معاقب على تقصيره في ذلك وكذا الكلام في
سائر الاخلاق الرذيلة التي توجد في نشأة المكلفين كالبخل والحسد والكبر وغيرها فانها وان تكون بحسب مبدأ حصولها فيهم بطريق الاضطرار الا
انهم قد تمكنوا من دفعها بالمجاهدة ولهذا قد يجاهد صاحب الاخلاق الرذيلة في رفعها فيجرد نفسه عنها وكما ان الاخلاق الرذيلة مما يمكن
سلبها بالمجاهدة كذلك الاخلاق الجميلة يمكن سلبها بالمجاهدة وكما ان صاحب الاخلاق الرذيلة مامور بسلبها عن نفسه فقد يستحق العقوبة على
التقصير في ذلك كذلك صاحب الاخلاق الجميلة مامور بالمحافظة عليها فيوجر عليها ولو مات صاحب الملكة الرذيلة قبل تمكنه من ازالتها كان معذورا
في تركه ازالتها الا انه غير معذور في العمل بمقتضاها لعدم اضطراره اليه ثم المراد باستعدادات الذوات لما يفاض عليها من الملكات ان لها من جهة كونها
تلك الذوات اهلية لتلك الافاضة بمقتضى قانون الحكمة لا انه لا يمكن افاضة غيرها عليها فاستناد هذا الاستعداد الى الذوات كاستناد
الفردية الى الثلثة والزوجية الى الاربعة فلا يعلل بامر غير الذات ولما كانت الذوات معلومة له تعالى بما لها من الاستعدادات وكانت الحكمة
قاضية بايجادها او حدها واعطائها ما كانت طالبة له بلسان الاستعداد فان كل شيء عنده بمقدار واتيكم من كل ما سألتموه ولا فرق في هذا
البناء بين ان نقول بان المجعول بالاصالة هو الوجود او الماهية اذ على الاول يكون الوجود الخاص المحدود بالحدود الخاصة مستعدا لافاضة ما يكون
عليه وعلى الثاني يكون الماهية الخاصة كذلك وهذا النوع من الاستعداد الاولي الذاتي والثاني اختلاف الادراكات والملكات والاحوال المكتسبة
بواسطة الاعمال ويرجع سلسلة استنادها الى الاستعداد الذاتي وقد مر بعض الكلام في هذا المقام في سابقه وينبغي ان يسمى هذا النوع من الاستعداد
بالاستعداد الكسبي والثانوي ومن هذا الباب زيادة الهدى في حق المؤمن وربط قلبه وتثبيته ونحوها المستندة اليه تعالى في قوله تعالى انهم فتية امنوا بربهم
وزدناهم هدى وربطنا على قلوبهم وقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى واتاهم تقواهم وقوله تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه وقوله تعالى
يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت واما قوله تعالى وهو الذي حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فيمكن
ان يكون منشأ هذا النوع من الاستعداد والاستعداد الذاتي وكذا من هذا الباب الطبع في حق الكافر واشباهه المستند اليه تعالى في قوله تعالى
ذلك بانهم امنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم وقوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم وقوله تعالى واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم
وقوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم وقوله تعالى جعلنا قلوبهم قاسية وقوله جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالاخرة حجابا
مستورا وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا وقوله وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم
لا يبصرون وقوله ان الذين لا يؤمنون بالاخرة زينا لهم اعمالهم الى غير ذلك واما ما اشير اليه في قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من
الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون
فالظاهر ان منشأه الاستعداد الذاتي واعلم ان الدواعي وما يستند اليه من الادراكات والملكات والاحوال بكلا نوعيها المتقدمين في اثبات
شرائط لصدور الافعال من النفس لا انها عند التحقق نوع اعدادها في صدور الافعال التي تناسبها منها على وجه الاختيار فما كان منها
معدا لصدور الخير يسمى انعام العبد به بدون اعطائه ما يعاضده توفيقا وهو تفضله تعالى على العبد زائدا على القدر المعتبر في صحة تكليفه بما يصدر منه
معد للطاعة وعمل الخير وقد يسمى تاييدا وهداية قال الله تعالى وايدهم بروح منه وقال لعيسى بن مريم اذ ايدتك بروح القدس وقال لنبيه انك
لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وتخصيص البعض به لاختصاصه بالاهلية به كما يدل لتعليقه ببرهان الحكمة وامتناع الترجيح
من غير مرجح قال الله تعالى والزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها ويختلف مراتبه باختلاف مراتب الاهلية كما قال تعالى في حق انبيائه
ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وقال في حق ملائكته وما منا الا له مقام معلوم وما كان منها معدا لصدور الشر يسمى اعطاؤه بدون
الانعام عليه بما يعاضده خذلانا واستدراجا قال تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما وتوضيحه ان النفس
منبع الشرور والشهوات كما قال تعالى حكاية عن يوسف ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي فان تركت بحالها لم يصدر منها باختيارها الا
القبائح والمعاصي وان انعم عليها بما يعاضد بهاديها وشهواتها سلمت من مفاسدها قال تعالى لنبيه ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن
اليهم شيئا قليلا وقال ولولا فضل الله عليكم ما زكى منكم من احد ابدا وقال الصادق ع لعمر بن حريث حين عرض عليه دينه فاقر عليه
فلا تقل هدى نفسي بل الله هداك وبناء على ذلك قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وان كان الكل منه
تعالى باعتبار وقوعه بمشيته وقضائه كما قال تعالى قبل ذلك قل كل من عند الله ولاجل ما قلنا انهم لا يتحاشون كون الحسنة والسيئة في صدر الاية بمعنى الرخاء

ينبغي ان يسمى بالاستعداد الذاتي والاستعداد صح

والشدة والرخص والجدب ونحو ذلك لا بمعنى الطاعة لانهم ما كانوا يسندون طاعتهم الى الله ومعاصيهم الى النبي وبذلك المانفرد بتامين بالنعبرة — والمعصية م
بعموم اللفظ لا بخصوص المورد مضافا الى المساعدة ببعض الاخبار على ذلك اذا عرفت ذلك فينبغي ان يعلم انه تعم اولى بحسنات العبد منه وان العبد اولى
بسيئاته منه تعم كما ورد في الحديث ويمكن ان يعبر من ذلك بوجه اخر وهو ان الوجود على ما تقرر في محله منبع الكمالات والخيرات كما ان الماهية منبع النقائص
والشرور فاذا قوى جانب الوجود وغلب على الماهية غلب اثاره على اثارها على حسب ما يقتضيه من القوة وبالعكس وحيث ان الوجود منه تعم لانه فعله فهو
اولى به وباثاره كما ان الماهية حيث كانت من العبد لانه حقيقته وذاته فهو اولى بها وباثارها الثاني يطلق الاستطاعة في حقنا تارة على
الاستطاعة المقارنة المتعلقة بها من الفعل او الترك وهي استطاعة تامة فعلية بمقارنة لاثرها زمانا متقدمة عليه رتبة كتقدم حركة اليد على
حركة المفتاح ويطلق اخرى على الاستطاعة المتقدمة على الفعل او الترك وهذه استطاعة ناقصة لتوقفها على حصول امور غير حاصلة وهي غير
مستطاعة للعبد وان كان المعتبر حصولها كبقائه وبقاء ما كان حاصلا من القدرة وشرايطها الحاصلة وحدوث ما كان منها غير حاصل
كزمان الفعل وغيره والعبد في هذه الاستطاعة يتساوى اليه نسبة الفعل والترك بخلافه في الاستطاعة السابقة فانه لا يتمكن بها الا على ما اتفق
بها من فعل او ترك لامتناع رفع الواقع وقد يطلق الاستطاعة على ما يعم القسمين وحيث ان الاستطاعة الاولى هي الاستطاعة الحقيقية ورد
في بعض الاخبار نفي استطاعة العبد قبل الفعل ونفيها عن غير ما فعله كما قال الصادق ع لرجل من اهل البصرة ان الله خلق خلقه فجعل فيهم
آلة الاستطاعة ثم لم يفوض اليهم فهم مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك الفعل فاذا لم يفعلوا لم يكونوا مستطيعين ان يفعلوا
فعلا لم يفعلوه لان الله اعز من ان يضاده في ملكه احد الحديث وقوله لان الخ تعليل لقوله لم يفوض كما هو واضح الثالث قضية البراهين
العقلية التي تقدمت الاشارة اليها ان ما صدر منه تعم من خلقه لشيء وتركه خلقه لشيء لا يكون الا لحكمة مرجحة وجهة محسنة فانه لا يصدر
منه تعم الا الجميل ولا يلزم وضوح حكمته عندنا بل الله عن يدركها اجمالا وان خفيت تفاصيله على مدارك عقولنا ومنه يظهر صحة ما ذكره
بعض حكماء الفلاسفة من انه ليس في الامكان ابدع مما كان ولا فرق في ذلك بين خلق المكلفين بين خلق الكافر منهم وغيره الا ان للبعض
في خلق الكافر شبهة معروفة وهي ان ذات الكافر اذا كانت مستعدة لصدور الكفر والطغيان منها بحيث يستحيل انفكاكها عن ذلك في الخارج
ولو بواسطة القدرة والاختيار وكان ذلك موجبا للخلود في النار ومستلزما للبقاء في العذاب المستمر فاي فائدة في خلقه وايجاده
الحال هذه بل الواجب ترك ايجاده فان العقلاء يؤثرون عدم مثل هذه الذات على وجودها ويرجحونه عليه واما المؤمن الفاسق فالخطب
بالنسبة اليه هين لانه وان ابتلى بروهة من الدهر بفضائح اعماله الا ان نوره يعقب ذلك بالنعمة الابدية المترتبة على ايمانه مما يرجح حكمة خلقه — ويمنعهم ولا زمان لطغيانهم
والجواب ان ايجاده تعم للكافر احسان منه بالنسبة اليه حيث وجده فادرا ومتمكنا من الايمان والفوز بثمراته من النعيم الابدي وعرفه ذلك وهداه
اليه وكون ذاته مقتضية لاختيار الكفر بعد تمام الحجة عليه والوقوع في العذاب الابدي لا يصير احسان الوجود ومتجافيا في حقه بل الانكال انما يتوجه
عليه في حد مقتضيات العذاب منه لاستنادها الى اختياره وقدرته وترجيح العقلاء عدمه على وجوده ليس بالنسبة الى موجده بمعنى ان موجده اولى بترك
ايجاده لكان اولى بل بالنسبة الى ذات الكافر بمعنى انها لو كانت معدومة لكان اولى لها من كونها موجودة وكذا الحال في كل تكليف لا يلتزم
المكلف بامتثاله فان التكليف بالنسبة الى المكلف راجح بمعنى ان صدوره عنه اولى من عدمه للحكم الداعية اليه وبالنسبة الى المكلف مرجوح بمعنى
انه لو لم يكلف لكان اولى له وايضا قد يشتمل خلق الكافر على منافع عظيمة عائدة الى المؤمن من حيث تحمله اذاه ومعاداته اياه فلو ترك ايجاده لادى
الى تفويت حق المؤمن واضاعة ما يستعد له من الفوز باجر الصبر على المشاق وتحمل بلوى المجاهدة وربما بعد مثله ظلما في حقه وقد يجاب عن
ذلك باجوبة اخرى يظاهر وهنها ظاهرة الوهن لا جدوى في التعرض لها هذا واعلم انه قد يتوهم ان الحجة المذكورة على تقدير صحتها انما تدل على الجبر
لان اللازم والانفكاكي قد يكون لهما جهات واعتبارات وضعف ظ لان اللازم والانفكاكي اذا لم يكن صدورهما بالاختيار امتنع اتصافهما بالحسن و
القبح بالمعنى المتنازع فيه لما مر من ان الفعل الغير الاختياري لا يوصف بهما بالاتفاق ثم اعلم ان الدليل لهذكور لو تم لكان اخص من المدعى لان
مفاده نفي التحسين والتقبيح في افعال العباد فقط والمقصود نفيهما مطلقا الثاني في كيفية ثبوت التحسين والتقبيح وقد عرفت انهم اختلفوا
في ان تحسينهما للافعال هل هو لذواتها او لصفات لازمة لها او صفة في القبيح دون الحسن او بالوجوه والاعتبارات والتحقيق ان من الافعال ما
يتصف بالحسن لذاته كحسن الايمان ومن هذا الباب حسن التخلق بالاخلاق الجميلة كالجود والشجاعة ومنها ما يتصف بالقبح بالذات كقبح الكفر
ومن هذا الباب التخلق بالاخلاق الرديئة كالبخل والجبن ومنها ما يتصف بهما بالوجوه والاعتبارات وهو الغالب كضرب اليتيم ظلما وتاديبا واتلاف
النفس ظلما وحدا وتناول المحرمات تشهيا وتداويا الى غير ذلك مما لا حصر له وهذا بعد التنبيه عليه مما لا خفاء فيه ثم ان الذي يظهر من كلمات
القوم في المقام وغيره ان القائلين بالذاتية يريدون بها ان الحسن والقبح مستند الى ماهية الفعل بمعنى تمام حقيقته وان القائلين بانهما الصفات
لازمة يريدون انهما مستند الى صفات غير مفارقة لتمام حقيقة الفعل لو بحسب الخارج ولهذا اوردوا عليهم بما سيأتي ايراده ويؤكد ذلك ما
نقلوه عنهم في مبحث النهي من منعهم اجتماعه مع الامر في الجنس الواحد ولعنادا بعضهم عن اجتماعهما في السجود باعتبار وقوعه له تعم وللصنم بان مورد
النهي تعظيم الصنم وهو خارج عن حقيقة السجود واما الذاتي بالمعنى الذي يقابل به العرضي كما هو المتداول في السنة اهل الميزان فليس مرادهنا قطعا

اذلا

اذ لا يذهب وهم الى ان الحسن والقبح جزء من ماهية الفعل او تمام حقيقته وقد يوجه كلامهم بانهم يريدون ان الحسن والقبح من اللواحق الذاتية للافعال من غير
بالجهات الخاصة على الاصناف فيجعلون الحسن ذاتيا للطم اليتيم المقيد بكونه على وجه التاديب والقبح ذاتيا للطمه المقيد بكونه على وجه التعذيب وهكذا
ومنه يظهر توجيه القول بانهما الصفات اللازمة للفعل ايضا ويعرف بينهم وبين قول الجبائية بان الجبائية يجعلون التاديب والتعذيب جهتين تعليليتين
لحسن اللطم وقبحه فيحكمون بحسن اللطم تارة لكونه تاديبا وبقبحه اخرى لكونه تعذيبا وهذا التوجيه وان كان في نفسه قريبا مخرجا لمقالة القائلين بالذاتية
وبالوصف اللازم عن وضوح الفساد واتضاح البطلان الا انه مخالف لما هو المنساق من ظاهر كلامهم بل لما نقله عنهم في المقام وغيره كما عرفت وحيث انا لم نقف على كتب
اصحاب هذا المذهب فالتعويل اذن في معرفة مقالتهم على ما حكاه الاكثرون لكن قد يشكل عليهم ح بان فعل الجوارح منحصر في الحركة والسكون وهما تمام
حقيقة ما تحتهما من الافراد وان اختلف بالعوارض الصنفية والشخصية وهذا في السكون واضح واما الحركة **فان قلنا** بان القوي منها يخالف الضعيف
في امر عرضي فحكمها حكم السكون وان قلنا بانهما يختلفان في الذات كانت الحركة ح جنسا لما تحتها من الانواع المختلفة بالشدة والضعف الا ان الشدة
والضعف مما لا مدخل لهما ولو غالبا في التحسين والتقبيح مع ان حقيقة الشدة على هذا القول راجعة الى حقيقة الحركة فيلزمهما ما يلزمها فيكون منشا
التحسين والتقبيح هو نفس الحركة وهي تمام حقيقة هذه الحركة وح فان قلنا بانهما ذاتيان لزم ان يكون الحركات باسرها اما متصفة بالحسن او القبح وكذا الحال
في السكون وفيما يترتب منه ومن الحركة فلا يمكن ان يتحقق بالنسبة الى كل نوع الا حكم واحد واما كل صنف من الحركة او السكون اذا جعل مركبا مع صنف حقيقة
من نوعه فلا يصح ان يخالف حكمه لحكم النوع لاتحادهما في تمام الحقيقة التي هي منشا الحكم واختلافهما في العوارض الصنفية لا تؤثر فيه بناء على
القول بالذاتية **وجوابه** منع انحصار الفعل في الحركة والسكون فان ما يلحقهما من العوارض الصنفية والشخصية وما يتسبب للحصول كالتاديب
والتعذيب في الضرب بعض من فعل المكلف ضرورة استناد الجميع اليه جعله وتاثيره وان كان في البعض بواسطة ولها في حد انفسها حقايق مشكّكة
فقضيته عدم خلو الافعال عن الحسن والقبح الذاتيين انصاف تلك العوارض من حيث ذواتها باحد الوصفين ايضا غاية ما في الباب ان يكون للحركة مثلا
في حد ذاتها حكم وللخصوصية الصنفية اللاحقة لها ككونها حركة صلوتية او غصبية حكم ولما تتسبب له الحركة مثلا حكم وهكذا والظاهر
ان اصحاب هذا القول لا يتحاشون عن ذلك كما سبق فيندفع الاشكال ثم انهم اوردوا على القائلين بالذاتية وبالصفة اللازمة امرين **الاول**
انهما لو كانا ذاتيين او لصفة لازمة لها لزم ان لا يكون الفعل الواحد حسنا تارة وقبيحا اخرى والتالي باطل **اما الملازمة** فلاستحالة
تخلف الذاتي عنه على ما تحقق في محله **واما بطلان التالي** فواضح ضرورة ان الكذب قبيح وقد يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم او
انقاذ بري من باغ اذا انحصر طريق التخلص فيه الى غير ذلك مما لا يحصر له وعليه يبتني مسئلة جواز النسخ المتفق عليه بين اهل الاسلام
واما الاعتذار بان الكذب في الفرض المذكور ان تكاب لاقل القبيحين فان اريد انه باق فيه على صفة القبح بمعنى كون فاعله مستحقا للذم
كما هو المعنى المبحوث عنه فمخالف للحكم الضرورة اذ لا مندوحة عن الفعل والترك فكيف يترتب الذم على كل منهما مع ان ذلك مؤدّ الى
التكليف بالمحال بناء على استتباع الحسن والقبح للتكليف على حسبهما كما هو المعروف بين العدلية وان اريد زوال وصف القبح بالكلية لمصادمة
جهة اخرى اقوى من جهته فقد بطل دعوى الاستناد الى الذات ولازمها لان ما بالذات لا يتخلف الا ان يراد كون الذات علة له لو لم
يمنع منه مانع لا مطلقا وح فيجوز له التخلف ويسقط الايراد ان لا ايئة خلاف ما يفهمه القوم من كلامهم **الثاني** انهما لو كانا ذاتيين او لصفة لازمة لا
لاجتمع النقيضان في قول من قال لاكذبن غدا والتالي باطل بيان الملازمة ان القول المذكور لا يخلو اما ان يكون صادقا او كاذبا وعلى التقديرين يجتمع
فيه صفتا الحسن والقبح اما على تقدير صدقه فلحسنه ح من حيث كونه صدقا وقبحه من حيث استلزامه وقوع متعلقه من الكذب وهو قبيح فقبيح ما يستلزمه
لان مستلزم القبيح قبيح واما على تقدير كذبه فلانه قبيح ح من كونه كذبا وحسن من حيث استلزامه لعدم وقوع متعلقه من الكذب في ترك القبيح
حسن فيحسن ما يستلزمه وبالجملة فكل من الصدق والكذب في الفرض المذكور حسن وقبيح باعتبار نفسه وباعتبار اللازم فيجتمع الوصفان في كل منهما
وفي القول المتصف باحدهما وهما متناقضان اما لان القبح عدم الحسن او لانه يستلزمه فيلزم من اجتماعهما في القول المذكور اجتماع المتناقضين
فيه وهو المقصود والتالي **واما بطلانه** فواضح وقد يقرر اجتماع المتناقضين في كلام الغد لانه على تقدير كونه صادقا يكون حسنا من حيث
الصدق وقبيحا من حيث استلزامه الكذب كلام السابق وعلى تقدير كونه كاذبا يكون قبيحا من حيث الكذب وحسنا من حيث استلزامه الصدق
الكلام السابق ولو منعت قبح مستلزم القبيح لم يكن علة اندفع الاشكال الثلثة **الاول** وبقي الاشكال على التقدير الاخير وهو كاف
في الابطال وقد يتخيل ان الايراد المذكور اما مشترك الورود على غيرهم او مشترك الاندفاع عنهم وعن القول بانهما لصفة لازمة وذلك لان
القائلين بالوجوه والاعتبار ان جعلوا الحسن والقبح لاحقين لنفس الفعل لزم الاشكال المذكور لامتناع ان يتصف فعل واحد بالحسن
والقبح وان كان اتصافه بهما بالوجوه والاعتبار ضرورة تنافيهما وان جعلوهما لاحقين للفعل ماخوذا مع كل من الجهتين على الانفراد
فيجري مثله على القول بالصفة اللازمة فان الفعل الماخوذ مع احدى الصفتين غيره ماخوذا مع الاخرى فلا يتم الايراد على هذا القول
ايضا وضعفه ظ اذ للقائل بالوجوه والاعتبار ان يجعل كلا من الكلامين حسنا بمعنى كونه خلوا عن القبح لكان التدافع بين الجهتين
ان كان لا يرى رجحانا لاحديهما والا تعين عنده ترجيح الاقوى ونفي الاضعف وكيف كان فلا يلزم من مذهبه الاجتماع اذ ليسا عنده من

اشتغا

الصدق اللازم بل حسن الصدق وقبح الكذب عنده بالوجوه والاعتبارات ولهذا قد يقبح الاول عنده ويحسن الثاني **واما الاعتراض** باخذ الجهة تقييدية للفعل فيحسن والقبح اما يلحقان المقيد بشرط القيد والمجموع المركب وكلاهما ممتنع **اما الاول** فواضح للزوم الاشكال المذكور وعليه من اجتماع المتنافيين ولا اثر لاختلاف المقيد مع اجتماع القيدين واتحاد المقيد قطعا **واما الثاني** فلان تعلق الحسن بالمركب يقتضي تعلقه باجزائه في ضمن المركب وهو بعينه تعلق القبح بجزء ضمن مركب اخر مع اجتماع التركيبين للزوم اجتماع المتنافيين في الجزء كما مر لا فرق في ذلك بين تعلق الاستقلالي وغيره مع ان احد الجهتين هنا غير لازمة للفعل فلا يستقيم اسناد القبح اليها على ظاهر مذهب القائلين بان ثبوتهما لصفة لازمة **فصل ومما يتفرع على المسئلة السابقة مسئلة التكليف بالمحال وقد اختلفوا فيها على اقوال** ثالثها التفصيل بين الممتنع الذاتي وغيره فيمتنع في الاول دون الثاني واختاره الحاجبي **ورابعها** التفصيل بين ما اذا استند الامتناع الى اختيار المكلف وغيره فيجوز في الاول دون الثاني واختاره جماعة من اصحابنا والحق عندي هو المنع مطلقا وموضع النزاع ما اذا لم يستند الامتناع الى ارادة المكلف بالنسبة الى الزمن الذي لم يرتفع فيه تمكنه منه واما اذا استند الامتناع الى ارادته فمع بقاء التمكن على الفعل مما لا نزاع لاحد في جواز التكليف به فان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار كما لو وجب لنا ان التكليف بالمحال قبيح بالفعل فيمتنع صدوره منه تعالى **اما الاول** فلقضاء الضرورة به بعد ثبوت الاصل المتقدم من الحسن والقبح العقليين فان العقلاء يعدون طلب المحال واقتضائه لغوا يرهون فاعله الى السفه **واما الثاني** فلان علمه تعالى وحكمته وغناه يحيل صدور القبيح منه وذلك واضح **حجة القائلين بجواز التكليف** بالمحال مطلقا انه تعالى كلف الكافر بالايمان مع انه ممتنع في حقه لانه لم يرده منه ولانه تعالى علم بكفره ويمتنع الجهل في علمه تعالى وانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان بجميع ما جاء به النبي مع ان من جملة ما جاء به النبي انه لا يؤمن فيجب عليه الايمان بانه لا يؤمن به وهو محال وان التكليف بالمحال مقدور في نفسه ولا مانع منه الا قبحه العقلي وقد مر بفنيه **والجواب اما عن الاول** فبان عدم ارادته تعالى ايمان الكافر ان كان بمعنى عدم رضائه به فمم كيف وقد لحق شانه ولا يرضى لعباده الكفر وان كان بمعنى عدم مشيته ونقدير فلا ينافي كونه باختيار الكافر وارادته وقدرته كما مر فلا يكون تكليفا بالمحال **واما عن الثاني** فبان علمه تعالى وان استحال انفكاكه عن المعلوم لكنه لا ينافي قدرة الكافر وتمكنه كما مر بيانه فلا يكون تكليفه بخلاف المعلوم تكليفا بغير المقدور **واما عن الثالث** فبان ابا لهب يكلف بالايمان بانه لا يؤمن بل لعله لم يكن قد لحقه عنه هذا الاخبار وكلف بالايمان بجميع ما جاء به النبي اجمالا او كلف بالايمان بما عدا ذلك او كلف بالايمان في زمن سابق بانه لا يؤمن في زمن لاحق على ان هذه الوجوه الثلثة لو تمت لدلت على وقوع التكليف بالمحال وهم لا يقولون بوقوعه على ما حكاه بعضهم ومع ذلك فبطلانه معلوم من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك **واما عن الرابع** فبما مر **فيما احتج الحاجبي على جوازه في غير الممتنع** الذاتي ببعض ما مر وعلى امتناعه في الممتنع الذاتي بانه مما يمتنع تصوره وقوعه فيمتنع التكليف به فان التكليف بالشيء عبارة عن استدعاء حصوله فيتوقف على تصوره ونصور حصوله تصور للشيء على خلاف ماهيته وهو محال ثم اورد على ذلك ايرادين تعرض لدفعهما **الاول** ان المستحيل كالجمع بين الضدين لو لم يمكن تصوره لم يمكن وصفه بالاستحالة لان العلم بصفة الشيء فرع تصوره واجاب عنه بان الجمع المتصور هو الجمع بين المختلفات وهو الذي حكم بنفيه وبان الممتنع هو تصور مثبتا لا مطلقا والذي يلزم من ذلك امكان تصوره منفيا لا مطلقا فلا منافاة وتوضيح ذلك على ما حققه بعضهم هو ان المستحيل مما يمتنع ان يحصل له صورة في العقل كان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين او اجتماع الضدين فتصوره اما على سبيل التشبيه بان يلاحظ بين المختلفين كالسواد والحلاوة وصف الاجتماع ثم يتوهم مثل هذا الوصف لا يمكن حصوله بينهما او على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض هذا ولا يخفى ما فيه لانه ان اريد باستحالة تصور المستحيل الذاتي استحالة حصول صورته في الخيال فمسلم لكن يمنع توقف الطلب على امكان حصول صورة المطلوب في الخيال وانما يتوقف على امكان تصوره في الجملة وان اريد استحالة حصول صورته في العقل كما صرح به في التوضيح فمم كيف وهذا المفهوم حاصل في الوقت وحصوله فيه عبارة عن تصوره وذلك لان دايرة العقل اوسع من دايرة الخيال والخارج من وجه ولهذا يوجد الكليات بوصف الكلية في العقل ويمتنع تحققها في الخيال والخارج **واما الوجه الثاني** فضعفه ظ لان الحكم بالنفي فرع تصور الطرفين كالحكم بالاثبات واما ما يقال من ان السالبة لا يستدعي وجود الموضوع مطلقا بخلاف الموجبة فانها تستدعيه فمعناه ان السالبة من حيث الصدق لا تستدعي وجود الموضوع بحسب الظرف الذي اعتبر السلب بالنسبة اليه مطلقا بخلاف الموجبة فان صدقها يستدعي وجود الموضوع بحسب الظرف الذي اعتبر الايجاب بالنسبة اليه محققا او مقدرا ويرجع ذلك الى انتفاء شيء عن شيء لا يستدعي وجود ما انتفى عنه بحسب الظرف الذي اعتبر الانتفاء بالقياس اليه لا محققا ولا مقدرا سواء كان الظرف ذهنا او خارجا بخلاف ثبوت شيء لشيء فانه يستدعي ثبوت ما ثبت له بحسب الظرف الذي اعتبر الثبوت فيه باحد الاعتبارين وليس المراد ان السالبة من حيث كونها حكما بالسلب لا يستدعي وجود الموضوع مطلقا كيف ومورد السلب انما هو النسبة الحكمية كالايجاب وهي مما يمتنع تعقلها بدون تعقل طرفيها **الثاني** انه لو امتنع تصوره لامتنع الحكم الثبوتي عليه بانه ممتنع او معدوم فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوته ويكفي ذلك في صحة طلبه واجاب عنه **اولا** بان المستحيل هو

التكليف بالمحال

لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها

الخارجي دون الذهني المتصور فلا يكون المستحيل هو المتصور بل المتصور عنوان للامر الخارجي المستحيل ومرآة لملاحظته فكيف
يكون المتصور الملحوظ بذلك العنوان غير المستحيل والا لاستحال الحكم عليه بالاستحالة وثانيا بانه لو كان متصورا لكان ممكنا فيكون الحكم
بالاستحالة على ما ليس بمستحيل وفيه ان كون الشيء ممكن الوجود في الذهن لا ينافي كونه ممتنع الوجود في الخارج فالحكم على الوجود الذهني بالاستحالة
ليس من حيث كونه موجودا في الذهن لا يكون بهذا الاعتبار بل باعتبار ما جعل مرآة لملاحظته اعني وجوده في الخارج فلا منافاة وكذا الحال في الحكم
على الممتنع الذهني كحكمنا على الوجود الخارجي بانه ممتنع التحقق في الذهن فانه حكم على العنوان الموجود في الذهن باعتبار كونه آلة ومرآة لملاحظة
ما يمتنع تحققه فيه فان امتناع وجوده في الذهن لا ينافي امكان وجود وجهه فيه الحاكي عنه المعرف لاحكامه ولوازمه ومثله الكلام في الحكم
على ما ليس بموجود ذهنا وخارجا كقولنا المعدوم المطلق لا يحكم عليه بشيء ولا يشكل بان هذا ايضا حكم عليه لان المراد انه لا يحكم عليه باعتبار
نفسه لا باعتبار وجهه وكذا الحال في الممتنع وجوده ذهنا وخارجا كوجود الممتنع الخارجي وثالثا بان الحكم على الخارج بالامتناع
يستدعي تصوره في الخارج وهو محال لانه تصور للشيء على خلاف حقيقته وفيه ان تصور المستحيل في الخارج لا يوجب كونه تصورا له على خلاف حقيقته
مفهوم كيف والمعتبر انه تصور لمفهومه وانما يوجب كونه تصورا له على خلاف حقيقته بمعنى ما يمكن تحققه به والفرق واضح حجة المفصلين في المحال
بين ما يستند استحالته الى اختيار المكلف وغيره اما على منعه فيما لا يستند الى اختيار المكلف فبما مر من حجة المنع واما على جوازه فيما يستند استحالته
الى اختياره فهو انه لولاه لخرج كثير من افراد الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا والتالي باطل اما الملازمة فلان الواجب اذا توقف على مقدمة
مقدورة وتركها المكلف فلا يخلو اما ان يبقى التكليف في حقه وهو التكليف بالمحال او لا فيلزم ان لا يكون وجوب الواجب مطلقا بل مشروطا بحصول تلك
المقدمة وهو المراد بالتالي واما بطلان التالي فواضح وان المستند على امتناع التكليف بالمحال هو قبحه عقلا وهو لا يجري فيما اذا استند الى اختيار العبد
اذ لا يقطع العقل بقبحه والجواب عن الاول انا نختار عدم بقاء التكليف بعد ارتفاع القدرة ونمنع لزوم خروج الواجب المطلق عن كونه
واجبا مطلقا ان اعتبر الخروج بالنسبة الى زمن القدرة لعدم ما يوجبه وان اعتبر بالنسبة الى ما بعده فهو لا يوجب ان يكون الوجوب مشروطا بل بقاءه مشروطا
ولا اشكال عليه اذ يكفي في عصيانه واستحقاقه العقاب تفويته فعل الواجب بعد وجوبه بتقصيره واختياره ولا يعتبر في ذلك بقاء التكليف به من زمن
ترك الواجب فيه بيانه اوضح الافعال التي تتولد من الفعل الاختياري بطريق الاضطرار باسرها مستندة الى اختيار الفاعل الذي يستند اليه الفعل الاختياري
فهي اختيارية له بالنسبة الى زمن اختياره السابق بمعنى انه في زمن وجود الاختيار له في الفعل الذي تولدت منه كان له ان يتسبب لحصولها بفعله او لعدمها
بتركه وان كانت اضطرارية بالنسبة الى ما بعده من حصول ذلك الفعل الاختياري حيث انه لا يتمكن حينئذ من التسبب لعدمها والتكليف الفعلي عندنا انما يجوز ان يتعلق
بها فعلا او تركا حال وجود الاختيار واما بعد ارتفاعه فيمتنع بقاء التكليف بها ولا يلزم منه وقوعها بلا حكم بالنسبة الى زمن الاختيار كيف وهي
مورد التكليف الذي تحقق في ذلك الزمان وانما اللازم وقوعها بلا حكم بالنسبة الى ما بعده من الاختيار اذ لا تكليف بها فيه فهي واجبة مثلا ومحرمة
بالايجاب السابق والتحريم السابق كما انها اختيارية بالاختيار السابق وليست واجبة ومحرمة بايجاب مقارن وتحريم مقارن كما انها ليست اختيارية
باختيار مقارن وقد مر التنبيه على ذلك في بحث المقدمة وعن الثاني ان حكم العقل بقبح التكليف بالمحال وطلبه يعم كلا من الصورتين كما يعمهما ما دل
على عدم وقوعه من الايات والاخبار ولا فرق في ذلك بين التكليف الابتلائي وغيره وربما فرق وهو ناشئ عن قلة التدبر نعم لا يقبح ايراده بصورة
الامر من باب التهكم والاهانة او حمل المخاطب على التحسر والتحزن كما في قوله قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا وقوله تعالى ويدعون الى السجود
فلا يستطيعون واما ما ورد في بعض الاخبار من ان من كذب في رؤياه متعمدا يكلفه الله يوم القيمة ان يعقد شعيرة وما هو بعاقد فالظاهر ان التكليف
هنا بمعنى بيان طريق التخلص من عقوبة تلك المعصية او للتنبيه على العجز عن التخلص كالعجز عن عقد الشعيرة وربما يحتمل ان يكون عند التكليف
متمكنا من عقدها لكنه لا يفعله لصعوبته عليه حتى يتسبب لعقوبته بالنسبة اليه ولعله من ذلك وامثاله نشأ الوهم تتميم نفي التكليف
بالمحال يعم سائر المذاهب والاديان واما التكليف بما فيه عسر وحرج فمنفي في شريعتنا ويدل عليه بعد الاجماع قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج
وقال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله صلى الله عليه وآله بعثت بالحنيفية السهلة السمحة الى غير ذلك من الايات والاخبار وبالجملة فالمستفاد
منها قاعدة كلية هي انه تعالى لم يكلف هذه الامة بالتكاليف الشاقة وانما كلفهم بما دون الطاقة فكل حكم يؤدي الى العسر والحرج بالنسبة الى اكثر موارده
او اغلبها فهو مرتفع عنا من اصله حتى بالنسبة الى الموارد التي لا يترتب عليه فيها عسر وحرج اذ اناطة الحكم حينئذ بصورة تحقق العسر والحرج مؤدية ايضا
الى العسر والحرج الا ترى انه لو اجيز لنا الاكل او الشرب او النظر او النوم او الكلام او المشي او ما اشبه ذلك بعد ما يندفع به العسر والحرج لادى الى
العسر والحرج واما الاحكام التي لا تؤدي الى ذلك الا نادرا فنفيها مقصور على الموارد التي يتحقق فيها العسر والحرج وتتقدر بما يندفع به الضرورة
كاكل الميتة في المخمصة وشرب المتنجس عند العطش الشديد وما اشبه ذلك فلا يتعدى الى غيرها ولا فيها الى ما يزيد على القدر الضروري اذ انما
يندفع المنع هنا بما يندفع به الحرج مما لا حرج فيه لندرة مورده قال جل شانه وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وقال تعالى ذكره
فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم ثم انه لما كان المستفاد من الايات والاخبار المتعلقة بالمقام ان القاعدة المذكورة مطردة في
جميع جزئياتها غير مخصصة في شيء من مواردها التزم المتعرضون لها الامة من بين الامم برفع الاصر عنهم كما سبق التنبيه عليه فربما يتوجه الاشكال

عليها باعتبار ان جملة من الاعمال الشاقة قد ثبت التكليف بها في هذه الشريعة فلا بد من التنبيه عليها وعلى دفعها فمنها الجهاد وهو من اشق الاعمال
لما فيه من تحمل المجروح واتلاف النفوس والاموال ووجوبه عند تحقق شرايطه معلوم من الدين **والجواب** ان المعتبر في المقام ما يكون فيه حرج وضيق على
اغلب الانام فلا عبرة بالنادر منهم نفيا واثباتا ولا ريب ان لا اقتحام في الحرب مما يستسهله ويتعاطاه اكثر الناس لدفع العار عن نفسه وحماية ماله
او من ينتسب اليه من اهله وعشيرته او لتشييد اركان من يصله ببعض العطايا او ينعم عليه ببعض الهدايا بازاء مخالفيه واعدائه من معاديه ولا
ريب ان هذه الدواعي متحققة في نفس المؤمن بالنسبة الى جهاد الكفار مع ما له فيه من رجاء الفوز بعظيم الاجر وجسيم الذخر فينبغي ان يكون في
حقه اسهل وكذا الحال في وجوب الدفع عن النبي ص والامام ع وتحمل ما يتوجه اليهما من الاعداء ومن الطعن والنبل وغير ذلك الى ان علم بادائه الى
التلف كما فعله اصحاب الحسين ع اعلى الله درجتهم وشكر سعيهم يوم الطف هذا ويمكن ان يقال يختلف صدق العسر والحرج باختلاف المصالح
المقتضية للتكليف بالفعل فرب فعل عسر يعد سهلا بالنسبة الى ما يترتب عليه من المصالح الجليلة ورب ما يعد ما دونه عسرا بالنسبة
الى قلة ما يترتب عليه من المصالح الا ترى ان العبد مع كونه معد للقيام بمصالح سيده وحوايجه لو امره بمسير تام لتحصيل ما تيسر له كعشرة دراهم
بحيث لا يكون مقصوده الا تحصيل تلك عد ذلك حرجا وضيقا على العبد ولو امره بمسير شهر لتحصيل اموال كثيرة له لم يعد حرجا وتكليفا
عليه فكذلك العباد مخلوقون للقيام بمحاسن الاعمال والتحرز عن قبايحها فاذا كان حسن الفعل او الترك صعب على المكلف لم يكن هناك ما يحسن تكليفه
من جهة الاجتناب كان التكليف به حرجا واذا كمل حسنه وتناهى فيه لم يكن الامر به حرجا وان صعب على المكلف فيشكل بان مصالح الامتثال لاوامره
تعالى ونواهيه باسرها جليلة لما فيه من الفوز بالمثوبات الباقية والوصول الى الدرجات العالية بل اقل تلك المثوبات اعظم من تحصيل جل فوائد
الدنيا بل كلها فينبغي ان يستسهل فيه جميع الصعاب فلا يبقى اثر للقاعدة المسطورة وهو مخالف للايات المذكورة ويمكن دفعه بان تلك
المثوبات وان كانت في نفسها جليلة الا ان اكثر العباد محجوبون عنها وضعف يقينهم بها مع غلبة حب الدنيا عليهم وتطبعهم على مراعاة
المصالح الظاهرية لو كلفوا بتحصيلها بمزاولة اعمال شاقة عرية عن المصالح الظاهرية عد ذلك في العرف والعادة حرجا وضيقا بخلاف ما لو
كلفوا بتحصيلها بمزاولة اعمال شاقة مشتملة على مصالح ظاهرة كالجهاد المشتمل على اطفاء نائرة القوة العصبية المنبعثة من العادات الدينية
مع ما فيه من تحصيل المنافع الدنيوية فان الامر بمثل ذلك لا يعد حرجا بل ربما يعد المنع منه في حق كثير من الناس حرجا ومما يؤيد ما ذكرنا
ان الشارع قد اباح ارتكاب بعض المحرمات عند خوف الضرر اليسير كما في التيمم عند خوف حمى يوم مثلا بتركه ولم يبح بمثل ذلك لو
لا سيما بالمحارم كالام والاخت ومنها مجاهدة النفس في اجتناب دين الحق ووجوبها معلوم بالضرورة وان شق على النفس مشقة مفرطة
بل قد يكون اشق من اتلاف النفس ولهذا كان بعض الكفار تمكن نفسه للقتل بعد الاسر ولا يختار الاسلام ليسلم منه ولو لا صعوبة الاسلام عليه من جهة
حمية الجاهلية عليه بحيث يستسهل ويختار الموت مع ظهور ما فيه من المشقة الشديدة على النفس لما اصر على الكفر وقد حكى الله سبحانه عن بعض الكفار
بقوله واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم وقال بعض اهل النفاق النار ولا العار
وكذا الحال في وجوب دفع النفقات والصدقات الواجبة على من يتناهى في البخل والشح لنفسه فانه قد يشق عليه دفعها مشقة لا يتحمل مثلها عادة ومع ذلك
يثبت الوجوب في حقه **والجواب** ان المشقة الناشئة من جهة خبث الاخلاق ورذائلها غير معتبرة في المقام وانما العبرة بالمشقة الناشئة من جهة ضعف
البدن او صعوبة العمل في نفسه لان هذا هو المتبادر من ادلة نفي العسر والحرج وحكمة الفرق بين الامرين ظاهرة فان المشقة في الاول ناشئة من
قبل المكلف لا من قبل التكليف **ومن هنا** يتجه ان يقال ان التكليف في الفرض المذكور لا يعد عرفا تكليفا بما فيه ضيق وحرج الا ترى ان السلطان
لو الزم من يتناهى في البخل بدفع الخراج لم يعد عرفا مضيقا عليه وان شق على المعطي لبخله مشقة لا يتحمل مثلها عادة **ومن هذا الباب** ايضا ظهر
وجه نقض النوع بتكليف من يشق عليه الجهاد فان منشاءه غلبة صفة الجبن عليه وهي صفة رذيلة لا عبرة بالمشقة الحاصلة من جهتها في المقام
ومنها تمكين النفس من القصاص والحد في موارد وجوب التمكين منهما مع ما فيهما من المشقة الشديدة الواردة على النفس من الاغتسال في البرد
الشديد مع انه يحكم بسقوط وجوبه اذا كانت مشقة لا يتحمل مثلها عادة عملا بالقاعدة المذكورة ولهذا لو خير المكلف بينه وبين التمكين
من القصاص مثلا لاثره عليه **والجواب** ان المتيقن مما دل على نفي العسر والحرج نفيهما عن المكلف ابتداء دون ما يكون مستندا اليهم بسوء
اختيارهم ومن هنا يتجه ان يقال بوجوب الغسل في الفرض المذكور اذا استند الى تعمد المكلف سببه بعد دخول وقت التكليف نعم لو خاف الضرر
على نفسه بمرض او موت سقط الوجوب عنه بل حرم عليه لا للقاعدة المذكورة بل لما دل على نفي الضرر وتحريم القاء النفس في التهلكة نحو غير ما استثني
ثم اعلم ان نفي الحرج لم يكن مطردا في جميع الامم السابقة بل بعضهم كلفوا بالتكاليف الشاقة كما يدل عليه قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم و
الاغلال التي كانت عليهم وقوله جل شانه ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وظاهر ما ورد من ان بني اسرائيل اذا اصاب ثيابهم البول
قرضوا ابدانهم بالمقاريض ولا ينافي ذلك انهم كانوا ابسط منا جسما واتم قوة فيخرج تلك التكاليف في حقهم عن كونها شاقة مع ما ورد
في حديث المعراج من قول موسى ع لنبينا ص في الصلوة ان امتك لا تطيق ذلك فيشير الى نفي الحرج بيننا وبينهم لان المستفاد من الايات
والاخبار ان تلك التكاليف كانت بالنسبة اليهم شاقة ولا يبعد في الرواية على تقدير مثلها ما يدل على طاقة غير امتنا ذلك ولو سلم فلعل لو

في عدم

بل هذه المشقة اشق من المشقة الشديدة

فى عدم طاقتهم ذلك كونهم مكلفين بالمعاشرة وترك الرهبانية وتحصيل المعاش وذلك مما غالبا للقيام بوظايف الصلوة الكثيرة بخلاف
بعض الامم السابقة فان الرهبانية والعزلة كانت مشروعة فى حقهم وربما كانت ارزاقهم تنزل عليهم من السماء وكانت ابدانهم اصبر على الشدايد
والابلاء وذلك لا فى بيان المقصود **ومن هنا** يظهر ان العسر والحرج منفيان عن شرعنا بالكلية كما فى ذكرنا اولا لا انهما منفيان بالنسبة الى اكثر الاحكام
المفروضة فيها والا لم يتحقق الفرق لثبوت مثله بالنسبة الى تلك الشرايع ايضا الا ان يفرق بشيوع الابتلاء بموارد هما فى تلك الشرايع وعموم المكلفين
بها وندرة موارد هما بالنسبة الى شرعنا واختصاصها بنادر من المكلفين وهذا مما لا محيص عنه على تقدير المنع من بعض الاجوبة المتقدمة ولا
بنا فى نفى الحرج قاعدة التحسين والتقبيح اما على ما نختاره فى ذلك فواضح **واما** على ما هو المعروف فلجواز ان يتجرد ما اشتمل عليه عنهما او علم
ان الظاهر من ادلة نفى العسر والحرج انتفاؤهما فى التكاليف الاصلية والعارضية باسباب سابقة فلا يتعلق النذر وشبهه بما اشتمل عليهما حتى
لو خص مورده بهما يتعقد على الظاهر وكذا الحال فى امر من يجب طاعته شرعا على المولى فليس له ان يجبر مملوكه بما فيه عسر وحرج ان كان مسلما او بحكمه
واما الكافر والحيوان المملوك فالمتجه فيهما الجواز ان لم يكن هناك دليل اخر على المنع **ثم اعلم** ان نفى الحرج والضيق مختص بالايجاب والتحريم دون
الندب والكراهة لان الحرج انما هو فى الالزام لا الترغيب فى الفعل لنيل الثواب فى رخص فى المخالفة ولهذا لا يحرم صوم الدهر على العبد
وقيام تمام الليل والسير الى الحج متسكعا وايثار الغير بالمال الذى لا يضطر اليه على النفس الى غير ذلك مما لا حصر له بل هذه درجة المتقين وسيرة
الزهاد ولا يبعد القبائح الا ولا وجه من الناس بل الظاهر عدم جريانه فى الواجب المخير ايضا اذا تجرد بعض احاده عن الحرج للبناء الذى سنوضحه اذا اشتمل
الواجب التعيينى على مشقة شديدة لا تتحمل مثلها عادة فلا اشكال فى سقوط وجوبه التعيينى وفى بقاء وجوبه على وجه التخيير لو كان له بدل اضطرارى
خال عن المشقة كالغسل فى البرد الشديد مع الامن من الضرر وابقاء رجحانه على وجه الاستحباب مع عدم البدل عند عدم قيام دليل عليه وجهان من ان
زوال الفصل يوجب زوال الجنس فيحتاج اثباته فى ضمن فصل اخر الى دليل كما مر ومن الجمع بين الحكمة القاضية بوجوب الفعل والحكمة
القاضية بنفى الحرج وهو الاقوى ويدل عليه ثبوت الرجحان قبل حصول وصف الوجوب لعدم المانع فلا يعقل تحريمه بعده **فصل**
ينقسم الحكم باعتبار الحاكم الى شرعي وعقلي فالحكم الشرعي ما جعله الشارع فى الشريعة مما ليس بعمل
فخرج بقيد الشارع ما جعله غيره ويقولنا فى الشريعة ما جعله فى غيرها كالاوضاع الشرعية بناء على ثبوتها فانها جعلت فى غير الشريعة وانما الموضوع
له مجعول فيها وبالقيد الاخير مثل الصلوة والصوم مما جعله الشارع فى الشريعة وليس بحكم وعرف فى المشهور بانه خطاب الشرع المتعلق بافعال
المكلفين من حيث الاقتضاء او التخيير او الوضع فالخطاب جنس وخرج بتقييده فى الشرع خطاب غيره وبقيد المتعلق بافعال المكلفين كالذوات
او بافعال غير المكلفين كفعله تعالى وينبغي ان يراد بالفعل ما يتناول الترك وافعال القلب ليدخل الاحكام الشرعية المتعلقة بهما ومن منع تعلق
التكليف بالترك فلا حاجة له الى التعميم الاول وبقيد الحيثية خطابه المتعلق بافعال المكلفين لا بالحيثية المذكورة كقوله تعالى ثم ولتيم مدبرين والله
خلقكم وما تعملون ولا فرق فى ذلك بين ان يجعل ما مصدرية او يجعل موصولة وبعضهم خص الاحتراز بالتقدير الاول ولا وجه له لتعلق
الخطاب على التقديرين بفعل المكلف ومن ترك قيد الحيثية كالغزالى فقد انتقض طرد حده بدخول ذلك فيه وانتصر له العضدى باعتبار الحيثية
فى المكلفين ورد به النقض فى الاية الثانية من حيث ان الخطاب فيها ليس متعلقا بافعال المكلفين من حيث كونهم مكلفين وهذا لا يجدى
فى دفع ما يستحق التوجه النقض عليه بالاية الاخرى ويمثل انهم كانوا قوما فاسقين وبخروج الاحكام الوضعية عنه والمراد بالاقتضاء ما يعم اقتضاء
الفعل والترك مع المنع من النقيض وبدونه فيتناول الاحكام الاربعة التكليفية ويبقى الاباحة وهى المرادة بالتخيير ويندرج الاحكام الوضعية فى قولنا او
الوضع ومن ترك القيد الاخير زاعما ان الاحكام الوضعية ليست باحكام حقيقة وانما تسمى احكاما باعتبار ما يلزمها من الاحكام التكليفية فقد خرج عن مسلك
السداد وارتكب ما هو معلوم الفساد لوضوح مساعدة عرف المتشرعة على تسمية الجميع احكاما حقيقة وعلى الحد المذكور اشكالات منها انه لا يتناول
الاحكام المتعلقة بفعل النبى خاصة وهى المعبر عنها بخواصه لعدم عمومها المكلفين بل لا يتناول الاحكام المختصة ببعضهم كوجوب تسليم الغير على
المرتهن فى الصلوة لعدم عمومها غيرها بل لا يتناول شيئا من الاحكام لعدم عمومه لجميع الافعال فان الجمع المضاف كالجمع المعرف باللام فى العموم والجواب
ان المراد بالافعال والمكلفين الجنس فان الجمع المعرف قد يأتى لذلك كما تقرر وح فيتناول الجميع لصدق الجنس على الجميع ويشكل بانه مجاز ولا قرينة
عليه وورود الاشكال لا يصلح لها الا ان يدعى مساعدة المقام عليه ومنها ان خطاب الشرع قد يتعلق بفعل غير المكلف كصحة عمل الصبى وفساده
وندبيته الراجح وكراهة المرجوح واباحة المباح فى حقه **والجواب** ان الصبى ان كان اهلا لتوجه شيء من الخطابات التكليفية اليه فهو مندرج تحت
عنوان المكلف اذ لا نعني به الا من توجه اليه خطاب بالحكم غاية ما فى الباب عدم توجه تكليف الخاص اعنى الوجوب والتحريم اليه وهو لا ينافى صدق عنوان
المكلف عليه بالمعنى الاعم وان لم يكن اهلا له اما عقلا كغير المميز او شرعا كالمميز عند من لا يعتد بعمله فلا ريب انه لا حكم فى حقه اصلا فلا يرد
النقض الا بالحكم الوضعي فان ثبوته فى حقه لا يتوقف على توجه الخطاب اليه وسيأتى الجواب عنه ومنها انه لا يتناول الاحكام الوضعية المتعلقة بافعال
غير المكلفين كسببية اتلاف المجنون للضمان او بغير الافعال كطهورية الماء ونجاسة الاعيان المعهودة الى غير ذلك **والجواب** ان المراد تعلقه بفعل المكلف
فى الجملة سواء كان ابتدائيا او ثانويا وتلك الخطابات وان تعلقت بغير المكلف ابتداء الا ان لها تعلقا بفعل المكلف بطريق الاول واللزوم ولو ثانيا

الى شرعي وعقلي

فلا اشكال وفيه تعسف ثم هذا التعريف كما ترى انما يتم على مذهب الاشاعرة حيث اثبتوا الكلام النفسي وجعلوا منه الحكم الشرعي واما على ما ذهب اليه اصحابنا والمعتزلة من بطلان الكلام النفسي **فالصواب** ان يعرف بما ذكرناه او بمؤدى الخطاب المذكور ثم الحكم التكليفي ينقسم الى الاقسام الخمسة وقد مر واما الحكم الوضعي فقد قسم ايضا الى اقسام خمسة السببية والشرطية والمانعية والصحة والفساد وليس بمعتمد لخروج كثير من احكام الوضع منها كالطهارة والنجاسة والملكية والحرية والرقية والزوجية والبنوة الى غير ذلك وينقسم الحكم العقلي ايضا الى تكليفي ووضعي **وينقسم الاول** الى اقسام خمسة لان العقل اذا ادرك الجهات فاما ان يحكم بالحسن او بعدمه **والثاني** هو الاباحة العقلية وعلى الاول اما ان يكون حكمه بالفعل او الترك وعلى التقديرين اما ان يكون مع تقبيح النقيض او بدونه وهذه احكام اربعة عقلية اعني الوجوب العقلي وحرمته وندبه وكراهته واما حكمه الوضعي فكحكمه بشرطية الفهم والقدرة للتكليف وبسببية عدمها للسقوط وبصحة العمل الموقع على الوجه الذي امر به بكلا معنييها وغير ذلك ثم انه قد اتضح مما قررنا في التقسيم حدود الاحكام التكليفية الشرعية والعقلية وان الواجب الشرعي ما الزم الشارع بفعله بمعنى انه طلب فعله ولم يرض بتركه والواجب العقلي ما حسن فعله عند العقل وقبح تركه والحرام الشرعي ما الزم الشارع بتركه بمعنى انه طلب تركه ولم يرض بفعله والحرام العقلي ما حسن تركه عند العقل وقبح فعله والمندوب الشرعي ما طلب الشارع فعله مع الاذن في تركه والمندوب العقلي ما حسن فعله عند العقل ولم يقبح تركه والمكروه الشرعي ما طلب الشارع تركه مع الاذن في فعله والمكروه العقلي ما حسن تركه عند العقل ولم يقبح فعله والمباح الشرعي ما رخص الشارع في فعله وتركه وخير بينهما والمباح العقلي المقدور الذي لا حسن في فعله ولا تركه

فصل اختلف القائلون بالحسن والقبح العقليين في الملازمة بين حكم العقل والشرع

في الملازمة بين حكم العقل والشرع

فذهب الاكثرون الى اثباتها مطلقا وصار اخرون الى نفيها مطلقا وفصل بعض فخص النفي بالاحكام المتعلقة بالفروع واثبتها في الاصول **وذهب** بعض الافاضل الى النفي في النظريات خاصة وتوقف شيخ الاشاعرة بعد التنزل عن اصله ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول نزاعهم في المقام يرجع الى مقامين **الاول** وهو المعروف بينهم ان العقل اذا ادرك جهات الفعل من حسن او قبح فحكم بوجوبه او حرمته او غير ذلك فهل يكشف ذلك عن حكم الشرع ويستلزم ان يكون قد حكم الشارع ايضا على حسبه ومقتضاه من وجوب او حرمة او غير ذلك او لا يستلزم ثم على عدم الاستلزام فيتصور بوجهين **الاول** ان يجوز حكم الشارع بخلافه بان يحكم العقل باباحة شيء وبعدم استحقاق فاعله الذم ويحكم الشارع بحرمته مثلا واستحقاق فاعله الذم وعلى هذا فلا يستلزم حكم العقل حكم الشرع ولا حكم الشرع حكم العقل **الثاني** ان يجوز ان لا يكون للشارع فيما حكم العقل فيه بوجوب او حرمة مثلا حكم اصلا لا موافقا ولا مخالفا وذلك بان تخلو الواقعة عن الحكم راسا وعلى هذا فيجوز ان يكون حكم الشارع عند هذا القائل مستلزما لحكم العقل بخلاف العكس المقام الثاني ان عقولنا اذا ادركت الحكم الشرعي وجزمت به فهل يجوز لنا اتباعها ويثبت بذلك الحكم في حقنا او لا وهذا النزاع انما يتصور اذا لم يقطع العقل بالحكم الفعلي بل قطع بالحكم في الجملة بان احتمل عنده اشتراط فعليته باستفادته من طريق النقل واما لو قطع بالتكليف الفعلي بان ادركه مطلقا غير متوقف على دلالة سمعي عليه فالشك في ثبوته غير معقول **وهذا** الوجه ايضا انما يقتضي منع استلزام الحكم العقلي للشرعي دون العكس **ولا يذهب** عليك ان النزاع على التحرير الاخير يعم جميع ما يستقل بادراكه العقل مما يبتني على قاعدة التحسين والتقبيح وما لا يبتني عليها وعلى التحرير الاول يختص بالقسم الاول وربما يقرر النزاع في ان العقل اذا ادرك ان الفعل او الترك مطلوب له تعالى بطريق الالزام او بدونه فهل يحكم بانه موافق لما صدر عنه تعالى من الاحكام التي اوحاها على نبيه واودعها النبي صلى الله عليه وآله عند اوصيائه المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين اولا **اقول** ان اريد بالطلب والالزام ما يتناول الشأني اعني ما يحتمل عند العقل ان يكون مشروطا بدلالة النقل عليه رجع الى ما حررناه في المقام الثاني وان اريد الطلب والالزام الفعليين كما هو الظاهر من البناء المذكور فظاهر السقوط وذلك لان التحرير المذكور يتصور على وجهين **الاول** ان يكون النزاع في ان العقل اذا ادرك انه تعالى اراد فعل كذا في نفس الامر والواقع فهل يحكم ايضا بانه امر به فيما قرره من الشريعة اولا **الثاني** ان يكون النزاع في ان العقل اذا ادرك مطلوبه ومراده فهل يدرك ان الواقع ايضا على حسب ما ادركه اولا بل يجوز ان يكون الامر على خلاف ما ادركه وكلا الوجهين متضح الفساد **اما الاول** فلانه انما يتصور المنع فيه على ما ذهب اليه الاشاعرة من ان مدلول الامر يغاير الارادة ولا يستلزمها واما على ما ذهب اليه الامامية وغيرهم من انه عينها او يستلزمها فلا يعقل الانفكاك فلا يتصور النزاع **واما الثاني** فلان ادراك العقل المطلوب ان كان ظنيا فلا يبعد تجويز المخالفة للواقع وان كان قطعيا فلا معنى لتجويز مخالفته له هذا ان اعتبر التجويز بالنظر الى عقل المدرك كما هو الظاهر والا فلا ريب في ان ظن احد بالحكم او قطعه به لا يوجب من حيث انه كذلك ظن غيره او قطعه به اذا تقرر هذا فالحق عندي في المقام الاول ان لا ملازمة عقلا بين حسن الفعل وقبحه وبين وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه وانما الملازمة بين حسن التكليف بالفعل او الترك وبين وقوعه فنعم جهات الفعل من جملة جهات التكليف فقد تقتضي حسن الفعل وقبحه حسن التكليف به او بتركه وقد لا تقتضيه لمعارضة جهة اخرى في نفس التكليف هذا اذا اريد بالملازمة الواقعية منها ولو اريد بها الملازمة ولو بحسب الظاهر فلا نظر في ثبوتها لكن المستفاد من كلمات القوم ارادة المعنى الاول وسنشير الى المعنى الثاني في اثناء البحث وربما يظهر من بعض المحققين موافقته لنا في المذهب واما في المقام الثاني فالحق ثبوت الملازمة في الظاهر عند عدم ما يدل على عدمها في الواقع فلنا في المقام الاول دعويان الاولى ولنا عليها وجوه اظهرها امور **الاول** حسن التكليف الابتلائي فان الضرورة قاضية بحسن امر المولى عبده بما لا يستحق فعله من حيث انه فعله المدح في نظره استخبارا لحال العبد واظهارا لحاله عند غيره ولو كان حسن التكليف مقصورا على حسن الفعل لما حسن ذلك

واعترض عليه بعض المعاصرين اولاً بان نفس الابتلاء ما يقتضيه مصلحة وان لم يكن في نفس الفعل مصلحة وثانياً بان المراد بالامر قد يكون محض الامتحان
كحكاية ابراهيم فالمصلحة انما هو في الامتحان لا في الفعل **وثالثاً** بان تخصيص فعل بالامتحان دون غيره يستدعي جهة مقتضية ومصلحة معينة
وان لم يدرك عقولنا دفعاً للترجيح بلا مرجح ثم قال وبالجملة العقل تابع لما افاده الشارع فاذا اطلع على طلبه للفعل من حيث هو هذا الفعل حكم
بحسن طلبه كذلك واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان حكم بحسن طلبه من حيث الامتحان **اقول** اما الاعتراضات التي اوردها على الدليل المذكور
فواضحة السقوط **اما الاول** فلان الابتلاء ليس من مصالح الفعل بل من مصالح الامر والتكليف فان تحمل المشاق من حيث كونه تحمل المشاق بجهة
مما لا حسن له وانما الحسن في التكليف والالتزام به في مقام يحسن فيه الاختبار لاجل موافقة التكليف فهو جهة من جهات الفعل ومصلحة من مصالحه بدل
على بقية جهاته ومصالحه لما فيه من استجلاب منفعة الثواب ودفع مضرة العقاب الراجح على سائر الجهات والاثار المترتبة عليه فبطل قولكم لا مصلحة
في نفس الفعل او الترك او لا جهة مقتضية لاحدهما لا يقال ليس الكلام في الجهات المتفرعة على التكليف بل في الجهات التي يتفرع عليها التكليف
وليس منها الجهات المذكورة والا لدار **فان قلت** لم لا يجعل جهات الفعل ما يتناول جهات التكليف ايضاً لكونه مما يحسن التكليف به فيسقط الدليل
ولا يلزم المحذور لان تلك الجهات مغايرة للتكليف وسابقة عليه **قلت** حسن التكليف لا يقتضي حسن الفعل بالفعل الا بواسطة صدور
التكليف فيلزم على مقالة الخصم توقف صدور التكليف على حسن الفعل المتوقف على صدور التكليف وهو الدور وان اريد الحسن الثاني خرج عن
محل البحث ولا كلام لنا فيه كما مر **فان قيل** التكليف الاختباري المقصود به استعلام حال العبد بالعصيان والطاعة اذا تعلق بفعل فلا بد
ان يتعلق به بقصد الامتثال لئلا يفوت الحكمة الباعثة على التكليف اعني الاختبار فان موافقة الامر والنهي لا بقصد الموافقة لا يتحقق الاختبار فالمقصود
بتلك التكاليف حقيقة انما هو امتثالها ولا دور لان وجود المأمور به مثلاً موقوف على وجود الامر ووجوده موقوف على تعقل المأمور به اعني الفعل المقصود
به موافقة الامر لا على وجوده والا لزم طلب حصول الحاصل وتعقلهما بحسب التعقل فهما متلازمان لا انهما متضايفان وهو واضح ح فقضية القول بالملازمة ان
يكون للامتثال جهة محسنة له عقلاً مع قطع النظر عن الشرع وهو كذلك ضرورة ان امتثال اوامره تعالى ونواهيه حسن عند العقل وان قطع النظر عن حسنه
الشرعي فلا يتم النقض **قلنا** حقيقة الامتثال هو الاتيان بالفعل او الترك لموافقة التكليف المتعلق به فعلاً فيتوقف امكانه في حق المكلف على
تحقق التكليف فيتوقف اتصافه بالحسن ايضاً عليه لامتناع تحقق الصفة بدون الموصوف فحسنه متفرع على وقوع التكليف فلا يكون التكليف متفرعاً
على حسنه على انه لو تم الوجه المذكور لم يثبت به المدعى ايضاً اذ حسن الامتثال لا يختص بالافعال الحسنة وهو يوجب بطلان الملازمة **واما**
الثاني فلان المراد بالمراد بالامر ان كان هو الغرض الداعي الى الامر فهو التزام بما قلنا وليس منهما بنافيه وان كان المراد به المطلوب بالامر اعني
المأمور به كما يقتضيه التفريع فواضح الفساد لان ابراهيم لم يأمر بالامتحان من لوازم صدور التكليف لا ينفك سواء فعل المأمور به او لم يفعل اذ على
التقديرين ينكشف حاله بالاطاعة والمعصية فيحصل الاختبار والامتحان وان اراد ان المطلوب منه مجرد الامتحان ولذا اسمعيل وانه راجع فمع عدم مساعدة
سياق الاية عليه مما لم يذهب اليه ذاهب ومع ذلك فلا تعلق له بالمقام كما لا يخفى **واما الثالث** فلان تخصيص فعل بالامتحان دون فعل لا
يستدعي وجود مصلحة فيه بمعنى كونه مما يستحق فاعله المدح من حيث كونه فاعله بل يستدعي كونه مما يتأتى به الامتحان على القدر المقصود وهو
يتبع مقدار مشقة الفعل وكلفته المراعى باستعداد المكلف واهليته فيجوز ان يكون تخصيص بعض الافعال لحصول القدر المقصود من الامتحان به دون
غيره ولو وجد هناك افعال متساوية في ذلك جاز تعيين البعض بناء على جواز الترجيح بلا مرجح والتزم على تقدير المنع بلزوم التكليف بالجميع على وجه
التخيير او نقول لا بد من سبق البعض بالذكر فيستغني به عن ذكر الباقي واما ما ذكره اخيراً من قوله وبالجملة فهو مخالف لما قرره اولاً من ان حسن
التكليف تابع لحسن الفعل اذ محصل كلامه هنا ان التكليف منه تعالى لا يقع الا اذا كان حسناً وهذا حق لا ينافي ما قررناه **الثاني** التكاليف التي ترد
مورد التقية اذ لم يكن في نفس العمل تقية فان امكانها بل وقوعها في الاخبار المأثورة عن الائمة الاطهار مما لا يكاد يعتريه شوب الانكار وامتناع
وقوعه في حقه تعالى بل وفي حق النبي ايضاً فان تلك التكاليف متصفة بالحسن لرجحان ما فيها من صون المكلف والمكلف عن مكائد الاعادي وشرورهم
وان تجرد ما كلف به عن الحسن الذي يبتني وطريانه بعد التكليف من حيث كونه امتثالاً واطاعة لا يقدح في ذلك لان الكلام في الجهة المتفرع على التكليف في
ليس التكليف هنا بالمصلحة كما توهم مثله في الاختبار لانها من لوازم التكليف كالاجتهاد والعمل وليس التكليف ح صورياً محضاً لمجرد الفاظه عن ارادة
المعنى لبعده عن مظان الاستعمال مع ان التكليف في الحقيقة على حسب مؤدى تلك الالفاظ عند جهل السامع بخلافها فلا باعث على صرفها عن ظاهرها
وتجريدها عن معانيها مع صحة ارادتها نعم يمكن اخراج ذلك عن موضع النزاع بتخصيصه بتكاليف غيره تعالى او مع تكاليف النبي ولا نظر فالتقية
هنا **الثالث** ان كثيراً من الاحكام المقررة في الشريعة معللة في الحقيقة ولو بحسب الظن او الاحتمال بحكم غير مطردة في جميع موارد ها ومع ذلك فقد
حافظ الشارع على عمومها وكليتها حذراً من الاداء الى الاخلال بموارد الحكم كتشريع العدة لحفظ الانساب من الاختلاط حيث اثبتها الشارع
بشرائطها المقررة على سبيل الكلية حتى مع القطع بعدم التسبب او بعدم الاختلاط كما في المطلقة المدخول بها دبراً او مجرداً عن الانزال والغائب عنها
زوجها او المتروك وطيها مدة الحمل وغير ذلك فانه لو جعل المدار في ذلك على العلم والظن بعدم التسبب او عدم الاختلاط لادى الى تفويت الحكمة وحصول
الاختلاط في كثير من الموارد بالتلبيس على الناس وكذا الحال في تشريع غسل الجمعة لرفع رياح الاباط مع ثبوت استحبابه مع عدمها وكراهة

كيف والامتحان

عليها التكليف في الجهة
المحرم المتفرع

الصلوة في الحمام لكونه مظنة للرشاش وفي الاودية لكونها مظنة لمفاجاة السيل مع ثبوتها عند القطع بعدمها الى غير ذلك فهذه الامور فعلا او تركا وان كان حسنها الابتدائي مقصورا على الموارد التي تشتمل على الحكم ويقتضي ذلك الحسن التكليف بتلك الموارد خاصة لكن لما كان في تعميم التكليف حكمة كما في المحافظة على موارد الحكم حسن تعميم التكليف فحسن الفعل في الموارد التي تتجرد عن الحكمة من جهة التكليف وليس حسن التكليف من جهته والا لدار ثم ذكر لما من ان الاحكام المذكورة معللة بتلك الحكم فقط ان لم يكن مظنونا فلا اقل من كونه محتملا وهو كاف في اثبات ما اردنا من نفي الملازمة اذ تجويز العقل ذلك ينافي حكمه بالملازمة **فان قلت** يمكن تقرير هذا الدليل بقياس بالنسبة الى اكثر القواعد المقررة والضوابط الممهدة في الشريعة لقد سبق فانها تماما قد تتخلف عن مؤداها وتفارق مقتضاها ومع ذلك فقد قررها الشارع على سبيل العموم والكلية كوجوب العمل بخبر الواحد والاستصحاب وشهادة العدلين والاخذ بظاهر اليد واقرار الكامل المختار وغير ذلك مما يقطع بتخلفه عن مقتضى الواقع ولا ريب ان العمل بتلك الضوابط انما يحسن ابتداء مع اصابة الواقع فان الحكم بمقتضى شهادة الزور وابقاء المرتفع وملكية اليد العارية واقرار الكاذب قبيح لكن بعد ملاحظة تعذر الوصول الى الواقع غالبا وكون تلك الضوابط من الامارات الموصلة اليه في الغالب يحسن عند العقل تاسيس تلك الضوابط ويحسن التكليف بالعمل بها حتى في مواضع التخلف مع عدم العلم به لا لحسن العمل بها فيها بل لتحصيل فوائدها في صورة الاصابة كما هو الغالب فحسن العمل بها في مواضع التخلف انما هو بعد تعلق التكليف بها من جهته **قلت** ليس شيء من ذلك مما نحن فيه لان اتصاف العمل بالجميع فيها بالحسن الابتدائي مع قطع النظر عن التكليف غاية ما في الباب ان الحسن في غير الحسن منها لنفسه وفي غيره نظرا الى اشتباه الراجح منها بغيره مع غلبة جهة الرجحان وليس فيه منافاة لما ذكرناه **الرابع** الاخبار الدالة على عدم تعلق بعض التكاليف بهذه الامة رفعا للكلفة والمشقة عنهم كقوله (ص) لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان وجود المشقة في الفعل قد يقدح في حسن الالزام به وان لم يقدح في حسن الفعل وذلك حيث لا يكون هناك ما يحسن الابتلاء ولا يكون في الفعل مزيد حسن بحيث يترجح الالزام به مع المشقة كما في الجهاد فالفعل الشاق قد يكون حسنا بل واجبا عقليا لكن لا يحسن الالزام به لما فيه من التضييق على المكلف مع نقصان الحكمة بعده **الخامس** الصبي المراهق اذا كان كامل العقل لطيف القريحة يثبت الاحكام العقلية في حقه كغيره من الكاملين ومع ذلك لم يكلفه الشارع بوجوب ولا تحريم لمصالح دعته الى ترك تكليفه بهما من التوسعة عليه وحفظ القوانين الشرعية عن التشويش وعدم الانضباط **السادس** ان جملة من الاوامر الشرعية متعلقة بجملة من الافعال المشروطة بقصد القربة والامتثال حتى انها لو تجردت عنه لتجردت عن صفة الوجوب كالصوم والصلوة والحج والزكوة فان وقوعها موصوفة بالوجوب الشرعي ورجحانه مشروط بهذه القربة حتى انها لو وقعت بدونها لم تتصف به مع ان تلك الافعال لا تخلو اما ان تكون واجبات عقلية مطلقا او بشرط الامر بها ووقوعها بقصد الامتثال وعلى التقديرين يثبت المقصود اما على الاول فالحكم العقلي بوجوبها عند عدم قصد الامتثال وحكم الشرع بعدم وجوبه واما على الثاني فلانتفاء الحسن قبل التكليف وحصوله بعده فلم يتفرع حسن التكليف على حسن الفعل **ولنا** على الثانية انه اذا حسن التكليف وترجح وجب صدوره عنه تعالى لان علمه وحكمته وغناه وقدرته يقتضي وقوعه وخلافه ذلك منه سواء كان رجحانه رجحانا وجوبيا او ندبيا وربما توهم بعض الناس انه يجوز الصدق بندبية الفعل لان الوجوب والندب وصفان متضادان يمتنع تواردهما على محل واحد ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق بين الوجوب بمعنى ما يستحق تاركه الذم وبينه بمعنى ما يمتنع عدمه فان الندبية انما تنافي الوجوب بالمعنى الاول والمعتبر في المقام انما هو المعنى الاخير فقد اتضح مما حققنا انه لا بد في ادراك العقل موافقة حكم الشارع واقعا لما ادركه من جهات الفعل من ان يدرك جهة التكليف وان ليس فيها ما يصلح للمعارضة جهات الفعل وانه لا يكفي مجرد ادراك جهات الفعل نعم قد يدرك العقل اجمالا ان ليس في التكليف ما يصلح لمعارضة جهات الفعل فيدرك موافقة حكم الشرع لما ادركه من الجهات **ولنا** على المقام الثاني ان احتمال كون التكليف وحسنه مشروطا ببلوغه بطريق سمعي مع امكان دعوى كونه مقطوع العدم في بعض الموارد مما لا يعتد به العقل في اهمال ما ادركه من الجهات القطعية فهو احتمال لا يعارض اليقين لا سيما اذا كان بعيدا وليس في السمع ما يدل على هذا الاشتراط لما ستعرفه من بطلان ما تمسك به الخصم عدا ما يدل عليه سواء بل يدل عليه ظاهر قوله تعالى يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وغير ذلك مما ياتي ومن هنا يتضح انه لو جهل العقل جهات التكليف وادرك جهات الفعل حكم في الظاهر بثبوت التكليف عملا بعموم الايات وما في معناها من الاخبار ولان قضية جهات الفعل وقوع التكليف على حسبها ان لم يعارضها مانع ولا يكفي احتماله اذ المحتمل لا يصلح لنظر العقل لمعارضة المقطوع به وقريب منه ما لو ادرك العقل بعض جهات الفعل المقتضية لحسنه او قبحه وشك في وجود جهة فيه تعارض تلك الجهة فانه يحكم بثبوت التكليف على حسبها ولا يعتد باحتمال الجهة المعارضة اما لاصالة عدمها او لحكم العقل بقبح الفعل او الترك والحال هذه حكما واقعا وان كان مبنيا على الظاهر ولهذا يستحق الذم عليه في حكمه وان انكشف بعد وجود الجهة المعارضة فيه فان ارتكاب القبيح الظاهري قبيل انكشاف الخلاف قبيح واقعي كالحرام الظاهري بعد الا ترى ان من علم بوجوب السم في احد الانائين فتجرى على تناول احدهما من غير ضرورة مبيحة انه يستحق الذم بذلك عقلا وان تبين ان ذلك الذي تناوله لا سم فيه وخرج بنوع هذا القسم الى القسم السابق وتناوله ادلته ومن هذا الباب حكم العقل بحرمة قتل الكافر والزاني بذات المحرم وما اشبه ذلك قبل ورود الشرع واذا ثبت عندك مما حققنا انتفاء الملازمة الكلية بحسب الواقع بين حكم العقل والشرع فاعلم ان ذلك يتصور اما بالامر بالحرام الفعلي ولو ندبا

بحسب الواقع

ذنبه

والنهي عن الواجب الفعلي ولو تنزيهاً او ندب واجبة او كراهة محرمة او بالعكس والتكليف باحد الاحكام الاربعة في مباح او اباحة ما لا يبيحه العقل او اخلاء الواقعة التي حكم العقل فيها بحكم عن جميع الاحكام **اما القسم الاول** فلا ريب في امتناعها بالقياس الى الحكم الواقعي ويدل عليه قوله تعالى قل ان الله لا يأمر بالفحشاء وقريب من ذلك النهي عن المندوب العقلي والامر بالمرجوح العقلي بكلا نوعيهما واما البواقي فيعلم وانكا قضيته ما قررنا وقوع بعضها **حجة** القول بالملازمة امور **الاول** الضرورة قال بعض المعاصرين معنى كون ما يستقل به العقل دليل حكم الشرع هو انه كما انه من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه حسن بمعنى ان فاعله يستحق المدح من حيث كونه فاعله ومنها ما هو قبيح بمعنى ان فاعله يستحق الذم من حيث انه فاعله كذلك من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه مما الزم الله عباده بفعله ولا يرضى بتركه كرد الوديعة وعلى بعضها بانه مما الزم الله بتركه ولا يرضى بفعله كالظلم فظهر ان استقلال العقل بكل من الامرين امر واضح هذا محصل كلامه ولبس بيانه على ما ينبغي لقصوره عن افادة الملازمة ووضوحها كما هو المدعى وانما مفاده وضوح الحكم بكل من الامرين على ما يقتضيه العنوان بل الوجه ان يقال انه من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه حسن وقبيح عقلا كذلك من الواضح انه يستقل بالحكم على ما هو حسن عنده انه حسن عند الشرع ومبغوض له وهذا كما ترى انما يقتضي وضوح الملازمة عند العقل وهو وان كان كافيا في اثبات المطلوب ان تم **والجواب** عنه واضح مما مر لانا لا نم ان العقل يدرك موافقة حكم الشرع وتكليفه لما ادركه من جهات الفعل مطلقا بل من حيث تجرده عما يمنع منه في نفس التكليف او لواحقه الا كما سبق وادعاء الضرورة على خلاف ذلك غير مسموع نعم ينهض ذلك دليلا في مقابلة من انكر دلالة العقل راسا **الثاني** اجماع علمائنا الامامية بل وغيرهم ايضا من اكثر فرق الاسلام ونسبه الاشاعرة الى مذهب الكل ادت بنا على ان من جملة ادلة الاحكام العقل ولهذا تراهم يقسمون الاحكام الى ما يستقل باثباته العقل وما لا يستقل ويمثلون للقسم الاول بوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم وغير ذلك ويدل عليه ايضا قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله حيث فسروا اللطف بما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا منها ارسال الرسل وانزال الكتب وتبليغ الاحكام فلولا قولهم بثبوت بعض الاحكام مع قطع النظر عن الشرع لم يستقم جعل الامور المذكورة من اللطف بالمعنى الذي ذكروه اذ لا طاعة ولا معصية حتى يصدق عليها انها مقربة اليها او مبعدة عنها وعلى تقدير ثبوتها فيه لا يكون الا بطريق العقل وهو المقصود **والجواب** ان هذا البيان لا يقتضي الا الاجماع على ثبوت الملازمة وانما يقتضي قيامه على ادراك العقل لبعض الاحكام وهذا مما لا نزاع لنا فيه كما يتبين من بياننا المتقدم نعم ينهض ذلك حجة على من انكر دلالة العقل راسا **الثالث** لا ريب في ان العقل بفطرته مجبول على استحباب ما ادرك حسنه الالزامي بفعله واستكراه ما ادرك قبحه الالزامي بتركه وليس ذلك لخصوصية في ذات العقل بل لان شان كل من انكشف له الواقع حق الانكشاف وادرك الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر وتنزه عن الاغراض والدواعي الفاسدة واستقامت ذاته وفطرته وعلى هذا فكلما ادرك العقل حسن شيء ادرك علم الشارع به واستحبابه له واذا ادرك قبحه ادرك علم الشارع به واستكراهه له ولا نعني بالحكم الشرعي الا استحباب الشارع للشيء المنتهي الى استحبابه وتحتمه واستكراهه المنتهي الى استكراه تحريمي وتنزيهي فيستقل بادراك احد الامرين بواسطة استقلاله بادراك الاخر وذلك لما ثبت عندنا من ان الامر عبارة عن ارادة الفعل من المكلف والنهي عبارة عن ارادة الترك منه **والجواب** ظاهر مما مر فانا لا نم ان حسن الشيء او قبحه يستلزم وقوع الالزام بفعله او تركه من كل مكلف حكيم وانما يسلم ذلك في حق من ليس له سلطان المالكية ولا يملك المجازات بالانعام والانتقام كالعقل فان حكومته في الافعال حكومة ارشاد وهداية لا حكومة سياسة وسلطنة ولهذا لا يستحق الذم من يخالف العقل من جهة مخالفته لامر العقل وعقوبته بل من جهة علمه بقبح الفعل وارتكابه له واما من كان له رتبة السياسة والسلطنة فلا بد ان يراعي في احكامه الحكم التي يناسب نظام السياسة ويحسن عادتها في القيام بوظائف السلطنة فقد يتوقف انتظام امر السياسة على رفع التكليف الى مدة معلومة كزمان البلوغ وان حصل عقل التكليف قبله وعلى اعتبار طريق في تبين مورد الحسن والقبح غير العلم لكونه اولى عنده من ملاحظة الحكم بما فيه اشبه ذلك وقد يقتضي مقام السياسة اختبار العبد بالالزام ببعض الاعمال التي يحسن اختباره بها وان تجردت في نفسها عن صفة الحسن وقد يقتضي منعه عن تناول بعض المآكل اللذيذة المباحة عقلا مجازاة له على بعض اعماله القبيحة كقوله تعالى في تحريم الشحوم على اليهود ذلك جزيناهم ببغيهم الى غير ذلك فان شيئا من هذه الجهات مما لا سبيل للعقل الى اعتبارها بالنسبة الى احكامه **الرابع** الامر بالقبيح قبيح عند العقل كالنهي عن الحسن فيمتنع صدوره منه تعالى لعلمه وحكمته وتعاليه عن ثبوت الحاجة والنقصان الا بقدر لا يلزم من ذلك وقوع الامر بالحسن والنهي عن القبيح ليتم الملازمة لجواز اخلاء الواقعة عن الحكم راسا فان الحكم امر جعلي ويجوز ان لا يكون للشارع في خصوص واقعة جعل اصلا **الا انا نقول** هذا الاحتجاج مبني على ما ثبت عندنا بالاخبار والآثار من ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا متبينة وبينه النبي لاوصيائه فالاحكام كلها مقررة عندهم مخزونة لديهم وليس في الواقع واقعة خالية عن الحكم ويمكن التمسك في دفع ذلك ايضا بما مر في الدليل السابق الا انه يختل بعدهما **والجواب** عنه يظهر مما مر فانا نلتزم بقبح الامر بالقبيح والنهي عن الحسن في حقه تعالى كما مر لكن لا يثبت بمجرد ذلك الملازمة الكلية بين العقل والشرع كما عرفت **الخامس** الآيات الدالة على ذلك كقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر وجه الدلالة ان عدل كل شيء وسطه ومستقيمه فعدل الافعال مستقيمها ومستحسنها عقلا وقضيته تعلق الامر به وعدم انفكاك حسن الفعل عن امر الشارع به والفحشاء كالمنكر عبارة عما هو قبيح عقلا وقضيته النهي عنه عدم انفكاك قبح الشيء عن النهي الشرعي ولو عممنا الالفاظ الثلاثة الى الترك لدل كل من الفقرتين على كل من الحكمين وقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن فانه يدل

على ان كل قبيح عقلي محرم شرعا ولو عمم الفواحش الى التروك دل على ان كل واجب عقلي واجب شرعا وفي هذه الاية دلالة على حصر المحرمات الشرعية في
القبائح العقلية وقوله تع يامرهم بالمعروف وينهيهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ووجه الدلالة ان المعروف هو الحسن العقلي
والمنكر هو القبيح العقلي وقضية الامر بالاول والنهي عن الثاني اطراد الانفكاك في المقامين وجعل بعض افاضل المتاخرين موضع الاستدلال الجملة
الاخيرة قوله تع ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ووجه الاستدلال به ان الطيب ظ فيما حسن فعله والخبيث فيما قبح فعله فيستفاد حلية كل حسن
وحرمة كل قبيح وقوله تع ولتكن منكم امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تع وامر بالعرف وامثال ذلك ووجه الاستدلال بها ما مر
الجواب من وجهين **الاول** ان هذه الايات لا تساعد على اثبات الملازمة الكلية اما الاية الاولى فللمنع من كون المراد بالعدل ما يقابل القبيح
بل ما يقابل الظلم نظرا الى ان اللفظ على معنى المتبادر الظ سلمنا لكن لا اقل من تكافؤ الاحتمالين فلا يتم الدلالة سلمنا لكن لا عموم في العدل فانه مفرد
معرف وهو ظ في الجنس فلا دلالة لها ايض على الحصر فيجوز الانفكاك من الجانبين مع ان الامر ظ في الايجاب والعدل بالمعنى المذكور يتناول المندوب
فان حملا على ظاهرهما دل على خلاف المقصود وان حمل الامر على مطلق الطلب والعدل على الحسن او الواجب فمنع كونه احتمالا لا شاهد عليه غير مفيد لعدم
افادته المساواة على الاول وعدم شموله للمندوب على الثاني وبهذا يظهر الكلام في بقية الايات فان المراد بالفحشاء والمنكر ان كان ما يختص
بالقبيح المحرم كما هو الظ لم يتناول الا لا حكم المكروه فلا يتم المقصود وان كان ما يتناول المكروه فان حمل النهي على ظاهره من التحريم دل على خلاف
المقصود وان كان ما يتناول المكروه فان حمل النهي على ظاهره حمل على الاعم منه ومن الكراهة منع عدم قرينة عليه لا يفيد المساواة بين حكم العقل
والشرع كما هو المدعى مع انها لا تفيد الحصر فيجوز تعلق النهي بغير القبيح للاختبار والامتحان وغير ذلك ومن هذا البيان يظهر الكلام في دلالة الاية
الثانية والثالثة واما الاستدلال بقوله تع يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فضعيف لان الظ في تحليل الطيب من المأكول والخبيث
منه لا تحليل الفعل الحسن وتحريم الفعل القبيح ولو سلم فلا دلالة له على مساواة الحكم الشرعي للجهة العقلية مع ان هذه الاية وردت في
بيان ما لاوصاف نبينا كما يدل عليه ما قبلها فلا يدل على تعميم الحكم الى سائر الشرايع واما الاية الرابعة فمع ورود بعض المناقشات
المتقدمة فيها يمكن حمل المعروف فيها على الواجبات الشرعية والمنكر على المحرمات الشرعية فلا يدل على المقصود وهذا الاحتمال ربما يتاتى في الاية
الثالثة ايض ومما ذكرنا يظهر وجه المناقشة في الاية الاخيرة **الثاني** ان هذه الايات لو سلم دلالتها على المقصود كما هو الظ من سياقها
بعد ضم بعضها الى بعض وملاحظتها بجملتها فلا ريب في انها انما تثبت بها ما ادعينا من الملازمة الظاهرية دون الواقعية فان العام
اللفظي مما يقبل التخصيص عند قيام دليله **السادس** الاخبار الواردة في باب العقل والجهل فانها تدل على ان العقل مما يثاب ويعاقب به
وعلى ان العقل مما يكتسب به الجنان وذلك كله دليل على حجية مدركاته والجواب ان المفهوم من تلك الاخبار ان الثواب والعقاب لا يتحققان بدون العقل
وهو مما لا كلام فيه واما ان العقل يستقل بادراك الاحكام الشرعية وان الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع متحققة فمما لا اشعار لتلك
الاخبار بذلك كما لا يخفى احتج المنكرون للملازمة ايض بوجوه **الاول** قوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب
قبل البعثة فلا وجوب بدونها شرعا ولا حرمة **والجواب اما اولا** فبان نفي التعذيب لا يقتضي نفي الاستحقاق والمعتبر في تحقق الوجوب والحرمة
انما هو استحقاق العقاب لا وقوعه **واعترض** عليه بوجهين **الاول** ان الحرام الشرعي هو ما يجوز للمكلف العقاب على تركه ولا يجوز مع
اخباره تع بالعدم ومنه انه خروج عن محل النزاع لما عرفت من ان الكلام هنا في الواجب والحرام الشرعيين بمعنى ما يستحق فيهما العقاب تركا
او فعلا كما هو معناهما المعروف لا غير بل المعترض المذكور ايض قد فسرهما قبل الاستدلال بذلك الا انه التجأ الى اختراع هذا المعنى
هنا تفصيا عن الاشكال المذكور وتخلصا منه على ان الحد الذي ذكره منقوض بالصغائر حيث ورد الوعد بالعفو عنها فلا يجوز
معه للعقاب مع انه داخل في نوع الحرام قطعا **الثاني** ان الواجب الشرعي ما يوجب فعله الثواب من حيث انه طاعة وتركه العقاب من حيث
انه معصية وعلى قياسه الحرام الشرعي والجاهل بنفي التعذيب يوجب اباحته للفعل فلا يتحقق هنا طاعة ولا معصية فلا يتحقق وجوب
ولا حرمة والجواب عنه ظ مما مر لان اريد ان الواجب الشرعي او حرامه ما يوجب ترتب العقاب على الترك او على الفعل او يجوز ترتبه عليه فمم
كما مر وان اريد انه ما يوجب استحقاقه فمسلم لكن لا نم ان نفي التعذيب يدل على نفيه او يوجب الاباحة كما عرفت في الصغائر فاستحقاق العقاب من
حيث المخالفة والمعصية لا ينافي عدم وقوعه بل الجاهل تفضلا منه على عباده **واما ثانيا** فبان غاية ما يقتضيه الاية عدم التعذيب قبل
البعثة وهو لا ينافي وقوعه بعدها اذ لا ريب ان المقصود بهذا البحث انما هو بيان الحال بالنسبة الى هذه الامة حيث لا غرض لنا بالبحث عن احوال
غيرهم وظ ان البعثة متحققة في حقهم مع وصول كثير من الاحكام اليهم تفصيلا ووصول الباقي اجمالا لاستفادته مما دل على انه ما من واقعة
الا ولها حكم مخزون عند اهله فلا يقتضي نفي التعذيب بالنسبة اليهم غاية ما في الباب ان يدل على نفي التعذيب في حق من لم يتحقق في حقه
البعثة كاهل الصدر الاول على مذهب العامة ومع ذلك لا تدل على نفي حجية العقل بالنسبة اليهم لجواز ان يكون عقولهم قاصرة عن الاستقلال
بشيء من الاحكام واما على ما ذهب اليه الخاصة من عدم خلو زمان عن البعثة فيجوز ان يكون المراد ان التعذيب انما كان بعد البعثة واتمام الحجة
واكمالها فيكون مسوقا لبيان مزيد استحقاقهم وتناهيهم في العتو لا انه لو لم تقع البعثة لم يقع التعذيب ونظيره شايع في الاستعمال الا ان فيه

خروجا

خروجاً عن الطاعة واما ما يرى من ان المراد ببعث الرسول بعثه بالبيان التفصيلي وتبليغه اياه الى المكلفين لا البيان الاجمالي وان قام العقل ببيان
التفصيلي ففيه ان احتمال لا يتم به الاستدلال لجواز ان يكون المراد بعثه بالبيان في الجملة بل ربما كان هذا هو الظاهر من الاطلاق فان استبعد ذلك من حيث
ان لا مدخل في جواز التكليف بالاحكام التي يستقل العقل بها للتبليغ عن غيرها من الاحكام لدفعنا بانه لا ريب في ادراك العقل فيما يستقل به مما
يتكامل ويتقوى بعد البعثة والتبليغ ولو في غيره لاستيناسه ح بما شرع في الجملة وعلمه بانه تعالى لم يهمله في افعاله فلا غرو في ان يكون لمثل
ذلك مدخل في التعذيب على انا نقول حال العقل الكاشف عن الحكم المعلول حال الاجماع والضرورة والسيرة الكاشفة عنه فهما بمنزلة
واحدة في الكشف فان قلت هذه كاشفة عن صدور البيان عن المعصوم بطريق القول والفعل والتقرير اذ لا بد لها من مستند يرجع الى احد من
الامور قلنا العقل ايض كاشف عن بيان في الجملة ولو لا وصول الاخبار الدالة على ان جميع الاحكام مخزونة عند اهلها اي الائمة ع باملائه وتعليمه
فالعقل الكاشف عن الحكم كاشف عن هذا البيان ايض غاية ما هنا من الفرق ان الاجماع واخويه تكشف اولا عن البيان ثم عن الحكم فالعقل
يكشف اولا عن الحكم ثم عن البيان بملاحظة تلك الاخبار وهذا لا يصلح فارقا في اندراج تلك الدلائل في الاية دون العقل واما ثالثا
فبان الاية على تقدير دلالتها انما تقتضي نفي الوجوب والحرمة اذ لا تعذيب في المباح فلا تقتضي نفيه نفيهما ولعل الخصم يخص الدعوى بهما او يستند
في التعميم بعدم القول بالفصل وهو كما ترى واجاب بعض المعاصرين عن اصل الحجة بان الاية على تقدير تسليم دلالتها على ما ذكروه ظنية
وهي لا تصلح لمعارضة ما ذكرناه من الدليل القطعي فلا بد من تاويلها وصرفها عن ظاهرها اما بالتخصيص او تنزيلها منزلة الغالب او بجعل بعثة
الرسول مجازا عن مطلق اتمام الحجة او بجعل الرسول اعم من الرسول الظاهري والباطني كما يرشد اليه ما ورد من ان لله حجتين حجة في الباطن وهو
العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول وهذا الجواب عندي غير مستقيم على اطلاقه وذلك لان استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي واقعيا كان او ظاهريا
مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنده من جواز تعويله عليه ولهذا يصح عقلا ان يقول المولى الحكيم لعبده لا تعول في معرفة اوامري ونواهي
على ما تقطع به من قبل عقلك او يؤدي اليه حدسك بل اقتصر في ذلك على ما يصل مني اليك بطريق المشافهة او المراسلة او نحو ذلك ومن هذا
الباب ما افتى به بعض المحققين من ان القطاع الذي يكثر قطعه بالامارات التي لا يوجب القطع عادة يرجع الى المتعارف ولا يعول على قطعه الخارج
منه فان هذا انما يصح اذا علم القطاع او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطا بعدم كونه قطاعا فيرجع الى ما ذكرناه من اشتراط حجية القطع بعدم
المنع لكن العقل قد يستقل في بعض الموارد بعدم ورود منع شرعي لمنافاته لحكمة فعلية قطعية وقد لا يستقل بذلك لكن ح يستقل بحجيته
القطع في الظاهر ما لم يثبت المنع والاحتجاج بالاية على تقدير دلالتها انما يقتضي منع حجية القسم الثاني والجواب المذكور انما يقتضي منع دلالتها
على القسم الاول الثاني الاخبار الدالة على ان لا تكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وما دل على
انه على الله بيان ما يصلح الناس وما يفسدهم وانه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وما دل على ان اهل الفترة و
اشباههم معذورون وما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله
وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه فيكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا
كان من اهل الايمان وقوله ع كل شي مطلق حتى يرد فيه نهي فان المستفاد منه دخول ما لا نص فيه في المباح والجواب اما عن الاول فبان نفي
التكليف قبل البعثة كما يصدق بثبوت زمان لا تكليف فيه على المكلفين الموجودين فيه كذلك يصدق بعدم خلو زمان من البعثة بل الثاني هو المتعين
لما تحقق عندنا بالاخبار المستفيضة بل المتواترة من انه لم يخل زمان عن وجود نبي او وصي والبينة لا تختص ببيان الرسل بل تتناول بيان العقل
ايض لا سيما بعد تقرير الرسل على حجيته ومع الاغماض عن ذلك فغايته ما يلزم عدم ترتب الهلاك والحياة على مدركات العقل قبل كمال وضوح الحجة
بتاكيد السمع وهما اخص من ترتب العقاب والثواب لما تستلزم لتحقق الحرمة والوجوب واما عن الثاني والثالث فبان وجوب البيان والتعريف
لا ينافي ثبوت التكليف بدونهما حيث تستقل بادراكه العقل ويمتنع من وقوع البيان والتعريف او وصولهما مانع فيكون البيان والتعريف
فيما يستقل به العقل تاكيدا لا تاسيسا مع ان بيانه تعالى كما يصدق ببيان انبيائه وحججه كذلك يصدق ببيان العقل اذ يكفي في اضافة بيان العقل اليه تعالى
كونه مقدرا اياه من الوصول الى الادراك كما يكفي مثله في اضافة بيان انبيائه وحججه اليه واما عن الرابع فبان معذورية اهل الفترة لا
تدل على عدم حجية مدركات العقل لجواز قصور عقول اهلها عن الاستقلال بادراك شي من الاحكام اما لقصورها في حد ذاتها او لعدم الفها
بالشريعة ومجرد احتمال ادراكهم لبعض الاحكام لا يكفي في صحة الاستقلال واما عن الخامس فبان المستفاد من عماله الاعمال
المذكورة سابقا من الصوم والصلوة والصدقة والحج لظهور الاشتغال في العهد ظاهر ان ليس للعقل مدخل في ذلك مع ان الدليل ليس على مشاهدة
الدلالة والخضوع عنده وقوعها بل على الاطلاع عليها ولو بما يكشف عنها كالخبر والاجماع ولا ريب ان العقل ايض كذلك بانه اذا كشف عن الواقع
كشف عن وقوع دلالة الولي اليه فاذا عمل به من حيث كونه دالا اليه كان عملا بدلالته على ان نفي الثواب لا يستلزم نفي العقاب ويكفي ثمرة
في اثبات حقيقة الوجوب والتحريم واما عن الرواية الاخيرة فبان الظ منها اباحة كل شي جهل حكمه بدليل قوله حتى يرد فيه نهي فان
التقييد بغاية ورود النهي لا يلائم ما علم ورود النهي فيه ابتداء مع ان ورود النهي اعم من وصوله بطريق السمع فيهتنا ولما اذا ورد

النهي واستكشفنا عنه بالعقل كما انه يثبتا ولهما اذا ورد واستكشفنا الاباحة عنه بالاجماع والضرورة على ان الشيء ظ في الفعل والنهي في
في غلبة تركه فمدلول الرواية على بقاء الشيء على وصف الاطلاق وان ورد امر به وهذا غير مستقيم فلا بد من تقييد الشيء بما لا يحتمل الوجوب فلا يتم
الدلالة على تمام المدعى ويمكن تعميم النهي الى النهي عن الترك فيتناول القسمين ولكنه بعيد نعم هذا الاشكال لا يتجه على رواية الشيخ فان
فيها امر او نهي وقد يجاب بان ورود النهي اعم من وروده بالعقل او الشرع وهو بعيد نعم لا يبعد ان يق المفهوم منه عرفا الاشياء التي
لا يستقل العقل بادراك حرمتها وهو قريب الى ما ذكرناه ثم من المتاخرين من بالغ في توجيه الاستدلال بالرواية فنزلها تارة على الاخبار
على ان المعنى كل ما لم يرد من الشارع منع فيه ولم يصل الينا فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان منع منه العقل لعدم ادراك العقل للعلة المقتضية
لحكم الشرع فيبنى على اصالة البراءة حتى يصل النهي فيدل على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا لحكم العقل بحسنه وقبحه واخرى على
الانشاء على معنى ان حكم كل ما لم يرد فيه نهي وان ادرك العقل قبحه **واعترض** عليه بعض المعاصرين بان المعنى الاول ايضا انشاء الحكم
ما لم يرد فيه نهي بالمنع من الحكم بالمعنى الشرعي اذ ليس من وظيفة الامام ع بيان الموضوعات من عدم جواز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح
بل وظيفته بيان الحكم فيرجع المعنى الى ان ذلك ليس بحرام شرعي ويلزم منه ان يكون مباحا فيرجع الى المعنى الثاني ويتحد الوجهان ولا سبيل الى
الفرق بان المراد على الاول افادة الاباحة الظاهرية نظرا الى اصل البراءة وعلى الثاني افادة الاباحة الواقعية لان جعل الحكم مغيا بغاية
كما يدل عليه كلمة حتى ينافي الحمل على الاباحة الواقعية هذا محصل كلامه **وفيه نظر** لان الظاهر ان مراد المستدل بقوله لا يحكم عليه بالمعنى
الشرعي لا يقع عليه الحكم بالمنع وهذا الخبر قطعا لا احتمال له في نفسه المطابقة وعدمها الا بتقريب فيلزم الكذب لو وقع الحكم بالمنع من الخالق في
في المسئلة الا ان نقول المراد عدم وقوع الحكم الصحيح كما يدل عليه قوله ثانيا لا يصح الحكم ووقوع الحكم الصحيح منهم ثم كيف لا والكلام
في نفي صحته فلا يلزم الكذب لا ظهر ان ينزل كلامه على ان قوله ع كل شيء مطلق يحتمل ان يكون اخبارا عن الحكم الثابت للاشياء في
الشرع قبل ورود النهي من الاطلاق ولو ظاهرا وان يكون انشاء منه ع لذلك وهذان الوجهان يجريان ايضا في مثل قولهم يجب كذا او
كتب عليكم كذا او هذا واجب او فريضة ثم ما ادعيه من ان التحديد بالغاية هنا يأبى كون الحكم واقعيا بظاهره ظ الفساد لان كثيرا من الاحكام
الواقعية مغيا بغاية بل الوجه في دفعه ان يق لا يعقل من الحكم الواقعي الا ما استند عدم تعلقه بالمكلف الى عدم علمه به ولا من الحكم الظاهري
الا ما استند تعلقه به الى علمه به او بعدم علمه بالحكم الواقعي فاذا كانت الاباحة منوطة بعدم العلم بخلافها كما هو نص الرواية كانت حكما
ظاهريا وكان خلافها حكما واقعيا لا محالة ولا يرد النقض بالصلوة في الثوب المستصحب الطهارة لان المراد عدم العلم من حيث الحكم لا من حيث
الموضوع وسيأتي لهذا مزيد تحقيق في محله **الثالث** ان الثواب والعقاب لا يترتبان الا على الطاعة والمعصية وهما انما يتحققان بموافقة
الاوامر والنواهي اللفظية او مخالفتها فحيث لا امر ولا نهي لفظا لا طاعة ولا معصية فلا ثواب ولا عقاب فلا وجوب ولا حرمة لا يق لا نم
انحصار صدق الطاعة والمعصية في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته بل يعم اللفظي وغيره لانا نقول لعدم الثابت من الادلة وجوب اتباع
القطع او الظن الحاصلين من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيرها والكلام في التعويل على هذه الطريقة كالكلام في التعويل على الرؤيا كما
لا دليل على جواز التعويل على الثاني فكذلك على الاول والجواب المنع من انحصار صدق الطاعة والعصيان في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته والعرف
والعادة شاهدان بذلك ولو سلم فترتب الثواب والعقاب لا يناط بالخطاب اللفظي الا ترى ان المولى اذا لم يامر عبده بالمحافظة على امواله ولم ينهه
عن اتلافها فاذا تمكن اللص منها او اتلفها انه بعيد مستحقا للعقاب لفعله ما يسخط المولى كما انه اذا حافظ عليها او تمانع من اتلافها طلبا لرضى مولاه
كان مستحقا للمدح والثواب لفعله ما يرضى به المولى وانكار ذلك مكابرة ظاهرة واستحقاقهما كاف في تحقق الوجوب والحرام الشرعيين على ما علم
من تعريفهما ولو سلم اختصاص صدق الطاعة والمعصية بموافقة الخطاب اللفظي ومخالفته وانهما لا يتحققان في الفرضين المذكورين لكن
لا ريب في استحقاق الثواب في الاول لفعله ما يرضى المولى والعقوبة في الثاني لفعله ما يسخطه وانكاره مكابرة بينة وحصوله في المقام كاف في
تحقق الوجوب والتحريم الشرعيين اذ المعتبر فيهما على ما علم من تعريفهما انما هو استحقاق العقوبة على الترك والفعل ثم حجية القطع ضرورية تشهد
به الفطرة السليمة فلا معنى لمطالبة الدليل عليها ولو كانت حجيته مستفادة بالنظر لدار او تسلسل اذ لا بد من دليلها على كونه مقطوعا بحجيته
وباستلزامه اياها فيكون حجية كل من القطعين على هذا التقدير نظرية تتوقف على الدليل فنتعالى الى الاول لزم الدور والا التسلسل ولما تنظر
ذلك بالرؤيا فان كان بالرؤيا المقطوع بصحتها وصدقها فنمنع حجيتها لعدم الدليل عليها فاسدة كما عرفت وان كان بالرؤيا المحتملة للصدق او المظنونة
الصدق كما هو الغالب فلا تنظير بطو وان اريد التقريب قلنا نظير العقل الذي فينا بالالهام الذي يوجد في الانبياء والائمة فكما ان مدركاتهم
بالالهام حجة في حقهم بالضرورة من غير حاجة الى قيام دليل عليه كذلك مدركات العقل حجة في حقنا ولا حاجة الى قيام دليل عليه **الرابع**
ان اصحابنا والمعتزلة قالوا بان التكليف فيما يستقل به العقل بمعنى الخطاب في ظ الشريعة لطف وان العقاب بدون اللطف قبيح ومقتضى ذلك
عدم ترتب العقاب على ما لم يرد به خطاب في ظ الشريعة وان استقل به العقل لعدم تحقق اللطف فيه **والجواب** المنع من قبح العقاب بدون اللطف
مط وانما المسلم قبحه بدون اللطف اللازم في التكليف كالبيان فيما لا يستقل به العقل سلمنا لكن يكفي في حصول اللطف اعتضاد العقل بالعمومات

الدلالة

الدالة على حجيته كالآيات المتقدمة بالنسبة الى الموارد التي ساعدنا على دلالتها على حجيته فيها وان اريد اغتنامها بحسب خصوصيات موارد فتوجه المنع
عليه جلي لان عموم النقل يعتبر في تأسيس ما لا يستقل به العقل فاعتباره في تأكيد ما استقل به العقل اولى ولا يذهب عليك ان اهل الكلام تمسكوا
بالمقدمة الاولى على وجوب بعث الانبياء فتتميم القاعدة التي اسسنا مواعليها من وجوب كل لطف عليه تعالى فلو تم ما ذكروه لدل على وجوب تطابق العقل
والنقل لا على حجيته الا ان يتكشف بعد عن فساد حكم العقل لكنه خلاف ما يراه المستدل لانه ملتزم بصحته ولا يقول بحجيته او يشترط الحكم في
الكبرى بان لا يمنع مانع لكن هذا مما يقدح فيما قصده من وجوب الارسال واجاب الفاضل المعاصر عن الحجة المذكورة بعد تسليم وجوب اللطف في
الجملة بالمنع من وجوب كل لطف وانت خبير بان هذا المنع مما لا مساس له بكلام المستدل اذ لم يتمسك بوجوب اللطف مطلقا بل مبنى حجته على عكس وجوب كل
كما نبهنا عليه نعم يرد المنع المذكور على كبرى حجة المتكلمين ويتبين بكون المجيب قد خلط بين الحجتين فورد على احديهما ما يرد على الاخرى ربما
ويمكن التكلف بحمل الوجوب في كلامه على الوجوب الشرطي فيرجع الجواب الى المنع من اشتراط حسن العقاب بحصول كل لطف ولا يخفى عدم مساعدة تعليله الاتي
عليه ثم قال في سند المنع ما لفظه اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة ايضا لطف في المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات العقلية يعني
ان التكليف الندبي بالمندوبات العقلية لطف مندوب وهذا متجه على القول بان جهات التكليف تابعة لجهات ما تكلف به اذ لا يعقل ح زيادة الفرع
على الاصل وقوله او مؤكدة مرفوع عطفا على قوله لطف يعني ان التكليف الندبي بالمندوبات العقلية مؤكد للواجبات العقلية وهذا قريب
مما ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد في بيان نية وجه الوجوب والندب في الوضوء حيث قال المراد بوجه الوجوب والندب السبب الباعث على
ايجاب الواجب وندب المندوب فهو على ما قرره جمهور العدليين من الامامية والمعتزلة ان السمعيات الطاف في العقليات ومعناه ان الواجب السمعي مقرب من
الواجب العقلي اي امتثاله باعث على امتثاله فان من امتثل الواجبات السمعية كان اقرب الى امتثال الواجبات العقلية من غيره ولا معنى للطف الا ما يكون
المكلف معه اقرب الى الطاعة وكذا الندب السمعي مقرب من الندب العقلي او مؤكد لامتثال الواجب العقلي فهو زيادة في اللطف والزيادة في الواجب لا يمتنع
ان يكون ندبا ولا نعني ان اللطف في العقليات منحصر في السمعيات فان النبوة والامامة ووجود العلماء والوعد والوعيد بل جميع الآلام تصلح للالطاف فيها
وانما هي نوع من الالطاف انتهى ثم قال المعاصر المذكور وقد يكتفي في اللطف بالتكليف السمعي لم يستقل به العقل لا بنفس التكليف العقلي كما
يشير اليه قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر يعني قد يكلف بسمعي يؤدي الى ترك القبائح العقلية فيستغنى بالتكليف به عن التكليف بها
كالتكليف بالصلوة المؤدية الى ترك القبائح فلا حاجة الى ترك القبائح بها او يريد انه قد يكلف بسمعي على وجه يدل على وجوب ترك
القبائح العقلية كالامر بالصلوة الناهية عن الفحشاء والمنكر فانه يدل بالالتزام على مطلوبية تركها بل وجوب تركها فلا حاجة الى التصريح
به لذلك ولا يخفى ما في كلامه من التعقيد احتج من خص الانكار بغير المعارف على النفي بما مر وعلى الاثبات بما دل عليه جملة من الاخبار من تعذيب
عبدة الاوثان فانها باطلاقها تشمل من في الفترة ايضا فتدل على حجية مدركات العقل بالنسبة الى العقائد وجوابه ان النسبة بين
هذه الاخبار والاخبار السابقة التي زعم المستدل انها تدل على عدم حجية العقل عموم من وجه فتخصيص عموم تلك الاخبار باطلاق هذه
ليس باولى من تقييد اطلاق هذه بعموم تلك الاخبار مع ان كثيرا من الاخبار ايضا تدل على تعذيب الآتي ببعض المناكير وهي باطلاقها تتناول
زمن الفترة ايضا فلا وجه للتخصيص بالمعارف واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان التعذيب على عبادة الاوثان يرجع الى التعذيب على
الاعمال النظرية الاختيارية المفيدة لتلك الاعتقادات لان نفس الاعتقاد غير مقدور فلا يترتب عذاب عليه فضعفه ظ اذ يكفي في صحة
التكليف بشيء وترتب العقاب عليه مقدوريته ولو بواسطة مقدماته واسبابه كما نبهنا عليه في بحث المقدمة ولئن سلم فلعل القائل المذكور
يريد بترتب العقاب على تلك الاعتقادات ترتبها على مقدماتها من الاعمال النظرية ويمنع حجية العقل فيما عداها وليس في الجواب المذكور ما يقتضي
دفعه حجة من فصل بين الضروريات والنظريات وجهان **الاول** ما دل من الاخبار على ان دين الله لا يصاب بالعقول وما دل على ان الناس
مكلفون بالرجوع الى الكتاب والسنة فان ظاهرهما حصر الحجة فيهما **والجواب اما اولا** فبالنقض بالضروريات اذ لو تم الدليل المذكور
لدل على عدم جواز التعويل عليها ايضا **واما ثانيا** فبان تلك الاخبار كلا او بعضا واردة في مقام المنع عن العمل بالقياس كما يظهر من سياقها
ولو سلم فهي واردة مورد الغالب من عدم وصول اغلب العقول وندرة ما يصل اليها الواصل **الثاني** ان المطالب النظرية كثيرا ما يقع فيها
الاشتباه والخطاء وان بالغ الناظر في المحافظة على مقدماتها كما يشهد به الوجدان فلا يحصل للناظر القطع بها لانه كلما رتب البراهين
بمقدماتها المستلزمة للمطلوب منع نفسه من الانقياد لها والتسليم بمقتضاها لعلمه الاجمالي بكثرة وقوع الخطأ في النظر وان الناظر كثيرا
ما يقطع بالحكم بمشاهدة مقدمات معلومة عنده بالضرورة ثم ينكشف خلافه فيجوز ان يكون علمه بالحكم المستفاد من النظر من ذلك القبيل
اذ لا يتمكن من التمييز بحيث لا ينتقض بذلك اليقين الاجمالي واذا تحقق عنده ذلك امتنع جزمه بالحكم **والجواب اما اولا** فبالنقض بالضروريات
لوقوع الخطاء فيها ايضا كثيرا ومرجع النظريات الى الضروريات اذ حيث يعتبر فيها ان يكون مقدماتها ضرورية او ائلة اليها بالضرورة وان
يكون استلزامها للمطلوب ايضا ضروريا او ائلا اليه بالضرورة فوقوع الخطاء فيها مستلزم لوقوع الخطاء في الضرورية فيلزم ان لا يكون
حجة ايضا **واما ثانيا** فبالحل وهو ان الناظر اذا علم بمقدمات مطلوبه وباستلزامها على ما هو المعتبر في النظر حصل له العلم بالمطلوب من غير تجويز

لان يكون نظره ذا الخطاء فان العقل مفطور على الانقياد والاذعان بمقتضى ما انكشف له بالضرورة او بالنظر وان علم بان العلم قد يكون
جهلا والنظر قد يكون خطاء لانه حال علمه بالشيء لا يجوز ذلك في علمه ونظره وان جازه في غيره فان حجية العلم والانكشاف ضرورية فطرية
وليست نظرية حتى يتطرق الى القدح الى كليته كبراه بما ذكر نعم ربما تغلب الشبهة المذكورة على الناظر لتمكينه اياها من نفسه فيتوهم كونها قادحة
في حصول العلم فيمنعه عن الجزم في النظريات كما ان الشبهة السوفسطائية اذا اذاولها من اول كثير اذن الى التشكيك في الضروريات وهذا كله
لا يكون الا بعد اذا خرج العقل عن فطرته الاصلية ورده عن خلقتها الاولية واما ثالثا فلان ابطال حجية النظر يؤدي الى ابطال
الشرايع والاديان لابتنائها على النظر باثبات الصانع وقدرته وحكمته وعدله وامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب الى غير ذلك فلو بطل
حكم النظر نظرا الى وقوع الخطاء فيه احيانا لم يثبت شيء من ذلك وقد يقال ان المعجزة تفيد العلم الضروري بصدق صاحبها بدليل ان العلم
منها كثيرا ما يحصل للعوام ونحوهم ممن ليس لهم قوة النظر والاكتساب فلا يتوقف على النظر في اثبات الصانع وصفاته بل يصح اثبات الصانع
وصفاته بقول صاحبها المعلوم صدقه بالضرورة وهذا غير مستقيم اذ لا دلالة للمعجزة في حد ذاتها على صدق صاحبها عقلا انه يمكن
القول بدلالتها بطريق الضرورة على صدق صاحبها بعد العلم بوجود الصانع العالم القادر الحكيم كما هو المتفق عليه في جميع الاديان
او اثباته يتوقف على النظر الا انه نظري جلي لوضوح مقدماته بحيث لا يكاد يخفى على عاقل بعد التنبيه عليها وقد اشير اليه في قوله تعالى افي الله
شك فاطر السموات والارض الا انه لا يجدي بالنسبة الى من يستند هنا الى الشبهة فيتعين عليه تحصيل العلم بالنظر وهو كاف في الاشكال فصل
ينقسم الفعل عند القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين الى ما يستقل العقل بادراك حسنه وقبحه والى
ما لا يستقل به وينقسم الاول الى الاقسام الخمسة اعني الواجب والحرام واخواتهما وليس المراد استقلال كل عقل بذلك لنهوض فساده بشهادة
الوجدان على خلافه بل المراد استقلال العقل بذلك ولو بحسب بعض افراده كعقول الانبياء والاوصياء فاللام في العقل للجنس والمراد بالقسم الثاني
ما لا يستقل العقل بادراك حكمه ولو بحسب بعض افراده لكن يشكل حينئذ بانتفاء التقابل بين القسمين فان من الافعال ما يستقل بادراك حكمه بعض
العقول دون بعض ولا مدفع له الا باعتبار الحيثية فيرجع حاصل التقسيم الى ان الفعل اما ان يؤخذ من حيث ادراك العقل حكمه ولو ببعض
افراده او يؤخذ من حيث عدم ادراك العقل حكمه ولو ببعض افراده ولا يقدح عدم انحصار المقسم فيهما لان المقصود تقسيمه بحسب ما يتعلق الغرض ببيان
حكمه وهو منحصر فيهما ولك ان تجعل انقسام القسم الاول الى الاقسام الخمسة بمعنى عدم خلوه من احدها توسعا فلا يلزم ان يشتمل عليها بحسب الوقوع
وان تجاوز فيصح ان يكون التقسيم باعتبار كل واحد من احاد العقل وكيف كان فلا يقدح عدم تحقق نوع من الفعل يستقل عقولنا باباحته او
استحبابه او كراهته ومن هنا يظهر ضعف ما زعمه الفاضل المعاصر من ان ما اتفقت عليه كلمة القائلين بالتحسين والتقبيح انما هو وجود الاحكام
الاربعة دون الاباحة لانهم اذا اختلفوا في مثل اكل الفاكهة وشم الطيب كما سيأتي فاي شيء يبقى بعد ذلك لان يتفقوا على اباحته ثم نسب الشارح
الجواد الى الغفلة حيث سلك مسلكنا فقسم الفعل الى ما يستقل العقل بادراك حسنه وقبحه وقسمه الى الاقسام الخمسة والى ما لا يستقل به وجعله
موردا للنزاع الاتي وانت خبير بان ذلك مما لم ينفرد به الشارح الجواد بل هو منه ولمن بين القوم فاسناد الغفلة اليه في ذلك اسناد لها الى
الكل والتحقيق ان الغفلة هنا نشات منه فان كلامهم في التقسيم ناظر الى ما ذكرناه الى الوجهين ونزاعهم الاتي مقصور على القسم الثاني فان
اختلافهم في ادراك العقل في حق الجاهل بحكم تلك الاشياء اباحتها من حيث جهله به لا يدل على منعهم ادراك بعض العقول اباحتها او بلحاظ
غيرها باعتبار اخر مع ان ما زعمه في الاباحة منقوض عليه بالكراهة حيث لزم باتفاقهم عليها مع ان قضية ما ذكره في الاباحة نفيها ايضا لانهم
اذا تنازعوا في حرمة مثل اكل الفاكهة وشم الطيب فاي شيء يبقى بعد ذلك حتى يتفقوا على كراهته بل التحقيق ان التقسيم ان كان بالنظر الى
عقولنا فهي لا تستقل بادراك المندوب ايضا فالوجه حصر ما يستقل بادراكه العقل في قسمين الا الاقسام الاربعة واما ما لا يستقل
العقل بادراك حسنه ولا قبحه فقد اختلف القائلون بالتحسين والتقبيح والمنكرون لهما بعد التنزل في حكمه قبل ورود الشرع فذهب الاكثرون الى
الاباحة واخرون الى الحظر وذهب الحاجبي الى انه لا حكم فيه اصلا وتوقف شيخ الاشاعرة وفسر تارة بعدم العلم بالحكم واخرى بعدم الحكم ولا بد
اولا من تحرير محل النزاع فنقول كما ينقسم الحكم التكليفي باعتبار نفسه الى اقتضائي وتخييري وينقسم بهذا الاعتبار الى الاحكام الخمسة كذا ينقسم
باعتبار اخر الى حكم واقعي وحكم ظاهري وينقسم بكل من الاعتبارين الى الاحكام الخمسة والظاهر ان النزاع هنا في مطلق الحظر والاباحة سواء
كانا واقعيين او ظاهريين لتعميم القول بالتصويب ايضا وخصهما بعضهم بالظاهريين معللا بانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي راسا بمعنى ان ليس في الفعل
واقعا جهة حسن وجهة قبح لا سيما بعد ملاحظة ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالية عن المضرة كالغناء وشرب الفقاع الغير المسكر
وهذا التعليل كما ترى انما يتجه على قول المخطئة والاولى ما ذكرناه وزعم بعض المعاصرين ان النزاع هنا في الاباحة والحظر الواقعيين
مع تحريره لمحله في الاشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة ورد التعليل المذكور بانه اشكال سار في جميع المطالب المستدل عليها بغير
ان ظهور خلاف الحكم الذي دل عليه العقل احيانا لا ينافي قطع العقل بالواقع قبل ظهور الخلاف كما في كل جهل مركب ينكشف خلافه وفيه ان غرض
المعلل منع حصول القطع بالواقع اذ لا مستند لنا الا احتمال عدم وضوح تطرق يجوز المخالفة للواقع اليه كيف لا وموضع النزاع في كلامهم ما لا

يدرك

في انقسام الفعل الى
ما يستقل العقل بادراك
حسنه او قبحه

بدرك العقل حسنه و قبحه واما الاستشهاد بظهور الخلاف في الغناء والفقاع فناهيك للمدعي كما يشهد به مساق كلامه وليس الغرض منه الاسناد الا انه
ليدفع بان ظهور الخلاف احيانا لا ينافي حصول القطع بالواقع كما في سائر المطالب القطعية ثم اقول على ما نزل عليه مقالة المبيح والحاظر من ارادة
الحكم الواقعي قد تبين ان الغرض المقصود منها بعد ملاحظة الشرع فما كل من المقابلين فكان اللازم لهم ترك النزاع والا لتعاصحه له الى النزاع في الجهل
المركبين بلحوق الفعل قبل ملاحظة الشرع وهو لا يشبه بنزاع اهل العلم ثم قال نعم قد ينقدح هذا الاشكال اذا استدل لكل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي قال ويمكن ان يقال منه ايض انه مباح واقع لمن لم يطلع على النهي وحرام واقعا على من اطلع عليه لا انه لغير المطلع مباح ظ او حرام واقعا
واحال الامر في ذلك الى ما تبين في مسئلة الواجب المشروط بالنسبة الى الواجد للشرط والفاقد له اقول وضعف هذا التاويل في الرواية مما
لا يكاد يخفى على ما قررناه سابقا وقد اعترف هو ايض بفساده عند رد من احتج بها على نفي الملازمة بين العقل والشرع مستشهدا عليه بان جعل
الحكم مغيا بغاية كما تقتضيه كلمة حتى ينافي كون الحكم واقعيا فلا وجه للتشبث به في المقام ثم قد تقرر في مبحث الواجب المشروط ان وجوبه مقيد
في حق الفاقد للشرط ومطلق في حق الواجد له فيمكن التعلق به في المقام بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقال لا ريب في ان التكاليف باسرها
ظاهرية كانت او واقعية مشروطة بعلم المكلف لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق فحيث لا علم لا تكليف حقيقة لا ظاهرا ولا واقعا فبطل دعوى انه
لغير المطلع على النهي مباح ظاهرا وحرام واقعا لان الحرمة تكليف ظاهرية كانت او واقعية فثبوتها بدون العلم يؤدي الى ثبوت المشروط بدون
شرطه وهو مح وهذا غاية توجيه الحوالة الى المبحث المذكور وانت خبير بان منشأ هذه الكلمات عدم تحقق معنى الحكم الواقعي والحكم
الظاهري وقد نبهنا عليه سابقا وسننبه عليه فيما ياتي ونقول هنا تاكيدا وتوضيحا انا لا نريد بالحكم الواقعي الا الحكم الذي لا يشترط في تعلقه
بالمكلف علمه به فلا يكون عند عدم الشرط الا حكما شانيا وقد اصطلحوا على تسميته حكما واقعيا ولا ريب انه غير مشروط بالعلم وانما المشروط به
فعليته ويعبر عنه بالحكم الظاهري وبهذا يظهر الفرق بين القول بالتصويب والقول بالتخطئة فانهم بعد ان اطبقوا على ثبوت الحكم الفعلي تشاجروا
في ثبوت الحكم الشاني بالمعنى الذي ذكرناه ثم لو تم ما ذكروه في الرواية لثبت القول بالتصويب ولو في المباح وهو خطأ كما سنحققه في
محله واما ما ياتي من ان حمل الاباحة والحرمة على الظاهريتين يؤدي الى تنبيع الاحكام فان اراد تنبيع الاحكام الواقعية والظاهرية فظ عدم
لزومه وان اراد تنبيع مطلق الاحكام فلا اشكال في التزامه بل التحقيق تعشرها كما نبهنا عليه ثم الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اصل
الاباحة الاتية هو ان البحث هنا مقصور على دلالة العقل والبحث هناك مبني على ملاحظة الشرع ايض ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره المعاصر
المذكور من التمسك في المقام برواية كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان فيه خروجا عن محل البحث اذا تقرر هذا فالحق عندي هو القول
بالاباحة الظاهرية سواء اشتمل الفعل على منفعة اولا وخص جماعة من موافقينا بالنوع الاول وتبعهم في ذلك الفاضل المعاصر مع حمله
الاباحة على الاباحة الواقعية لنا ان ضرورة العقل قاضية بالاباحة في الظ عند عدم ما يدل على خلافها من غير فرق بين ما يشتمل على
منفعة وما لا يشتمل عليها لظهور ان التكليف باقسامه الاربعة مشروط بالعلم والبيان عقلا وعادة واذ ليس فليس ولا نعني بالاباحة الا
ذلك واحتج موافقونا بان الحكمة في خلق العبد وما ينتفع به باحتماله ليترتب عليه ما هو المقصود من خلقه والا لكان خلقه عبثا وهو محال
واورد عليه تارة بالمعارضة بانه تصرف في مال الغير فيحرم وهذه المعارضة مردودة بما سياتي واخرى بالحل وهو انه لا يلزم من عدم الاباحة
وقوع العبث لجواز ان يكون المقصود من خلقه على تقديره اصطباغه عند تشهيه ليثاب عليه مع ان ثمرة خلقه لا تنحصر في انتفاعه به
بطريق الاكل ولا يستلزم عموم الانتفاع كما ان الامر في كثير من المحرمات كذلك واحتج الفاضل المعاصر على ما اختاره من الاباحة الواقعية
بانها منفعة خالية عن امارات المفسدة والاذن منه تع في التصرف معلوم عقلا لان ما يتصور مانعا هو التضرر وهو منتف قطعا فيكون
فيكون حسنا واحتمال حصول المفسدة في الواقع كما يشاهد في بعضها بعد كشف الشرع كالغناء وشرب الفقاع لا يوجب تنزل العقل في قطعه
لانه لا منشأ له قبل ورود الشرع فلا يعتد به العقل الا ترى ان من احترز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البناء لاحتمال ان ينهدم فيحيق
بتجويزه ذلك يظنون اصحاب الجنون والسوداء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايض وهو يستلزم التكليف بالمحال
لو بنينا على المنع الا ان يكون تصرفا في ملك الغير بغير اذنه فكانه نفي احتمال مفسدة اخرى وهذه المفسدة ايض منفية اقول لا ينهض الحجة
المذكورة الا باثبات الاباحة الظاهرية لان خلو الفعل عن امارات المفسدة لا يوجب القطع بانتفائها واما حكم العقل بقبح التحرز عن الجلوس
تحت الحائط المحكم البنيان فهو حكم منه ظاهري لظهور ان العقل لا يقطع بعدم تركب مفسدة الانهدام عليه لكن يحكم بقبح البناء في الظ على خلاف
ذلك وبالجملة نفرق بين تجويز الانهدام على الحائط المذكور وبين العمل بمقتضى هذه التجويز من التحرز عن الجلوس تحته لاجل ذلك
فالذي يحكم العقل بقبحه وسفه فاعله هو الثاني دون الاول فظهر من ذلك فساد ما ادعاه من ان الاذن منه تع بمعنى الاذن الواقعي معلوم
عقلا لما بينا من احتمال الخلاف مع ان اعتبار الاذن في الدليل غير سديد لانه هنا بمعنى الاباحة فيكون الاستدلال مصادرة ومعارضة
احتمال المفسدة في الفعل باحتمال المفسدة في الترك لا يوجب القطع بالاباحة الواقعية وبطلان ما تمسك به المانع لا يوجب بطلان دعوى الجواز
ان يقام عليها حجة اخرى فضلا عن ثبوت ما يدعيه لاحتمال الواسطة احتج القائلون بالحظر بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم ورد تارة

بمنع حكم العقل بحرمة التصرف في ملك الغير وانما ثبت ذلك بالشرع ولو سلم فانما يسلم فيمن يلحقه بالتصرف ضرر بغير اذنه فيحرم وهو هنا منتف لتنزهه
تعالى عنه ولو سلم فمعارض بما في المنع من الضرر الناجز على النفس ليس بحمله لدفع ضرر الخوف اولى من العكس واشدية الضرر المخوف معارضة بتنجز الضرر
الاخر وتحققه اخرى بالتنظير وهو ان من ملك بحرا لا ينزف واتصف بغاية الجود واحب مملوكه قطرة من ذلك فكيف يدرك بالعقل تحريمها والتصرف
ظاهر ومنه يتجه ايضا بلزوم التكليف بالمحال اذا فرض ضدان لا ثالث لهما كالحركة والسكون واورد عليه بانه خارج عن محل النزاع اذ لا تم
ان لا حكم للعقل فيه بل يحكم بالزام احدهما قطعا ويمكن ان يجاب ايضا بان الخصم لعله لا يساعد على كون السكون فعلا بل هو عدم فعل الحركة
فلا يلزم القول بحرمة الحركة على المتعين الا ان يتكلف الكلام الى الكف الذي هو سبب السكون وهو امر وجودي ويمكن دفعه بان الظاهر نزاعهم
في افعال الجوارح فقط بل لا يبعد ان دليلهم من حرمة التصرف في ملك الغير لا يساعد على تحريم التصرف في نفسه الا ان يقال بانه ايضا ملك للغير فيحرم
عليه التصرف في نفسه ولو باحداث الكف فيها ولا يخفى من بعد نعم يمكن ان يوجه هذه مناقشة في المثال فيبقى الاشكال المدعى بحاله ولا يحقق عنه
الا بالتزام القول بالاباحة ح وتخصيص الحظر بغير محل التنافي للحكم ان المبيح والحاظر ان ارادا خطاب الشرع بذلك فلنقد بران لا شرع وان
ارادا حكم العقل به لزم التناقض اذ المفروض انه مما لا حكم للعقل فيه بحسن ولا قبح في حكم الشارع بعنوان فرض العنوان انما لا يدرك العقل حكمه
اوحسنه وقبحه فبناء دعوى حكم العقل فيه بالاباحة او الحظر والجواب انا نختار الشق الاخير ولا تناقض لان المراد مما لا يدرك العقل حكمه بغير
هذا العنوان او هذه الجهة اعني كونه مما لا يدرك العقل حسنه وقبحه فهل يحكم عليه بعد ملاحظته بهذا العنوان وهذه الجهة بالاباحة و
الحظر اولا فلا ينافي حكم العقل عليه باحدهما ما اعتبر فيه من عدم حكم العقل فيه باحدهما لتغاير الجهتين والى هذا يرجع ما قيل من انه
لا منافاة بين عدم الحكم على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولا وبين الحكم عليه باعتبار كونه مجهولا ونظر فيه بعض المعاصرين بان حكم
المبيح بالاباحة والحاظر بالحظر ليس من جهة كونه مجهول الحكم عند العقل بل لانه منفعة مأذون فيها او تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكيف
يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع ان مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم ثم قال فان قيل مقتضى دليلهم بالنظر الى ظاهر الحال وقد يتبدل
الحكم بظهور خلافه فيعلم ان الحكم السابق انما كان حكم مجهول الحكم قلنا هذا كلام سار في ساير المطالب المعلومة فكثيرا ما نعلم حكم الشيء
بالضرورة او النظر ثم يظهر خلافه ولا يلزم منه ان يكون ذلك حكم الشيء من حيث انه مجهول الحكم بل وظيفة الناظر في كل وقت انما هي التخلية
الثانية والبناء على ما ادى اليه نظره سواء صادف الواقع اولا ثم قال نعم هذا يجري فيما لا نص فيه من الاحكام التي لا مسرح للعقل فيها اصلا
كوجوب غسل الجمعة فان حكمه قبل ثبوت الشرع من حيث هو مجهول عدا الوجوب لا مع قطع النظر عنه واين هو من الحكم بالاباحة هذا ملخص
كلامه اقول وفيه ما لا يخفى لان حكم المبيح والحاظر بالاباحة والحظر من جهة كونه منفعة مأذونا فيها او تصرفا بغير الاذن لا ينافي كونه
باعتبار جهالة الحكم ايضا كيف وتلك الجهتان انما يثبتان لموارد هما عندهم باعتبار هذه الجهة فان المبيح انما يقول في شم الورد مثلا بانه
منفعة مأذون فيها بعد اخذه بعنوان مجهول الحكم كما يدل عليه باعتبار الخلو عن امارات المفسدة وكذا الحاظر انما يقول بانه تصرف بغير
الاذن بعد اخذه بهذا العنوان اذ مراده بغير الاذن ظاهر الاذن واقعا اذ لا طريق له اليه فيدل على اعتباره الجهالة بالحكم في الحكم وبالجملة
فكون الشيء مجهول الحكم دليل اصولي على حكمه بمعنى انه يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اليه لا دليل منطقي واما ما اورده من السؤال فمورده ما ذكره
اخيرا من ان مقتضى ادلتهم العلم بالحكم فكيف يجعل الموضوع مجهول الحكم ومحصله ان الجهل اعم من البسيط والمركب فاذا حكم الحاكم بالاباحة
لدليلها او بالحظر لدليله ثم انكشف الخلاف تبين ان ذلك كان حكمه من حيث خطائه وجهالته بالحكم وح فلا منافاة بين العلم بالحكم وبين
كون الموضوع مجهول الحكم واما ما اجاب عنه فملتبس على ما ينبغي بل التحقيق في الجواب ان القاطع بثبوت حكم في حقه انما يقطع في حال القطع
بثبوته في حقه من حيث انه مصيب بقطعه الواقع لا من حيث انه مخطئ به في اصابته وان حكمه حال خطائه ذلك نعم اذا انكشف له الخلاف تبين
عنده ان ذلك كان حكمه من حيث خطائه في اصابة الواقع لا من حيث اصابته له وظاهر ان الكلام في المقام انما هو بالنسبة الى حال القطع لا الى
حال انكشاف الخلاف فيبقى اشكال التدافع بين فرض العنوان مجهول الحكم مع قضاء الدليل بالعلم بالحكم بحاله واما ما ذكره اخيرا من ان
العقل يحكم فيما يجهل حكمه بعد الوجود دون الاباحة فغير سديد لان العقل كما يحكم فيه بعد الوجوب كذا يحكم بعدم الاستحباب والحرمة والكراهة
فيتعين ان يحكم بالرخصة في الفعل والترك ما لم يقم دليل على خلافه لانحصار الاحكام في الخمسة بعد من الضرورة يا وقضيته القول بالملازمة
بين حكم العقل والشرع كما يقول هو وغيره به حكم الشرع ايضا بالرخصة فيهما ما لم يقم دليل على خلافه وهو معنى الاباحة الظاهرية هذا
واجاب التفتازاني عن الاشكال المذكور بان النزاع في الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة او مقبحة كاكل الفواكه
مثلا ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل فهل يحكم فيها على الاجمال بحرمته او يحكم بالاباحة اولا واورد عليه المحشي الشيرازي
بانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال في اكل الفاكهة مطلقا على الحكم المخصوص بكل فعل كاكل فاكهة الرمان بضم الصغرى الواضحة الثبوت الى ذلك
الحكم الكلي الاجمالي الحاصل من دليلهم ثم قال اللهم الا ان يقال المراد الحكم الضروري وفيه تعسف يعني ان نحمل الحكم المنفادراكه على الحكم

بالعكس ع م مر الفوز

الضروري

الضروريۃ بدفع الاشكال لان اعتبار ضم الصغرى يخرجه عن كونه ضروريا وكان اراد بوجه التعسف ما اشرنا ونقل بعض المعاصرين عن الشارح الجواد
انه اورد الاشكال المذكور على ما اختاره من القول بالاباحة ثم اجاب عنه بوجهين **الاول** ان المراد ان ما لا يدرك حسنه وقبحه بالنظر الى (العقل)
خصوصيته انما هل يحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ولا **الثاني** ان المراد ان ما لا يدرك العقل حسنه وقبحه ابتداء او بمجرد ملاحظة
شيء آخر فهل يحكم عليه بالحسن حكما عاما بالنظر الى الدليل اولا وعلى التقديرين لا يكون الحكم المذكور مخالفا لما اعتبر في العنوان قال بعد نقل
الوجهين عنه والغفلة التي حصلت له اولا هو الذي اورد عليه هذا الاشكال بزعمه انه لما قسم الفعل الى ما يستقل العقل بادراك حكمه والى ما لا
يستقل به وحرر النزاع في القسم الثاني وقع في الاشكال المذكور ولو انه حرر النزاع في الاشياء الغير الضرورية في التعيش المشتملة على المنفعة
كشم الورد واكل الفاكهة من غير اعتبار لكونها مما لا يستقل العقل بادراك حكمه كما فعله هو اعني المعاصر المذكور لسلم عن الاشكال فان من
يحكم فيها بالاباحة او الخطر يجعلها من القسم الاول ومن يقول بانه لا حكم فيها يجعلها من القسم الثاني **وفيه** ما لا يخفى لان تحرير الشارح الجواد
لمحل البحث فيما لا يستقل العقل بادراك حكمه موافق للتحرير المعروف في كتب القوم كما لا يخفى على من راجعها وح فلا بد اما من التزام بدفع به
الاشكال او التزام بمقالة الحاجبي ولا يجدي تغيير العنوان وتحرير النزاع في الاشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة لانه لا ينطبق عليها
اقوالهم فيها الا بعد اخذها مجهولة الحكم ومعه يعود الاشكال مع ان الاشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة قد يحكم العقل عندهم فيها
بالوجوب كالعدل وقد يحكم بالتحريم كالظلم فلا يستقيم جعلها عنوانا لمحل النزاع على اطلاقها كما فعله ثم انه تصدى لدفع الجوابين اللذين ذكرهما
الشارح الجواد فاورد على الوجه الاول بامكان ان يقال في شم الورد منفعة مأذون فيها وكل ما هو كذلك فهو حسن فقد علم حسنه بالخصوص وعلى الثاني
بعد تخصيص مدركات العقل في الضروريات هذا محصل كلامه **اقول** وانت خبير بان مرجع الجواب الاول الى ما اجاب به التفتازاني ومرجع الجواب
الثاني والاعتراضين الى ما ذكره المدقق الشيرازي الا انه اشار الى الاعتراض الثاني بقوله وفيه تعسف **وقد تنبه** بعض المناظرين في كلامه بما ذكره
المعاصر المذكور **ثم اقول** وما اورده على الجواب الاول انما يستقيم اذا اراد المجيب ان المراد ان ما لا يدرك العقل حكمه تفصيلا لا بدليل خاص
ولا بدليل عام اولا وهذا منشأ الفساد لانه صرح ان التزم بما اورده المورد عليه من انحلال ذلك الى معرفة حكم الخاص باعتبار دليل عام عاد عليه (هل يدرك العقل حكمه بدليل عام ام لا)
الاشكال لان ما لا يدرك العقل حكمه ولو باعتبار دليل عام كيف يدرك حكمه باعتبار دليل عام وان لم يلتزم الانحلال فهو مع كونه غير معقول
في نفسه خارج عن محل البحث لان كلامهم هنا في معرفة الحكم الذي يحتاج الى التفصيل اذ المقصود الحكم بحلية اكل الفواكه مثلا او حرمته وهذا لا يعقل
بدون الانحلال لا يقال اللازم من الحكم على الكل انما هو الحكم على الحصص الموجودة منه في الخاص على ان تكون تلك الحصص موردا للحكم دون الحكم
على الخاص على ان يكون الخاص موردا له بسبب وجود العام في ضمنه فيمكن دفع المنافاة ح على التقدير الاول بان المعنى كل شيء لا يدرك العقل حكمه
ولو باعتبار امر كلي على ان يكون ذلك الكلي موردا للحكم اولا فيندفع المراد المورد عن الجواب **لانا نقول** هذا التنزيل مع قصور كلام المجيب عن
افادته غير مستقيم عندنا لان الاحكام على ما مر لا تتعلق بالطبايع الا باعتبار وجودها الخارجية فلا يعقل مغايرة حكمها لحكم افرادها لاتحادهما
في الخارج نعم يتجه ذلك على قول من يجعل وجودها مغايرا لوجود افرادها او يجعل الاحكام متعلقة بالطبايع باعتبار انفسها ويجوز مغايرة
حكم الافراد لحكمها كما يراه الفاضل المعاصر وجماعة من المتاخرين فيمكن الزامهم بصحة الجواب واندفاع الايراد بناء على هذا التنزيل لكن لا خفاء
في ان النزاع المذكور لا يختص باحد هذين القولين فيبقى الاشكال بحاله على مذهب الاخرين هذا والذي هو اوفق بمساق كلام التفتازاني بل هو الظاهر
من كلام الشارح الجواد ان المراد ان ما لا يدرك العقل حكمه بدليل يختص به هل يدرك حكمه بدليل يعمه وغيره اولا فيندفع عنه الايراد المذكور لان الحكم
بحسن شم الورد لكونه منفعة خالية عن امارات المفسدة انما هو حكم عليه باعتبار امر كلي عام جار فيه وفي غيره كشم الرياحين واكل الفواكه وغيرها وليس باعتبار
كونه خصوص شم ورد وهذا معنى قوله يحكم عليه بالحسن حكما عاما يعني يحكم عليه بالحسن باعتبار امر عام وهذا واضح **نعم يرد** على المجيب ان بعض الافعال
التي لا يستقل العقل بادراك حكمها الابتدائي من حسن وقبح مما يتصف باعتبار امر عام كحكم العقل بقبح ضرب غير المستحق وان اشتمل على منفعة لكونه ايذاء
فان ادراكه لحكمه ليس باعتبار الخصوصية بل باعتبار امر عام يجري في غيره من الجرح والقتل ونحوهما ايضا مع ان النزاع المحرر في المقام لا يتوجه اليه
قطعا **واما ما اورد** على الجواب الثاني فمما يرد على ظاهر كلامه بناء على ان تكون الادلة العقلية حجة في النظر بانها كما هو الحق المحقق **ويمكن**
توجيهه بان المراد ما لا يدرك العقل حسنه وقبحه الابتدائي اي الثابت للشيء مع قطع النظر عن ملاحظة العنوان المذكور فيرجع الى ما
ذكرنا ويمكن ان يحمل ايضا على ان ما لا يدرك العقل حكمه الابتدائي الواقعي هل يحكم عليه في الظاهر بالاباحة او الخطر اولا لكن يقدح فيه ان الاشياء
التي لا يدرك العقل حكمها الواقعي لا الحكم عليها في الظاهر الا بالخطر كالاناء المقطوع بوجود السم في احدهما لا على التعيين ثم ان كلام جماعة
كالحاجبي والعضدي في تحرير العنوان خال عن اعتبار كون الفعل الذي لا يدرك العقل حكمه مشتملا على منفعة وانما وقع التقييد به في كلام جماعة
وتبعهم في ذلك الفاضل المعاصر حتى ادعى ان ما لا منفعة فيه كتحريك اليد بلا داع ووضع الخشب الغير اللذين لا حكم للعقل فيهما عند الكل
اقول وكانهم اخذوا القيد المذكور من الحجة المعروفة للقائلين بالاباحة حيث اعتبروا في الفعل اشتماله على المنفعة **والاقرب عندي**
ان يحمل المنفعة الماخوذة في الدليل على منفعة ما اعني موافقة القصد والداعي سواء استتبع منفعة اولا ومرجعها الى ما يمنع عن كونه صادرا لغير

الاختيارى وبهذا يحصل التوفيق بين الدليل والعنوان وحمل كلام المعتبرين لهذا القيد فى العنوان على ذلك تعسف واضح وبتقريب ما ذكرنا انه
لولا عموم العنوان لكان من المناسب بل اللازم ان يبحثوا عن القسم الاختيارى مع انهم لم يتعرضوا له واما الاتفاق الذى حكاه المعاصر المذكور على
انه لا حكم فيما لا اشتمال على المنفعة فكانه وقع سهوا من قلمه لان من قال بالحظر فى المشتمل على المنفعة كيف يقول بان لا حكم فيما لا اشتمال عليها بل
يلزمه القول بالحظر فى ذلك بطريق الاولوية وقد عرفت ان مستندنا على الاباحة يعم النوعين ثم ان اراد الحاجبى بقوله ان لا حكم انه
لا حكم عند العقل كما هو الظ من دليله توجه عليه ما مر وان اراد ان لا حكم فى الواقع توجه عليه ان عدم حكم العقل بمعنى عدم دركه
الحكم اعم من عدم الحكم فى الواقع ولعل الادلة التى على الخاص واما المتوقف فان اراد توقف العقل عن الحكم رجع مقالته الى مقالة الحاجبى ويرد
عليه ما يرد عليه وان اراد توقفه عن تعيين احد القولين او الاقوال لعدم عثوره فيها على دليل يعتمد عليه توجه عليه ما عرفت من بياننا
المتقدم على اثبات القول بالاباحة ثم قولهم فى العنوان قبل الشرع هل المراد به قبل بعث الرسل مط او قبل وصول احكام الشريعة مط او قبل
وصول جملة يعتد بها منها او قبل وصول الحكم فى خصوصيات الموارد المبحوث عنها بهذا العنوان او قبل وصول حكم هذا العنوان وكان الاول
اظهر فى كلام القائل لكن حمل كلام اصحابنا عليه غير سديد لان بنائهم البحث معه على مجرد الفرض وتقدير غير واقع ولا جدوى فيه الا ان يقال
فائدته استصحاب الحكم منه الى الواقع وهو كما ترى مع عدم وقوع هذه الدعوى فى كلامهم والثانى يدل الثالث ايضا يستفاد من كلام الفاضل المعاصر
ويرشد اليه تمثيله باهل زمن الفترة والمجوسين الذين لا يتيسر لهم البحث وهو ايضا لا وجه له لانه تخصيص من غير مخصص والذى اوقعه
فى هذا الوهم ما توهمه سابقا من ان النزاع فى الاباحة الواقعية اذ بعد وصول كثير من تفاصيل احكام الشريعة الى المكلف وعلمه بحكم
الشارع بالحظر فى كثير مما لا يدرك العقل حكمه الكاشف عن وجود جهة مقبحة واقعية خفية فيه يمتنع ان يقطع باباحة ما لم يحصل حكمه
وقد عرفت فساد الوجه فى المقام لحد الوجهين الاخيرين وما يعمهما والوجه الاخير هو الاظهر فيرجع محصل البحث الى ان الاشياء
التى لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها مع قطع النظر عما ورد فيها من الشرع خصوصا او عموما هل يحكم فيها بالاباحة او الحظر او لا يحكم
بشئ هذا وما ذكره بعض المعاصرين من ان حكم العقل باباحة تلك الاشياء وان كان قطعيا قبل ملاحظة الشرع لكنه بعد ملاحظة
الشرع والاطلاع على تحريم الشارع لكثير من المنافع الخالية عن المضرة يكون ظنا ولا دليل قطعيا على حجيته والدليل الظنى غير مفيد
فكيف يدعى انه مما يستقل العقل به الا ان يق اذا حصل الظن بمقتضى هذا الاصل كان فى مخالفته مظنة ضرر فيجب دفعه عقلا او يقال
يبتنى حجية هذا الطريق على ثبوت حجية ظنون المجتهد بعد انسداد باب العلم فيندرج فيها لكن يشكل الثانى بان حجية ظن المجتهد
لا مدخل لها فى الادلة الشرعية التى هى موضوع هذا الفن بل هو يشبه المسائل الكلامية ففيه نظر من وجوه اما اولا فلانه ان
اراد بالاباحة الظاهرية منها كما هو المحتمل فقد عرفت ان العقل يستقل بالقطع بها قبل ملاحظة الاحكام الشرعية وبعدها
لاستقلاله بقبح التكليف بدون البيان مط وهو يستلزمها وان اراد الاباحة الواقعية كما صرح به سابقا فلا خفاء فى انه لا قطع
بها لا قبل الملاحظة المذكورة ولا بعدها بل قد لا يكون له ظن بها ايضا لا سيما بعد الملاحظة المذكورة وقد نبهنا على ذلك
سابقا واما ثانيا فلان الاستناد الى العمل باصل الاباحة الى دفع الضرر المظنون بظاهره ظاهر الفساد لان الاباحة المظنونة
لا تشتمل على ظن ضرر لا فى الفعل ولا فى الترك حتى يلتزم فى دفعه بالبناء عليها وانما يستقيم ذلك فى ظن الوجوب والتحريم نعم يمكن دعوى
ظن الضرر فى ترك الحكم بالاباحة المظنونة بناء على دلالة دليل ظنى على وجوب الحكم بها لكن مساعدته لا يساعد على ذلك كما لا يخفى
على المتامل فيها واما ثالثا فلان ما ذكره من ان حجية ظن المجتهد مما لا مدخل له فى الادلة الشرعية غير صحيح كيف وكثير من الادلة
انما تبتنى حجيتها عنده على اثبات تلك الحجية كخبر الواحد والكتاب والاجماع المنقول والشهرة وغير ذلك فانه انما يقول بحجيتها من حيث قيام
الحجة على حجية ظن المجتهد فاذا صح ذلك عنده فى الادلة النقلية فما المانع من صحته فى الادلة العقلية واما ما اسند اليه فى ذلك من ان
مسئلة حجية ظن المجتهد ليست من مسائل الفن فان موضوعه ادلة الفقه وموضوعها ظن المجتهد ففيه ان موضوع الفن ليس ادلة الفقه
خاصة بل هى مع الاجتهاد بل التعادل والترجيح ايضا كما مر والبحث عن حجية ظن المجتهد يرجع الى البحث عن الاجتهاد ولو سلم ان موضوع الفن ادلة
الفقه خاصة فلا بد من ارجاع مباحث الاجتهاد الى البحث عن الادلة كما مر التنبيه عليه فى بيان الموضوع فلا يخرج عن مباحث الفن ولو سلم
فبينا بعض مسائله ملئه بما لا اشكال فيه اذ لم يذهب وهم الى اشتراط دخول مبادى كل علم فيه فلا يستقيم دعوى نفى المدخلية الا ان يريد
نفى الدخول فى مسائل علم الاصول لا نفى الاثبات ثم فرق بين الجواب حينئذ ورد الاشكال على التقدير الاول مما لم اقف فيه على محصل

فصل ومما استدل عليه العقل والنقل اصل البراءة والمراد بها الخلو والفراغ من مطلق التكليف المشكوك
فيه فيتمسك فيه على نفى الوجوب والتحريم ونحوها حيث يشك فى الجميع او البعض فيثبت به الاباحة فى غير العبادة وانتفاء الاقوى حيث
يشك بينه وبين الضعيف وخصه الفاضل المعاصر بنفى الالزام معللا بان المراد بالبراءة من التكليف ولا يطلق التكليف الا على ما
فيه كلفة وهو ناظر الى ما قيل من ان التكليف ماخوذ من الكلفة ومعناه الالقاء فى المشقة ولا يصدق على غيرهما وضعفه ظ لان ذلك معنى التكليف

من الادلة العقلية
اصل البراءة

لغة

لغة واما في الاصطلاح فهو الاعم من ذلك قطعا لانه يتناول الوجوب والحرمة بانواعهما قولا واحدا ومن ثم اتضح انه لا يكون كاغيرهما وكان المتداول
في كلامهم استعمال اصل البرائة في نفي الوجوب واصل الاباحة في نفي التحريم والكراهة والتعميم اولى بالمقام لصلوح اللفظ له بالمعنى الذي ذكرناه
مع اشتراك الجميع في الادلة فهذه الاحكام الاربعة كلها مخالفة للاصل وان كان مخالفة الوجوب والحرمة له باعتبارين ومخالفة الندب
والكراهة له باعتبار واحد ولهذا يرجح الندب على الوجوب والكراهة على التحريم عند دوران الامر بينهما وسننبه على ذلك انشاء الله وتحرير
محل البحث فنقول الاصل يطلق في عرفهم غالبا على معان اربعة القاعدة والدليل والاستصحاب والراجح والمراد به هنا هو المعنى الاول
اعني القاعدة فالمعنى القاعدة المقررة في البرائة او للبرائة دون الدليل لعدم ملائمة للمقام فان البحث هنا عن مدلوله لا عن نفسه ودون الاستصحاب
وان كان من جملة ادلته لاختلاف مدرك المسئلتين وانواع الهم فيهما ودون الراجح لان المراد به المظنون اذ المقطوع به لا يسمى اصلا في عرفهم
ولا خفاء في ان البرائة ان قيست الى الواقع فقد لا يكون ظن بها وان قيست الى الظاهر فهي مقطوع بها ولئن سلم ان معنا الاعم فانما يصح على الظاهر
اعتبار في التركيب الحملي كما ذكره الشهيد الثاني دون الاضافي كما زعم الفاضل المعاصر في محل البحث ثم الفرق بين هذا الاصل واصل الاباحة ان
اصل الاباحة اخص منه بحسب المورد بجريان اصل البرائة فيما يحتمل الاباحة وفيما لا يحتمله سواء كان عدم احتماله لذاته في نفسه كما في العبادة او لقيام
دليل على نفيها بالخصوص كما في الدخول على سوم المؤمن بخلاف اصل الاباحة فانه لا يجري الا حيث يحتمل الاباحة والفرق بينه وبين الاصل
الاخر المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم هو ان الثاني اعم باعتبار جريانه في الحكم الوضعي دون الاول كما ان الاول اعم باعتبار جريانه
في الموضوعات دون الثاني فالنسبة بينهما عموم من وجه وان خصصنا اصل البرائة بنفي الوجوب والتحريم او بنفي الاول فالفرق اظهر وجعل الشهيد
الثاني في الذكرى مرجع الثاني الى الاول وهو غير واضح واستظهر بعض المتاخرين في الفرق بينهما ان المقصود بالاول نفي الحكم الظاهري وبالثاني
نفي الحكم الواقعي وضعفه ظ فان مقتضى الاصلين في نفسهما ليس الا النفي في الظاهر وذكر الفاضل المعاصر في الفرق بينهما ان الاصل الثاني لنفي الحكم
عن الموضوعات العامة والاول لنفيه عن الموضوعات الخاصة يعني لنفي تعلقه بخصوص ذمة احاد المكلفين وفيه نظر يعرف مما قررنا اذا تحقق
عندك هذا فاعلم ان اصل البرائة قد يستعمل في مقام الاشتباه في الحكم فتارة حيث لا يعلم الاشتغال اصلا ولا يكون لمورده تعلق بامر
علم الاشتغال به واخرى حيث يعلم الاشتغال في الجملة او يتعلق مورده بما علم الاشتغال به وقد يستعمل في مقام الاشتباه في الموضوع اما حجيته في
المقام الاول فهو قول الاكثر بل ربما يظهر من بعض العدلية الاعتقادات انه موضع وفاق وكذا ذهب المحقق في كتاب الاصول الى القول بحجيته ونقل
فيه ايضا قولا بوجوب الاحتياط مط وفصل في ذلك وعدم العمل باصل البرائة مط ويحكى عنه في المعتبر القول بانه حجة فيما يعم به البلوى خاصة وعبارته في
الكتاب المذكور غير مساعدة على الحكاية لانه قسم في الفصل الثالث منها الاستصحاب الى اقسام ثلثة استصحاب حال العقل وفسره بالبرائة الاصلية
واستصحاب حال الشرع وان بقي عدم الدليل على كذا فيجب انتفائه ونكر هذا بين القسمين الاولين وقال بعد ذكره وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هنا
دليل لظفر به اما لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة **اقول** ثلثة لاقسام الاستصحاب يبتني على احد امرين **الاول**
ان يريد بقوله عدم الدليل على كذا فيجب انتفائه استصحاب غير التكليف من احكام الوضع بقرينة المقابلة فيستفاد من كلامه اشتراط العلم بعدم
الدليل في حجية الاستصحاب المعمول في نفي الحكم الوضعي دون التكليفي فان اراد بالعلم معناه الحقيقي كما هو الظ فالفرق واضح وان اراد به ما يتناول
الظن المستند الى الفحص في الادلة كان الفرق باعتبار اشتراط حصوله في نفي الاول دون الثاني فان الفحص فيه لا يعتبر الظن بالعدم مكتفيا في نفي التكليف
دون حكم الوضع **الثاني** ان يريد ان الاستصحاب قد يستعمل في نفي الحكم ظاهرا وهذا لا يعتبر فيه الا عدم العثور على ما يدل على الخلاف وينقسم باعتبار
المورد الى القسمين المذكورين وقد يستعمل في نفي الحكم واقعا وهذا يعتبر فيه العلم بعدم الدليل على الخلاف ولا يخفى ما فيه بل الصواب ان يعتبر فيه
العلم بان الحكم لو كان خلافه لدل الشرع على دليله اذ مجرد العلم بعدم الدليل لا يفيد العلم بعدم الحكم غاية الامر انه يفيد الظن به ولا دليل على اعتباره
هنا ولا يذهب عليك ان الوجه الثاني اقرب الى مساق عبارته وكيف كان فليس في كلامه التفصيل في حجية اصل البرائة في حجية اصل العدم وقد عرفت الفرق
بينهما بقرينة المقابلة ومع الاغماض عن ذلك فالذي اعتبره في الحجية هو العلم بعدم دليل على الخلاف ونسبته ما نسب اليه من اشتراط عموم البلوى والعلم
بعدم الخلاف والفرق بينهما بين ولعله اشار الى هذا التفصيل في مقام اخر ثم ضعيفة حجية اصل البرائة فيما يعم به البلوى هو العلم بان الذي يبنه معصوم
بالقول والتقرير هو البرائة فان لم يكن هنا احتمال التقية علم انها الحكم الواقعي والا كانت محتملة له ويقول بعض المعاصرين بافادة الظن بالبرائة بعد
الاعتبار السديد ثم الاحتياط عبارة عن فعل ما لا يعلم وجوبه واقعا ولو في الجملة مع احتماله اذا سلم من احتمال التحريم او ترك ما لا يعلم تحريمه كذلك اذا سلم
من احتمال الوجوب فان علم احدهما لدليل او عليه غير دليل الاحتياط كالخبر المعتبر والاستصحاب او ما اشبه ذلك لم يعد العمل به احتياطا وكذا اذا احتمل الوجوب
والتحريم وانما اعتبرنا قولنا في الجملة احترازا عن مثل الاقل اذا دار الامر بين وجوبه ووجوب الاكثر فانه وان كان وجوبه النفسي محتملا الا ان وجوبه في
الجملة معلوم وان اريد تفسير الاحتياط في المندوب والمكروه ابدلنا الوجوب والتحريم بالندب والكراهة وفسره بعض المعاصرين بما هو اوفق للنفس الا في صورة
الاحتمال ويشكل بانه لا ينطبق على القول بوجوب الاحتياط اذ لا وقاية بدونه ولا على القول بالاستحباب للقطع بعدم الهلاك واما الفقهاء فقد ذهب الاخبارية
على ما نقل عنهم الى انه حجة في غير ما يحتمل التحريم **واختلفوا** فيما يحتمل التحريم الى اقوال اربعة التحريم واقعا والتحريم ظاهرا والاحتياط والتوقف ويستشكل

بعض المعاصرين في الفرق بين القولين الاخيرين منهما بناء على ما نسب اليهم من اطباقهم على القول بالتحريم وانت خبير بان ما زعمه من الاشكال يتجه
في الفرق بين الثلثة المتاخرة ولا اختصاص له بالاخيرين كما ذكره ولو نزل مقالة التوقف على التوقف عن تعيين احد هذه الاقوال وبعضها على حد
التوقف في سائر المسائل اتضح الفرق بينه وبين بقية الاقوال الا ان حجة الاخبارية لا تساعد على ذلك بل على التوقف في الحكم الفرعي وعلى تقدير
بقي الاشكال بحاله ويمكن الفرق بان الادلة التي تمسكوا بها على التحريم منها ما يدل عليه من جهة وجوب التوقف كما في الفتوى قبل مراجعة الادلة
ومنها ما يدل عليه من جهة وجوب الاحتياط كما في ركعات الشك ومنها ما يدل عليه من جهة انه في نفسه حرام ظاهري كما في مستصحب التحريم نصا فكل
مذهب يتمسك على دعواه بما يختار العمل به منها ولهذا يعبر عن مذهبه بما يساعد عليه دليله هذا ويمكن حمل كلام المتوقف على التوقف في تعيين
الحكم الواقعي والظاهري وان كان الفعل والترك مجردا عن التقييد بجهة شرعية لكنه بناء على ما نسب اليهم من الاتفاق على التحريم هذا ولنا على المذهب
المختار وجوه **الاول** قطع العقل بالبرائة عند عدم امارة على الاشتغال وقبح التكليف بدون الاعلام والافهام وقد سبق بيانه فلا نطيل
الكلام باعادته **الثاني** استصحاب البرائة الثابتة في حال الصغر وشبهه فان قضية عموم ادلته كاشتباه عدم اختصاص مورده بغير البرائة ولا يخفى ان هذا
الدليل اخص من المدعى اذ بين مورد الاستصحاب وبين مورد اصل البرائة عموم من وجه لجريان الاستصحاب في غير البرائة وجريان اصل البرائة حيث لا
يتقدم برائة كمن علم بوقوع جنابة وغسل على الذهن منه وشك في المتاخر فان قضيته اصل البرائة هنا عدم تحريم جواز المسجد واللبث في المساجد
وقرائة العزائم عليه مع انه لا مسرح للاستصحاب فيها **الثالث** ما دل على نفي التكليف عند عدم ما يدل عليه من الكتاب والسنة فمن الاول قوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها فان الاتيان لا يتحقق فيما لا ينصب امارة عليه **وفيه تامل** وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي
عن بينة فان قضيته تخصيص الهلاك والحيوة بصورة وجود البينة نفيهما عند انتفائها وقضيته ذلك نفي الوجوب والحرمة ولخفاء دلالته على
اشكال في دلالته على نفي الكراهة ونحوها ومن جملته قوله تعالى ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون وقد يستدل ايضا بقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان المتبادر من بعث الرسول في المقام هو التبليغ ويشكل بعد التسليم بان نفي التعذيب لا يدل على نفي
الوجوب والتحريم لجواز الاستحقاق والعفو كما مر في دفع حجة المنكرين للملازمة بين العقل والشرع ومن جمع بين التمسك بالاية في المقام
بالبيان المذكور وبين دفع حجة المنكرين للملازمة بما ذكرنا كما يحكى عن بعض الافاضل فكانه اراد نفي الوجوب والتحريم بالمعنى الذي اثبته
الخصم فانه لا يلتزم بكونه ذنبا موعودا عليه بالعفو وعدم المؤاخذة ولو مع الاصرار بل يجعله كغيره من الذنوب فلا يكون تناف
بين كلاميه كما اورده بعض المعاصرين عليه **ومن الثاني** ما روي في الصحيح عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة وعد منها ما لا
يعلمون وفي الموثق ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وفي رواية عبد الاعلى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عمن لم يعرف شيئا هل عليه
شيء قال لا فان الرفع والوضع وعدم شيء عليه في معنى البرائة نعم انما يتم الاحتجاج بالرواية الاخيرة اذا حملت على السؤال الجزئي واستدل
بعضهم ايضا بالصحيح كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه تارة وبقوله عليه السلام كل شيء فيه حرام
وحلال على معنى كل فعل من الافعال وكل عين من الاعيان المتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به منهما فخرج ما لا يتصف بهما معا
من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما تعين حله او حرمته قال والسر في ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز
بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه ثم قال فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حراما فهو حلال ونزله لغوي على معنى حلالا لان يكون ص
كل شيء ينقسم الى هذين القسمين وتحكم عليه باحدهما الا على التعيين وحكم برجوعه الى المعنى الاول **اقول** ولا خفاء في انه تعسف فاسد
وتكلف بارد لما فيه من تقدير ما لا يساعد عليه اللفظ ولا على امارة خارجية بل التحقيق ان المتبادر من الرواية هو كل شيء اي عين و
نوع يشتمل على النوعين لا على احتمالهما فيعتبر العلم بهما فيه كما هو الاصل في تشخيص ساير الموضوعات فيختص بالشبهة في الموضوع دون
الحكم نعم ربما امكن ان يوجه بانا اذا ضممنا عنوانا مشتبه الحكم الى عنوان معلوم الحرمة وعنوان معلوم الحلية صدق على المجموع بانه شيء فيه حلال
وحرام فيثبت الحلية في مشتبه الحكم لعدم العلم بحرمته وكذا لو جمعنا بين مصاديق الثلاثة فينسحب الحكم من المصداق الى العنوان وفي كلا
الوجهين تعسف فان المتبادر من الرواية حلية المشتبه ومن معلوم احد النوعين بالاخر في الشيء المشتمل عليهما كما لا يخفى ثم ان الفاضل المعاصر
نظر في التنزيل المذكور بوجوه اربعة **الاول** انه يوجب استعمال قوله كل شيء فيه حرام وحلال في معنيين حيث يراد امران **احدهما**
كلما امكن اتصافه باحدهما ليخرج الاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء فانه مما لا يمكن اتصافه بحكم شرعي **والثاني** كلما كان منقسما
اليهما بان وجد فيه النوعان عندنا او في نفس الامر ليخرج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة وما تعين حليته او حرمته وقد تقرر في محله عدم
جواز الاستعمال المذكور **الثاني** انه لا معنى لاخراج المذكورات بالقيد المذكور من حيث ان معنى قوله عليه السلام فهو لك حلال ان مجهول الحلال ولا جهالة فيها
الثالث انه لا معنى لاعتبار المفهوم المخالف للازم المفهوم لاتخاذ السالبة منتفية الموضوع وهي غير مفيدة يعني ان مفهوم الرواية
اي ما ليس فيه حرام وحلال فهو ليس بحلال وليس فيما ليس فيه حرام وحلال بالتفسير المذكور مجهول فيتعين اخذ السالبة منتفية
الموضوع ولا فائدة فيها ودعوى ان ذلك لا يلزم على تقدير تخصيصه بشبهة الموضوع اذ ليس المعتبر حينئذ للاحتراز بل للتنبيه على احتمال التحريم

في نظر

فی نظر المکلف فی صورة الاشتباه لا یوجب التحریم کما ینصرف الیه الاوهام وهذا الوهم غیر حاصل علی تقدیر ان یکون الاشتباه فی نفس الحکم
فلا یکون للتقیید ح فائدة الرابع انه یستلزم استعمال المعرفة فی قوله ع حتی یعرف الحرام فی معنیین المعرفة من الدلیل الشرعی فیما اذا کانت
الشبهة فی الحکم او من بینة وشبهها فیما اذا کانت الشبهة فی الموضوع وهو غیر جایز کما سبق هذا ملخص ما اطال الیه الکلام فی بیانه والحق ان
الوجوه التی اوردها غیر واردة اما الاول فلان توجیه الروایة علی ما قرر فی الاحتجاج لا یبتنی علی استعمال اللفظ المذکور فی معنیین بل فی
معنی واحد متناول للمعنیین لما عرفت من ان المستدل بنی له علی معنی کل ما یحتمل ان یکون حراما او حلالا وهذا عنوان عام یشمل کلا من المعنیین
واما الثانی فلان الضمیر فی قوله فهو راجع الی الشیء المحتمل للحرمة والحلیة من غیر اضمار فلا اشکال فی قوله معنی قوله فهو لک حلال انه مجهوله حلال
ان اراد ان الضمیر راجع الی المجهول المضاف الی الشیء المقید بالقید المذکور ففاسد لعدم سبق ذکره وان اراد اضمار المجهول المضاف الی ضمیر
الشیء المذکور بحذف المضاف واقیم بدل الضمیر المجرور بالمرفوع لیقوم مقامه ففاسد ایضا لانه اضمار بتکلیف بعید بل غیر سدید من غیر قرینة
ولا ضرورة موجبة وبهذا یظهر الجواب عن الثالث اذ لزوم اخذ المفهوم سالبة منتفیة الموضوع انما یتم اذا کان المعنی فمجهوله حلال وقد عرفت بطلانه
مع انا لا نسلم ان للکلام المذکور مفهوما لانه ان کان باعتبار التقیید بالوصف فقد حققنا سابقا عدم دلالته علیه وان کان باعتبار
تضمین الجملة معنی الشرط ثم ولو سلم فالمفهوم قد یلغی عند عرائه عن الفائدة او قیام دلیل علی خلافه نعم قول المستدل لیس الغرض من هذا
الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بیان ما فیه الاشتباه یدل علی اعتباره للمفهوم بالنسبة الی غیر معلوم الحلیة فان محصله ان یفید الشیء
بکونه محتملا للحرمة والحلیة احترازی بالنسبة الی الاعیان والافعال التی لا یمکن اتصافها باحدهما وما ثبت انه حرام لا حلال فیه فاذا خرج
هذه الثلثة بالقید المذکور عن العنوان للاحتراز عن لحوق الحکم المذکور لها وبیانا بالنسبة الی ما علم انه حلال لا حرام فیه فان اخراجه لیس للاحتراز
عن لحوق الحکم له بل لبیان کون المقصر بالبیان هو مشتبه الحرمة والحلیة فیبتنی اعتباره للمفهوم بالنسبة الی الثلثة الاول علی احد الوجهین المتقدمین
لکن لا یلزم کون المفهوم سالبة منفیة الموضوع کما عرفت ثم النکتة التی ذکرها فی الشبهة من حیث الحکم والتفرقة المذکورة مجازفة واضحة و
لئن نسلم اختصاصها بالاول لجریانها فیه کان فی حسن التقیید اذ لا یلزم ان یکون للقید فائدة بالنسبة الی جمیع افراده مقیدة فان قولنا
بدلالة الروایة علی الحل فی مشتبه الحکم لا یوجب تخصیصها به بل یمکن تعمیمها الیه والی مشتبه الموضوع وعلی تقدیر تخصیصها بالاخیر فلا مندوحة
عن اشکال الضمیر بناء علی ما ذکره فیه الا بالمنع من کون القید لافادة الاشتباه فیعم العنوان المشتبه وغیره والمنع عن ثبوت المفهوم کما مر هذا
کما تری یاتی علی تقدیر تنزیلها علی مشتبه الحکم ایضا الا ان المستدل لم یجر بنائه علی هذا واما الرابع فلان المراد بالمعرفة المعرفة المعتبرة سواء
کانت واقعیة او ظاهریة وبعبارة اخری سواء کان علما او مؤدی امارة شرعیة غایة ما فی الباب ان یختص کل نوع من العنوان بنوع من المعرفة
وهذا لا یوجب استعمال اللفظ فی معنیین بل فی معنی ثالث متناول لهما احتج القائلون بالتحریم بما رواه فی الکافی عن عمر بن حنظلة عن الصادق
قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله حلال بین وحرام بین وشبهات بین ذلک فمن ترک الشبهات نجی من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتکب المحرمات
وهلک من حیث لا یعلم وجه الدلالة ان کل مجهول الحکم شبهة فیحرم ببعض الروایة والجواب ان الروایة المذکورة علی تقدیر سلامة سندها
محمولة علی ارتکاب المشتبه قبل الرجوع الی المدارک الشرعیة عند امکان الرجوع الیها جمعا بینها وبین ما مر من الاخبار المعتضدة بمرجحات
عدیدة ویمکن حملها علی رجحان التجنب عن ارتکاب الشبهة ولو بعد الرجوع الی المدارک او علی الشبهة فی الموضوع مع الانحصار علی ما
علم ما یاتی او علی الاعم منه ومن القسم الاول وفیه بعد وربما یشکل حملها علی رجحان التجنب بطریق الاستحباب او علی الشبهة فی الموضوع ورود ها
فی مقبولة عمر بن حنظلة فی سیاق لا یساعد علی شیء من ذلک فانه ع بعد ان ذکر فیها جملة من وجوه ترجیح احد الخبرین المتعارضین علی
الاخر ذکر فیها الاخذ بالمشتهر وترک الشاذ النادر معللا بان المجمع علیه لا ریب فیه قال وانما الامور ثلاثة امر بین رشده فیتبع وامر
بین غیه فیجتنب وامر مشکل یرد علمه الی الله تعالی والی رسوله ثم قال رسول الله صلی الله علیه وآله حلال بین الحدیث فان سیاق الروایة یابی من حمل ترک الشبهات
علی الاستحباب او جواز الاخذ بمقتضی التراجیح ومن حملها علی الشبهات من حیث الموضوع اذ لا تعلق له بمحل السؤال واما ما ذکره بعض المعاصرین من
ان مراده من ذکر هذا الحدیث بیان وجه المنع فانه اذا کان احتمال الوقوع فی الحرام موجبا للکراهة لارتکاب المشتبه فبمخالفة معلوم الحق المجمع علیه
مما لا بد ان یکون حراما فان تم نهض بدفع الاشکال عن المقامین لکنه یمکان من البعد واسد منه حمل الشبهات علی مثل الشاذ النادر لان المجمع علیه
اعنی المشتهر اذا کان من باب بین الرشد کان الشاذ النادر بحکم المقابلة من باب بین الغی لا من باب المشکلات والشبهات والتحقیق ان مراده ع ان الحکم
المستفاد من الروایة التی یشهد بجواز العمل بها المرجح المعتبر کالمرجحات المذکورة فی الروایة من باب بین الرشد ولو بحسب الظاهر وان العامل بها کذلک
وان المستفاد من الروایة الفاقدة له مع معارضتها لما اشتمل علیه من بین باب الغی ولو بحسب الظاهر اذ العمل بها کذلک وان المستفاد من روایة لا علم للعمل بها
بانها من ای النوعین لجهله بحکم المرجح من المشکلات التی یجب الرد فیها الی الله وانا لا نعمل بها کذلک وعلی هذا فالظاهر من الحلال البین والحرام البین ما تبین
جواز العمل به وعدم جوازه وبالشبهات ما لم یتبین فیه شیء منهما وح فلا کلام فی وجوب التجنب عن الشبهات بهذا المعنی ویمکن حمله الروایة علی الشبهة
باعتبار المناسبة لتقویة هذا واجاب عنها بعض المعاصرین تارة بانها انما تدل علی حرمة استیعاب جمیع الشبهات وهو غیر محل النزاع واخری بان

فد لو یعثر ع و یکون الاحسن لها جملتها ه [partly illegible]

مجهول الحكم وان كان شبهة من حيث الخصوصية لكنه معلوم الحكم من حيث العموم لادلة البراءة وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان المفهوم
من لفظ الشبهات في الرواية جنس الشبهة كما في المحرمات على حد قولهم فلان يركب الخيل اذ لو حمل الجمع المعرف في المقامين على ظاهره من العموم الحقيقي
لكان المعنى من ارتكب جميع الشبهات وقع في جميع المحرمات وهو غير صحيح لان ارتكاب جميع الشبهات متعسر او متعذر عادة فلا فائدة في التعرض لحكمه مع
ان ارتكابها لا يوجب الوقوع في جميع المحرمات كما لا يخفى واما الثاني فلان الواقعة متى كانت شبهة ولو من حيث الخصوصية اندرجت تحت
عموم الرواية وحرم ارتكابها فلا يعقل اباحتها من حيث العموم للزوم التناقض الا ان يلتزم باعتبار الحيثية جهة في القصد لا لثبوت الحكم وهو كما
ترى لكن المجيب لم يلتزم بحملها على التحريم بل حملها على الكراهة والتنزيه في كل مشتبه بجهتين فهو يستحب الاجتناب عنه من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابه
من جهة عموم الادلة فيما لا يعلم وينبغي ان يكون مراده بالجواز معناه الاعم ليجامع الاستحباب ويشكل بان المعقول من الجهة الاولى ليس الا جهة جهالة
الحكم الواقعي وهذه هي الجهة العامة الموجبة للجواز فلا يختلف الجهة حتى يكون احديهما منشأ للجواز والاخرى لاستحباب الترك واعلم انا لو
حملنا الرواية على ظاهرها لدلت على ان ارتكاب جنس الشبهة او الشبهات التي يتمكن منها المكلف والوقوع فيها مظنة لارتكاب الحرام او موجب للوقوع
فيه بحكم العادة وان اشتباه حكم المحرم لا يوجب رفع الحرمة الفعلية بل الحرام الواقعي ثابت على صفة حرمته وان جهلت وليس لها دلالة على حرمة
المشتبه على تقدير عدم حرمته في الواقع بل ظاهرها عدم تحريمه كما يستفاد من قوله ع وهلك من حيث لا يعلم اذ لو كان حراما لكان الهلاك من
حيث يعلم وانما لا يعلم الهلاك على التقدير الاول من حيث عدم العلم بالمحرم فان الظاهر من الهلاك هنا انما هو استحقاق العقوبة وهذا خلاف ما
اتفقت عليه كلمة الفريقين فيجب ارتكاب التاويل فيها والخروج عن ظاهرها وليس تنزيلها على معنى يدل على ما ذكروه باولى من تنزيلها على معنى يناسب
ما ذكرنا وقد نبهنا على بعض وجوه تنزيلها ويمكن تنزيلها ايضا على معنى ان من لم يبال بارتكاب الشبهات لم يبال بارتكاب المحرمات اما لخاصية في
فعل الشبهة مطلقا او اذا صادفت الحرام وهي كونها موثرة لقساوة القلب وللتسامح في فعل المحرم او لقربها الى المحرمات فاذا تجرى المكلف عليها تجرى
على فعل المحرمات ايضا فيكون الهلاك باعتبار فعل المحرم دون الشبهة الا ان وقوعه فيه باعتبار ارتكابها فقوله وهلك من حيث لا يعلم معناه
ووقع في فعل المحرم المهلك له من حيث لا يعلم لجهله بالشبهة التي اورثت فيه القساوة المذكورة او لجهله بان ارتكاب الشبهات تؤدي الى ذلك فلا
يدل على تحريمها ثم اعلم ان هذا الدليل لو تم لدل على تحريم المجهول في الظاهر سواء صادف الحرام الواقعي اولا واما القول بتحريمه في الواقع مط
فناشي عن عدم تحقيق الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري وقد بينا سابقا ان كل حكم يتعلق بالمكلف لجهله بالواقع حكم ظاهري لا واقعي
فالحكم بحرمة غير المحرم للجهل بعدم حرمته حكم ظاهري لا غير احتج القائلون بوجوب الاحتياط مط بالعقل والنقل اما الاول فللقطع بثبوت
الاشتغال بالاحكام الشرعية فيجب ان لا يحكم بالبراءة الا بعد اليقين بها ولا يقين الا مع الاحتياط واما الثاني فلقوله ع دع ما يريبك الى ما
لا يريبك فان العمل بالاحتياط مما لا ريب في حصول البراءة به بخلاف غيره فيجب تركه اليه ويدل عليه ايضا قوله ع ارى لك ان تاخذ بالحائطة لدينك
والجواب اما عن الاول فبان اليقين بالبراءة انما يجب تحصيله على القدر الثابت المعلوم من الاشتغال واما الاشتغال المحتمل فلا يجب
تحصيل اليقين بالبراءة عنه واما عن الثاني فبالحمل على استحباب العمل بالاحتياط دون الفتوى فان الفتوى بمقتضى الاصل متعينة جمعا بينها
وبين ما دل على عدم وجوب الاحتياط كقوله ع انت في سعة حتى تلقى صاحبك مضافا الى الروايات السابقة المعتضدة بالعقل والشهرة العظيمة مع ما
فيها من الملائمة للطريقة السمحة السهلة واجاب عنه المحقق بانه خبر واحد لا يعمل بمثله في الاصول وسلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة
مشقة لانه الزام ما لم يدل الشرع عليه فيجب اطراحها بموجب الخبر وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان خبر الواحد اذا اشتمل على شرائط الحجية القبول
المعول عليه في الاحكام الشرعية مط فرعا كانت او اصولا نعم يتجه المنع هنا من اشتماله عليها كما لا يخفى واما الثاني فلان الخبر المذكور
لم يدل على ترك العمل بما هو محل الريب مط بل الى ما ليس بمحل الريب فلا بد من بيان عدم الريب في ترك العمل بالاحتياط حتى يتعين العدول
اليه بموجب الخبر احتج القائلون بوجوب التوقف بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فان
القول بالبراءة عند الجهل بالحكم اتباع لما لا علم به وقول على الله بما لا يعلم فيكون حراما بنص الايتين وقريب منها الايات الدالة على
تحريم الحكم بغير ما انزل الله حيث ان الحكم بالاباحة فيما يحتمل غيرها يحتمل ان يكون حكما بغير ما انزل الله فيجب الكف عنه دفعا لضرر الخوف
الوقوع في الحرام ولقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وبطائفة من الاخبار منها قول الصادق ع في موثقة حمزة بن طيار لا يسعكم فيما
ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى الحديث وقول الكاظم ع في موثقة سماعة ما لكم والقياس انما هلك من الله
هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وحسنة هشام بن سالم قال
قلت لابي عبد الله ع ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون ووجه الدلالة ان هذه الاخبار قد تضمنت
وجوب الكف عن الحكم فيما لا يعلم حكمه ومنه الحكم بالاباحة والبراءة وايضا لو كان حكم ما لا يعلم حكمه الاباحة والبراءة لكان الواجب
بل اللازم حكمهم ع بالعمل بالبراءة والاباحة والحكم بهما لا بوجوب الكف والجواب ان مقتضى الادلة المذكورة حرمة الحكم والفتوى من غير علم
ونحن نقول ايضا بمقتضاها حيث نمنع من الحكم بما لا علم لنا به لكن ندعي علمنا باباحة ما لا علم لنا بحكمه والبراءة عنه للادلة التي سبق ذكرها

ونحمله

وبالجملة نعلم اباحته مجهول الحكم في الظاهر باعتبار كونه مجهولا لما مر من الادلة فلا يجز علينا الحكم بها كذلك ويجهل حكمه باعتبار الواقع
او مع قطع النظر عن كونه مجهولا فلا يجوز لنا الحكم عليه بذلك الاعتبار للوجوه المذكورة ولا يقدح عدم تعرض الاخبار المذكورة لجواز الحكم
بالبراءة بالاعتبار الاول اذ الاحكام المتعددة لا يلزم استفادتها من نص واحد وربما يؤيد ذلك ان بعض الاخبار المذكورة او كلها وارد في مقام
المنع عن العمل بالقياس ومقتضاها اثبات الحكم الواقعي مع جريانه غالبا في اثبات غير الاباحة من الاحكام كما لا يخفى **واما ما اجاب** به بعض المعاصرين
من ان الوظيفة على تقدير تكافؤ الطرفين وتساويهما التخيير فيرجع الى اصل البراءة فان اراد انا نختار العمل بمقتضى اصل البراءة فيرجع
الحكم اليه فصحيح لكن لا يتم به الزام الخصم لجواز اختياره العمل بمقتضى المنع وان اراد ان مجرد التكافؤ يوجب ذلك فواضح الفساد ويمكن ان يمنع تكافؤ هذه
الاخبار ولو بالجمع بينها وبين ما مر على الحكم قبل استفراغ الوسع في البحث عن المعارض ومنه الرجوع الى الامام مع امكان الرجوع اليه كما هو
الغالب في حق المخاطبين بالتوقف والرد في تلك الاخبار او الرجوع الى نقلة الاخبار وحفظته كما هو المتعين على تقدير تعذر الرد الى الائمة
كما تدل عليه روايات الرد فلا تدل على المنع من الحكم بعد الفحص وتعذر الرد كما هو محل البحث **واما المقام الثاني** فالكلام فيه في
موضعين **الاول** ان يشتبه حكم الواقعة مع العلم الاجمالي بالاشتغال بها ولو مع الرخصة في المخالفة وهذا انما يتصور في صورة
دوران الحكم بين الاحكام الاربعة الاقتضائية كلا او بعضا مع الجهل بالتعيين والاشتباه قد ينشأ من جهة فقد الدليل على التعيين
كالاجماع المركب من القول بالوجوب والاستحباب او من القول بالتحريم والكراهة او من جهة فقد الدلالة كما في صيغتي الامر والنهي على القول باشتراكهما
بين الطلب مع المنع من النقيض وبينه مع الاذن فيه وكذا على القول باختصاصهما بالاول وضعا وبالثاني اشتهارا او تكافؤهما ظهورا
وعلى هذا القياس بقية المشتركات وما في معناها او من جهة التعارض في ادلة الحكم كما في مسألة الجمعة عند من لا يعتد ببعض المرجحات
او ادلة دليله كما في لفظ الغناء حيث اختلفوا في تعيين معناه ومثله لفظ الصعيد او من جهة الموضوع كما لو اشتبه الطاهر بالنجس
المطلق بالمضاف والمباح بغيره ولا كلام لنا في تعارض الادلة هنا لما سيأتي تحقيقه في اواخر الكتاب انشاء الله تعالى ولا في صورة اشتباه الموضوع
لما سيأتي بيانه في اواخر الفصل وانما الكلام في صورة فقد الدليل او الدلالة عن اثبات التعيين **فنقول** لهاتين الصورتين صور عديدة
منها ان يدور الامر بين الوجوب والتحريم مع وجود المرجح في احدهما فيتعين الاخذ به ومع عدمه يتخير في البناء على احدهما لان الاخذ بما
يحتمل الواقع اولى من الاخذ بما لا يحتمله والظاهر عدم الفرق في ذلك بين ان يكون احدهما عبادة ولا وربما امكن ترجيح جانب النهي
من حيث ان رفع المفسدة اولى من جلب المنفعة ولقضاء الاستقراء به وقد مر ما فيه في بحث النهي **ومنها** ان يدور الامر بين الندب والكراهة
ويعرف الحال فيها بالقياس الى ما مر **ومنها** ان يدور الامر بين الوجوب والندب فيرجح جانب الندب للقطع بالرجحان وقضاء الاصل بعدم المنع
من النقيض وفي المقام اشكال ننبه عليه بعد في بعض المباحث السابقة **ومنها** ان يدور الامر بين الحرمة والكراهة ويعرف الحال فيهما
بالمقايسة الى الصورة السابقة **ومنها** ان يدور الامر بين الوجوب والكراهة والوجه ما مر في الوجوب والتحريم ولا سبيل الى نفي المنع من
النقيض الذي هو فصل الوجوب بالاصل فيثبت الرجحان للترك لانه اصل مثبت لا يعول عليه وربما امكن ان يجعل الاحتياط مرجحا للوجوب
وكذا لو دار الاحتمال بين التحريم والاستحباب **ومنها** ان يدور الامر بين الاحكام الاربعة الاقتضائية او ثلاثة منها وحكمه كا
السابق **الثاني** ان يكون لمورده تعلق بامر علم الاشتغال به وهذا قد يكون مع عدم العلم بالاشتغال به اصلا وقد يكون مع العلم
بالاشتغال به في الجملة ويتحقق فيه الاقسام السابقة فما حكم فيه بعد جريان الاصل هناك فلا اشكال في الحكم به هنا وانما الاشكال فيما عدا
ومحصل الكلام فيه انا اذا علمنا اشتغال الذمة بمركب ثم شك في اشتغالها بشيء فيها او لها فهل يصح التمسك باصل البراءة في نفي الاشتغال به او لا في الاشتغال بها
وعلى قياسه الكلام في استعمال اصل العدم فيه وفي نفي ما شك في جزئيته او شرطيته من بقية الماهيات الموظفة فذهب جماعة الى صحة جريان
الاصل المذكور في ذلك وخالف اخرون فمنعوا من حجية الاصل هنا واوجبوا العمل بالاحتياط وهذا النزاع كما يجري في العبادات
على القول بان الفاظها اسام للصحيحة كذلك يجري على القول بانها اسام للاعم وتوهم الفرق في ذلك مما لا وجه له كما سننبه عليه بقاء ويظهر
ثمرة جريان الاصل المذكور على الثاني في معاضدته لاطلاق الامر مع ثبوته بالنسبة الى محل الشك وسلامته وعند الشك في مدخلية المشكوك
فيه في صدق الاسم او معاضدته لاطلاق الامر بما يكافئه ولا ينهض معه باثبات الجزئية والشرطية سواء كان المعارض في نفسه حجة كاطلاق او لا
كالشهرة بناء على انها غير داخلة في الحجة وليست بحجة وكذا الحال فيما لو شك في طهارة الاناء في الولوغ بما دون السبع وطهارة الثوب المتنجس بغير
بول الرضيع بدون العصر وطهارة موضع النجو بدون الجفاف الى غير ذلك سواء قلنا بان الطهارة اسم شرعي ولم نحققه في الموارد المذكورة او قلنا
بانها موضوعة لمعنى عرفي وحصل الشك لمعارض كما مر وعلى قياسه الكلام في المعاملات والايقاعات وما يلحق بها وقد سبق التنبيه على
هذه المسألة عند بحث الحقيقة الشرعية ونقول هنا توضيحا وتنقيحا ان اصل البراءة وان كان باعتبار عموم ادلته ناهضا بنفي الوجوب
الغيري عند الشك كالنفسي فيصح نفي وجوب الاجزاء والشرائط المشكوكة للتوصل بها الى فعل الكل والمشروط الا ان المستفاد من ادلته انما هو مجرد نفي
الحكم لا اثبات لوازمه العادية ككون الماهية المجعولة معراة عن اعتبار ذلك الجزء او ذلك الشرط فلا يصلح دليلا على نفي الجزئية والشرطية لتعين

المهية المخترعة كما هو الثمرة في الاستدلال بالاصل بل ح نضيّقه بثبوت الاشتغال بها ووجوب الاتيان بها تحصيلا لليقين بالبرائة والفرق بين هذا الوجوب
والوجوب الذي نفيناه اولا هو الفرق بين وجوب مقدمة الواجب ووجوب مقدمة العلم به فاتضح بما قررنا ان لا ثمرة يترتب على نفي الوجوب بالاعتبار
الاول وحيث ان مرجع النزاع في جريان اصل البرائة في المقام وعدمه الى جريانه فيه على وجه يترتب عليه الثمرة وعدمه فالمتجه هو القول بعدم
جريانه مط واما وجوب الجزء في ضمن الكل فلا سبيل الى نفيه بالاصل لانه في معنى نفي وجوب احد المركبين مع ان نسبة الوجوب الى كل واحد منهما سواء
والفرق بين المقام وبين بقية موارد اصل البرائة حيث يجري فيها ولا يجري فيه ان البرائة من القدر المتيقن من الاشتغال هنا لا يحصل باتيان
القدر المتيقن بخلاف بقية الموارد فان البرائة بفعل ما ثبت الاشتغال به لا يناط بخصوصية في غير المقام على تقدير الاشتغال به في الواقع بخلاف
المقام فان البرائة بفعل البعض منوطة بفعل الباقي على تقدير الاشتغال به فيتوقف العلم بها عليه اذ لا علم بمطلوبية القدر المعلوم مستقلا
وانما المعلوم مطلوبيته في الجملة اما مستقلا او منضما ولا سبيل الى تعيين الاول باصالة عدم تعلق الوجوب التبعي بالجزء او الشرط المشكوك فيه
لان ذلك الاصل مثبت ولا تعويل عليه عندنا ودعوى ان التكليف لا يتعلق الا بالقدر المبين والا لزم التكليف بالمجمل وهو قبيح ممنوعة لان المجمل
الذي لا يجوز تعلق التكليف به هو المجمل الذي لا سبيل الى امتثاله وظاهر ان المقام ليس منه والحاق الغائبين عن مجلس الخطاب بالحاضرين في وجوب
الاقتصار على ما ثبت لهم وبلغهم من البيان انما يتم اذا وصل اليهم خطاب دال بظاهره على حصر اجزاء المهية وشرائطها في امور معينة كما هو الغالب في
حق الحاضرين كقوله صلوا كما رايتموني اصلي والكلام هنا مبني على تقدير عدمه اذ المقصود اثبات حجية اصل البرائة واصل العدم في المقام من
دون نظر الى النص واما اذا لم يدل الخطاب على الحصر كما لو ورد نص بان الركوع جزء من الصلوة ثم ورد نص اخر بان السجود جزء وهكذا كان تمسك الحاضرين
باصل البرائة واصل العدم في نفي غير المذكور مثل تمسك الغائبين بهما في كونه في محل المنع كما نبهنا عليه سابقا وكذا الكلام في اصل العدم نعم لا
يبعد دعوى مساعدة جملة من اخبار الباب على اصالة عدم الزيادة المشكوك فيها في المقام لا باعتبار حجب العلم وعدم العلم بالتكليف بالمشكوك فيه
ليتوجه عليه دعوى عدم الحجية بالنظر الى لزوم تحصيل اليقين بالبرائة كما في سائر الاحكام التكليفية الظاهرية بل باعتبار دلالتها على نفي الجزئية
والشرطية فيما شك في جزئيته او شرطيته من حيث حجب العلم عنها ظاهرا وواضح اذ ليس وجوبها من باب المقدمة لتحصيل اليقين بالبرائة لا لدلالة على
اثبات الجزئية او الشرطية للواجب مط فاذا ثبت بعموم الروايات المذكورة سقوط اعتبار جزئيته او شرطيته في الظاهر حصل العلم بالبرائة بدونه في الظاهر
فيسقط اعتبار كونه مقدمة ويحمل هذا الا كسقوط اعتبار جزئية ما عدا الاركان في حق الناسي وشرطية بعض الشرائط كطهارة البدن واللباس بالنسبة
الى الجاهل وسيأتي لهذا مزيد توضيح انشاء الله **واما المقام الثالث** ففي الشبهة في الموضوع فاصل البرائة يجري في بعض موارده دون بعض
وتفصيل الكلام فيه يجري في مقامات الاول ان يشتبه الواجب بغير الحرام بحيث يعلم دخول الواجب في جملة محصورة عرفا وعادة سواء كان جميع
الافراد محصورا بها او لا ففي مثل هذا لا يجري اصل البرائة بل يجري اصل الاشتغال فيجب الاتيان بجملة يعلم باتيان الواجب منها ما لم يستلزم
في الصحيح حيث لا يعتبر تعيين العمل فيؤتى بها عما في الذمة ويعتبر فيجب الاتيان بالجملة بعد تعيين الواجب وتعسره حيث يعتبر نية القربة في الواجب
ويكون الاشتباه بينه وبين غير الواجب وانما وجب الاتيان بها تحصيلا لليقين بفعل الواجب والبرائة عنه ودفعا للخوف الضرر المترتب على ترك الجميع
على تقدير الاقتصار على فعل البعض فان قضية اطلاق الامر عدم سقوطه بالاشتباه مع بقاء التمكن من الامتثال فيترتب على تركه على
تقدير عدم مصادفته له اثاره المترتبة عليه من تفويت الثواب واستحقاق الذم والعقاب ولا ريب في وجوب التحرز عن موارد خوف الضرر عقلا ونقلا
الا ترى ان من علم بتوقف بقائه وحيوته على استعمال احد الدوائين مثلا وعلم بعد ترتب ضرر على استعمال الاخر واشتبه النافع بغيره وجب
عليه عند العقلاء ان يستعملهما احتياطا لو لم يستعملهما او اقتصر على استعمال احدهما بادروا الى ذمه وتسفيهه قطعا والمحافظة على ما يتعلق
بالحيوة الاخروية اولى لا يقال انما يتم ذلك في محل البحث اذا ثبت التكليف بالفعل على التعيين حال الاشتباه وهو ممنوع حيث لا قطع به لانا نقول
قد نبهنا على ما يدل على بقائه وهو اطلاق الامر مضافا الى الاستصحاب حيث تطرق الاشتباه بعد الوجوب فلا سبيل الى منعه هذا وخالف في
ذلك بعض المعاصرين فانكر بقاء المعين على وجوبه مع الاشتباه زاعما ان ذلك يؤدي الى التكليف بالمجمل مع تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد
اتفقت كلمة العدلية على استحالته ثم قال نعم لو قام دليل على وجوب شيء معين في الواقع مردد عندنا بين امور من دون اشتراط بالعلم به ثم القول
بوجوب الاتيان بالجميع واستلزم ذلك سقوط قصد التعيين في الطاعة لكن ذلك مجرد فرض غير واقع ولا يخفى ما فيه فان المجمل الذي اتفقت
مقالة العدلية على قبح التكليف به من دون بيان هو ما لا يستقل المكلف الى امتثاله كما نبهنا عليه في محله بدليل ان جل المحققين او كلهم
وهم من اساطين العدلية يلتزمون ببقاء التكليف في نظائر المقام مما يشتبه فيه الواجب او الحرام بغيره ويوجبون على المكلف الاتيان
بالافراد المشتبهة او تركها تحصيلا للعلم بالبرائة بل حكمهم بالتخيير فيما يتعارض فيه الادلة ناظر الى بقاء التكليف وان التخيير طريق كما هو الظ
من اخبار الدالة عليه غاية الامر انه اذا لم يصادف مختاره الواقع سقط عنه لعذره وقد ذهب كثير من القائلين بان الفاظ العبادات
اسام للصحيحة الى ان مسمياتها امور مجملة ولذلك اوجبوا الاتيان بما يشك فيه من اجزائها وشرائطها تحصيلا لليقين بالبرائة الى غير ذلك
واما ما تمسك به بقوله نعم فلا يخفى منافاته لكلامه السابق فان حكمه بالاستحالة انما هو من جهة لزوم التكليف بالمجمل كما صرح به في

في ان اصل البرائة يجري في بعض الشبهات الموضوعية

محله وامتناعه ضروري لا تمكن قصد الامتثال على وقوعه ولبس لاشتراط قصد التعيين في الطاعة كما يظهر من بيانا لان هذا الاشتراط مما لا يقوى
به الا البعض كما حكى الفاضل المذكور عن الشهيد بيرهم مطبقون على اخالة التكليف بالمجمل بعد البيان فكيف يبتنى مسئلة وفاقية على مسئلة
خلافية مع ان اشتراط قصد التعيين من المسائل الظنية كما اعترف به في ظ كلامه وهم في تلك المسئلة قاطعون بالاستحالة فكيف يبتنى حكم
قطعي على حكم ظني على ان التكليف لا يستلزم اشتراط وقوع ما كلف به بقصد التعيين لانه اعم من الواجب المشروط بالنية والذي لا يشترط بها
ومن الحرام فكيف يتم القول بالاستحالة مطلقا مع ان اطلاق الامر كما قررنا دليل في جميع موارد المقام على ما ذكره في الاسئلة الاول فكيف يجعل
قيامه عليه بمجرد فرض غير واقع وان اراد تعبّد الدليل عليه بالخصوص فاشتراط ثبوت المدعى به ثم اقول ان اراد بقصد التعيين في الطاعة
ان يتعين في قصده ان ما يأتي به طاعة كما هو الظاهر فهذا حاصل في الجميع للعلم بمطلوبية الكل ولو من باب المقدمة نعم لو منع من مطلوبية
المقدمة اتجه ما ذكره من انتفاء قصد التعيين وربما يتيسر ذلك في الصورة التي سلم فيها وجوب الجميع ايضا لابتنائه على وجوب المقدمة لكنه
يحتج على تقدير فساده ومع ذلك لا يتم في غير ما لا يعتبر فيه النية بل وفيه ايضا بناء على ما ذكرنا في مبحث المقدمة من استحبابها من باب التسامح
في ادلة السنن وان اريد تعيين كونه طاعة نفسية او غيرية فاشتراطه في صحة العبادة مع التمكن ممنوع فضلا عن صورة التعذر كما في محل
البحث ثم ان الفاضل المذكور قد التزم في الموارد التي ورد فيها الامر بالاتيان بجملة تشتبه فيها الواجب بغيره بان الجميع هناك واجب مستقل
لا ان ما يجب منها قبل الاشتباه باق على وجوبه السابق وان ما عداه واجب لتحصيله ولا يخفى ما فيه من التعسف الواضح هذا ومن فروع المسئلة
ما لو اشتبهت جهة القبلة بغيرها او اشتبه الثوب الطاهر بالمتنجس الغير المعفو عنه فيجب على ما حققنا تكرير الصلوة في الجهات والاثواب
حتى يحصل العلم بالصلوة الى جهة القبلة وفي الثوب الطاهر وكذا لو اشتبه الماء المطلق بالمضاف فيجب تكرير الطهارة بكل منهما وكذا اذا علم بوقوع
حدث منه وشك في كونه موجبا للوضوء او الغسل وجب عليه ان يأتي بهما الى غير ذلك ولو تمكن من تعيين الواجب وجب التعيين حيث يعتبر
نية القربة في الواجب بكون الاشتباه بينه وبين غير الراجح كما في الامثلة المذكورة وقد نبهنا على الوجه فيه عند بحث المقدمة
والا لم يجب بل تخير بين التعيين وبين الاتيان بالجميع كما لو اشتبه المطلق بالمضاف في الطهارة المجددة وكذا لو اشتبه المكان بغيره
او اشتبهت عين النجاسة التي في المسجد بما يجوز اخراجه منه الى غير ذلك ولو تساوى الواجب وغيره في الصورة الى نفعل واحد مما في الذمة ان لم
يعتبر تعيين نوع الواجب في الامتثال به كما لو فاتته صلوة واشتبهت بين الخمس بان فاتته في الحضر صلى ثنائية وثلاثية ورباعية
عما في الذمة مرددة بين الاربع وذلك لما يستفاد من بعض النصوص صريحا او فحوى من سقوط نية التعيين والجهر والاخفات في ذلك وان كان
الاحوط في الثنائي تعيين الجهر ولو اعتبر نية التعيين وجب التكرير كما لو صلى بعد الفجر ركعتين ثم شك في انه هل صلاهما فريضة او نافلة
منذورة فيجب تكريرها في وجه قوي ويحتمل الاكتفاء بركعتين عما في الذمة وعما قررنا يتضح انه لو كان في ذمة المكلف واجب فيه مندوب
واتى باحدهما ثم شك في ان ما اتى به هل هو الواجب او المندوب وجب الاتيان بالواجب واستحب الاتيان بالمندوب تحصيلا للعلم بفعلهما الا
لو اشترك في الصورة ولم يعتبر تعيين العمل جاز الاتيان بهما عما في الذمة ولو حصل هذا الاشتباه بين الواجب وبين غير المندوب او بينهما وبين المندوب
وجب الاتيان بالواجب ويلحق بما عداه حكمه ثم ان الفاضل المعاصر قد ورد على القائلين بوجوب الاحتياط بالثلاث فيمن اشتبهت عليه الفائتة
بالخمس بوجوه الاول ان الفائدة في الاتيان بالكل ان كان تحصيل اليقين بالواجب الواقعي فهو لا يحصل بذلك لفوات قصد التعيين في
الامتثال وهو من المسائل الاجتهادية ومعه لا يحصل اليقين باتيان الواجب الواقعي ومجرد المطابقة في عدد الركعات غير مفيد مع انتفاء قصد
التعيين والجهر والاخفات وان وجه ذلك بان الموافقة في العدد اقرب في البدلية من المخالفة فغايته ما يثبت به ان يكون الموافقة اقرب الى البدلية
وهو خارج عن محل الفرض لان الكلام في وجوب قضاء الفائتة لا في وجوب قضاء ما فان ما يتمسك به هنا هو ادلة وجوب القضاء لا البدل
القضاء والمغايرة الحاصلة في هذا البدلية غير المغايرة الحاصلة لاصل الفائتة مع قضائها الا انه مما لا مناص عنه مع انه لو كان الحجة وجوب
الاحتياط لوجب الخمس لا سيما مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات ومن هذا البيان ظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة والقصر والاتمام
في اربع فراسخ بالنسبة الى من تعارضت عنده الادلة فان قضية التعارض التخيير ووجوب احدهما والاصل عدم وجوب التعيين على من لم يثبت
عنده الخصوصية الثاني انه لا وجه للاحتياط هنا لان ما عدا الواجب محرم تشريعا فالتخلص بالاحتياط عن ترك الواجب يؤدي الى الوقوع
في المحرم ثم لعدم عن ورود ما يدل على خصاص النية من استحباب الاتيان بالباقي رجاء تحصيل الواجب الواقعي بان التشريع المحرم انما هو
ادخال ما لم يعلم انه من الدين فيه بقصد انه منه لا الاتيان بما يحتمل انه منه رجاء انه منه فلا يثبت خلوه عن التحريم ولو بمعونة الاصل لكن
اثبات الرجحان المعتبر في العبادة باتيان الواجب الواقعي مصلحة خاصة في فعل الباقي رجاء تحصيل تلك المصلحة ودفع لاحتمال الغرض فيها فربما
يتناوله قوله عم ان الحسنات يذهبن السيئات ويشمله قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق الرجحان ثم جعل من هذا الباب
اعادة المصلي عباداته بعد ان دب بامعرفته بمسائل العبادات وحكى مقالة الشهيد في الذكرى في مسئلة اعادة العبادة بما اورد فيها
من الادلة على الجواز والمنع وقال بعد الحكاية والمنظر في اكثر ادلة الفريقين مجال واسع الا ان ما ذكره الشهيد مع ما ثبت من التسامح في ادلة

السنن يكفي في استحباب الاحتياط مضافا الى قوله ع اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت هذا محصل كلامه **والجواب اما عن الاول** فبان الاتيان
بالثلث ليس لتحصيل اليقين بالاتيان بالصلوة الواجبة بل لتحصيل اليقين بالاتيان بما ثبت من الادلة الشرعية انها الصلوة الواقعة
فلا يضر فوات ما ثبت بها انه لا يعتبر فيها كالجهر والاخفات في الرباعية المشتبهة وان لم يقطع بركما الاتيان فوات مثل ذلك في صورة عدم الاشتباه
وقد عرفت الحال في قصد التعيين وامّا ما اورده على ترجيح الموافقة للعدد من ان الكلام في قضاء الفائتة لا في بدل القضاء فمدفوع بان ترجيح
الموافقة من جهة الاقربية لا يلزم ان يكون بالنظر الى بدليتها عن القضاء بل بالنظر الى بدليتها عن الفائتة فلا يخرج عن محل الفرض وليشمله
ادلة القضاء كما ان مغايرة الفصل في صورة عدم الاشتباه مع الفائتة في مثل الوقت مما لا محيص عنه كذلك مغايرتها لها في صورة الاشتباه في بعض
التعيين مما لا محيص عنه فاذا جاز بدليته القضاء مع تحقق المغايرة الاولى جاز بدليتها مع تحقق المغايرة الثانية ايضا **وامّا ما ذكره** من انه لو
كان الحجة وجوب الاحتياط لوجب الخمس ففيه ان قاعدة الاحتياط انما تقتضي التكرير على وجه يتحقق معه العلم باتيان الفائتة وهو يتم هنا
بفعل ثلث صلوة لدلالة النص في المقام على سقوط حكم الجهر والاخفات في الرباعيات وتعيين وقوعها على تقدير اشتراطها في صورة عدم الاشتباه
نعم لولا النص على ذلك لتوجه القول بوجوب الاربع بل الخمس لو اشترطنا تعيين النوع ولم يقم دليل على سقوطه هنا مع امكان ان يقال لا يشترط
تعيين نوع العمل في النية مع تعينه في الواقع لاستلزامه في حال الاشتباه فيكفي نيته ما في الذمة وانه يسقط وجوب الجهر والاخفات مع الجهل وانكان
الجهل موضوعيا فيكون الاكتفاء بالثلث على القاعدة ايضا واما تعريضه بضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة والقصر والاتمام على بيانه
السابق فضعفه ظاهر مما مر فان الفرق بين المقامين بيّن وتوضيح المقام وتحقيقه انه قد يجهل الحكم الشرعي وما في حكمه من الموضوعات الشرعية
كالعبادات الجعلية تارة من جهة تعارض الاخبار المعتبرة بعد تكافؤها في المرجحات المقررة ولا اشكال ح في التخيير ولو اخرى من جهة تعارض
غيرها من الادلة الاجتهادية ولو معها مع التكافؤ فيرجح العمل بما يعاضده الاصول الظاهرية من الاصل ثم الاحتياط ومع انتفاء المعاضد
يتعين التخيير دفعا للترجيح من غير مرجح ومثله الجهل بالحكم من جهة فقد الدليل فيعمل تارة باصل البرائة والاباحة كما اذا دار الامر بين
الوجوب والتحريم الغير النفسيين وبين الاباحة ومرة بالاحتياط كما اذا دار الامر بين شرطية شيء او وجوبه وعدمها مع العلم بعدم المانعية وبهما اخرى
الى التخيير كما اذا دار الامر بين شرطيته ومانعيته له فيتخير في الاخذ باحدهما حيث يتعذر الاحتياط بالتكرير او يعلم عدم وجوبه ولو لقاعدة
العسر والحرج وقد يجهل موضوع الحكم وهذا قد يكون من جهة الجهل بالوضع اما لخلو كلام اللغويين عن بيانه او لتعارض اقوالهم فيه مع التكافؤ
وحكمه حكم تعارض غير الاخبار من الادلة وقد يكون من جهة الجهل بالمصداق فان كان الجهل في تحققه عوّل فيه على ما تقتضيه الاصل في غير ما استثني
كالبلل الخارج قبل الاستبراء وان كان في تعينه ثبت التكليف في المحصور فيجب الاجتناب عن الجميع في الحرام المشتبه بغيره او الواجب الاتيان بالجميع في الواجب
المشتبه بغير الحرام وسقط في غير المحصور ولو اشتبه مصداق الواجب بالمحرم وتعذر التمييز رجح جانب الاسم ولو تعارضت الامارات الشرعية في تعيين المصداق
كتعارض الايدي والبينات فللتفصيل الكلام فيه محل اخر اذا عرفت ذلك تبين ان حكم الشك في وجوب الظهر والجمعة والقصر والاتمام الراجع الى جهل
الحكم مخالف لحكم الشك في تعيين الفائتة الراجع الى جهل المصداق كما هو محل البحث قوله والاصل عدم وجوب التعيين الخ ان اراد به نفي وجوب قصد
التعيين فهو متنا بظاهره لما اورده على القائلين بوجوب الاحتياط من اشتراطه في الامتثال مطلقا وان اراد به نفي تعيين احدهما عليه بالخصوص
قبل الاحتياط فهو مخالف للاصل كما عرفت وانما الدليل ثبوته اخبار التخيير وان اراد ذلك بعد الاحتياط ففيه ان التخيير انما هو في الاحتياط لا في الفعل
فاذا اختار العمل باحد الدليلين لو صح تقضيا ولا تخيير بين المدلولين **وامّا عن الثاني** فبان اشكال التشريع يرتفع بحكم العقل بالمطلوبية
من جهة توقف تحصيل العلم بفعل الفائتة على فعل غيرها مما حققناه في محله من وجوب مقدمة الواجب اذ لا ريب في كون تحصيل العلم بفعل الواجب
واجبا وان كان غيريا اذ الواجب النفسي بحسب التكليف الظاهري ما يعلم انه الواجب النفسي والواجب الا انه يتوقف وجوده على تحقق العلم ضرورة ان
وجود المقيد يتوقف على وجود قيده ويلزم من ذلك وجوب ما يتوقف عليه العلم لان مقدمة المقدمة مقدمة فيجب بوجوبها وليس للعلم مقدمة غير
للاتيان بما هو واجب واقعا لاحكام بدعة ولا واجبا نفسيا والا لكان تارك كل واجب تاركا لواجبين واما الاعتذار الذي ذكره
عما اورد عليه من استحباب الاحتياط فلا يجري في المقام لو نفرضها تحصيل المصلحة بفعل الباقي على قصد القربة فيتوجه اليه اشكال التشريع فلا يتم
قوله فاذا ثبت خلوه عن التحريم الخ وبالجملة هنا امران **احدهما** ان الاتيان بالفعل رجاء لتحصيل المصلحة الواقعية جايز خال عن وصمة
التشريع **والثاني** انه كلما كان الفعل كذلك فهو مستحب للوجوه التي ذكرها ونحن نمنع صحة الصغرى بالنسبة الى العبادات الموظفة التي لم
يثبت رجحانها ثم الاعتذار المذكور لا يختص بالقول بالاستحباب بل يجري على القول بالوجوب ايضا اذ القائل بوجوب الجمع لا يقول بوجوب الاتيان
بكل واحد على انه من الله واقعا بمعنى انه الواجب النفسي واقعا بل لاحتمال كونه هو واما ما احتج به على اثبات الاستحباب فغير واضح اذ على اعتبار
قصد التعيين في الطاعة واعتبارها في العبادة يمنع تحقق المصلحة الواقعية المترتبة على العبادة عند عدم قصد التعيين اللازم في صورة
الاشتباه فكيف يثبت الاستحباب باعتبار تحصيلها ح مع انه لو حصلت بدونه لكان مقتضى الاصل وجوب الاتيان بالجميع لتحصيلها فلا وجه
للاستحباب الا ان يكون مبنى ذلك على اعتبار قصد التعيين مع سقوطها خلافه لكن يشكل بانه ان اريد بالاتيان بالباقي تحصيل تلك المصلحة ظاهرا انه

احتمال عدم

لا يستلزمها

لا يستلزم منها الجزم بحصولها بالاول وان اريد به تحصيل العلم او الظن بحصولها فهو لا يتم مع استفهامها اعتبار قصد التعيين واما الاحتجاج بالآية
فضعفه واضح لان معنى الحسنة ما كانت حسنة بالفعل لا ما كان من شأنه ان يكون حسنة وان عرض بها ما صيره سيئة بالفعل فلا يتناول
الاتيان بالواجب الواقعي بعد صيرورته بحسب الظاهر حراما تشريعيا بسبب النية وطرد الاشتباه وبالجملة فشمول الآية لفعل الواجب الواقعي يتوقف على ثبوت
رجحانه في الظاهر فاذا توقف ثبوت رجحانه في الظاهر على شمول الآية كما هو مقتضى الاستدلال بها كان دورا مع ان تحقق الواجب الواقعي في فعل الباقي
مبني على مجرد الاحتمال والحكم اللاحق في الآية لعنوان الحسنة انما يثبت في الظاهر لحقوقها علم اندراجه فيها الا لما احتمل فيه الاندراج ومثله الاحتجاج
بالرواية فان كون الاتيان بالباقي تماما اريد فيه في محل المنع بناء على اعتبار قصد التعيين واما ما ذكره من مسألة اعادة ما حكم شرعا بصحته
فتحقيق الكلام فيه ان الاحتياط كما قد يجب له موارد عديدة كذلك قد يستحب وله ايضا موارد عديدة منها ان يشتبه المندوب بالمباح فيستحب
الاتيان بهما عند تعذر التعيين او تعسره تحصيلا للعلم بالمندوب واتيانا بالمندوب كما مر في الواجب ولو تيسر التعيين فان لم يكن الفعل من العبادات
المجعولة لم يبعد جواز الاتيان بهما بقصد الحصول لامتثال بفعل ما هو مندوب منهما اذ لا دليل على اشتراط تعيين المطلوب في الامتثال هنا
فيقع كل منهما على وجهه ولا ايجد المنع ثم العبرة في ثبوت الحكم بالاستحباب باشتباه فرد نوع من المندوب بالمباح مع تمكن تحصيل فرد آخر منه
سالم عن الاشتباه به وثبوت الاستحباب التعيني في الجميع لا ايجد المنع ومثله الكلام في الواجب لو اشتبه احد فردي المطلوب التخييري بغير المطلوب
ولم يشتبه الآخر تعين ان كان عبادة ومنها الاتيان بما يحتمل وجوبه عند عدم احتمال التحريم مع دلالة دليل معتبر ولو ظاهرا على عدم
الوجوب سواء احتمل وجوبه استقلالا كغسل الجمعة او في ضمن واجب كقراءة السورة وجلسة الاستراحة عند من رجح عدم وجوبهما فيستحب الاتيان
بهما من جهة الاحتياط تحصيلا لليقين بالبراءة من جهتهما ومنها ترك ما يحتمل حرمته عند عدم احتمال الوجوب مع قيام دليل معتبر ولو ظاهرا
على عدم التحريم كالدخول في سؤر المؤمن ومنها الجمع في موارد التخيير للتعارض لادلة حيث يمكن كالجمع بين الظهر والجمعة والقصر والاتمام ومنها
اعادة ما يحتمل عدم حصول البراءة بفعله مع قيام دليل معتبر على حصولها به كاعادة من تعمد ترك السورة او جلسة الاستراحة في صلاته لعدم
قراءة السورة او فعل الجلسة بناء على عدم وجوبهما ولا يعتبر في استحباب الاعادة اشتمال المعادة على جميع ما يحتمل اعتباره في الصحة بل يكفي في
الصحة الظاهرية مع اشتماله على ما فيه تدارك له فلو ترك السورة وجلسة الاستراحة جميعا في صلاته استحب له اعادتها معهما ومع احديهما وان كان
الاول افضل ولو اعادها ثانية مع احديهما وثانيا مع الاخرى وثالثا معهما كان ايضا سائغا الا ان يستشكل ذلك بما ورد من انه
لا اعادة في اعادة بناء على نفي المشروعية وهو غير واضح لامكان الحمل على نفي الوجوب وبالجملة فالمعتبر في استحباب الاحتياط بالاعادة خلو الفعل
المعاد عن نوع الخلل الاحتمالي الذي اشتمل عليه ولا فلو نسيا بالكم يعقل الاحتياط كما لو انعكس الامر وعلى هذا فقد يتطرق الاشكال الى الاحتياط
عن الميت باعادة صلواته مع الوصية وبدونها مع عدم العلم بجهة الاحتياط ليحافظ عليها في الاعادة والتزام النائب بمراعاة جميع جوانب
الاحتياط فيها مع ما فيه من الضيق مما لا يساعد عليه العمل المعروف ويمكن التفصي بان الموصي انما يوصي بالقضاء الصحيح الواقعي فيصح وصيته
لما عنده فيما اوصى به من احتمال عدم مصادفة الواقع والنائب يأتي بما يعتقد انه الصحيح الواقعي فيصح عمله عنه هذا ويمكن القول باستحباب
الاتيان بالصلوة اليومية عن الميت بعنوان القضاء عما في ذمته ايضا كما يظهر من حكاية صفوان وعلى تقديره لا اشكال في الوصية بها
وفي جواز اعادة الصلوة ايضا لفوات بعض مكملاتها كالاقبال اشكال ورد مما يستأنس للجواز من فحوى ما دل عليه في بعض الموارد كاعادة
المنفرد جماعة وللمتيمم عند الماء اما الثاني ان يشتبه الحرام بغير الواجب بحيث يعلم دخوله في جملة محصورة فالبناء الذي الحق عدم
جواز فعل الجميع هنا ايضا بل يجب التجنب عن الجميع في الخوف الضرر المترتب على فعل البعض لحتمل لكونه هو المحرم فان مقتضيه عموم النهي بوجوب تحريم
حال الاشتباه ايضا فيترتب عليه آثاره على تقدير مصادفته ولبعض المتأخرين في هذا المقام قول بجواز تناول ما لا يزيد على قدر الحرام
فلو اشتبه ثوب مملوك بثوب مغصوب جاز استعمال احدهما مع التجنب عن الآخر ولو تعددت الثياب وكان احدها مغصوبا جاز استعمال الجميع
ما عدا واحد منها ولو تعدد الثوب المغصوب وجب ترك ثيابها واستعمال الباقي وربما تعدى بعضهم فجوز استعمال الجميع لا على وجه
الجمع واحتجوا على الجواز اما النقض بصورة عدم الحصر اذ كما يلزم الخصم فيه بالمنع وبعموم قوله كل شيء فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام
منه بعينه فتدعه فانه بعمومه يتناول المقام وبان القدر الثابت حرمته تناول ما علم حرمته دون ما لم يعلم فقضيته الاصل فيه الاباحة
واحتج الاولون على وجوب اجتناب ما يساوي الحرام بان ارتكابه يوجب العلم بارتكاب الحرام وهو حرام فيحرم مقدمته لان مقتضى التحريم
بان الحكم بحلية الجميع يوجب الحكم بحلية ما هو حرام قطعا وهو باطل فيتعين الاقتصار على الحكم بحلية ما لا يقطع معه بدخول المحرم والجواب
عن حجة المجوز اما عن الوجه الاول فبيان الفرق بين المقامين بلزوم العسر والحرج في التجنب عن غير المحصور فيكون منفيا بما
دل على نفيهما عن الشريعة السمحة بخلاف المحصور فيبقى على حكم الاصل واما ما اورده بعض المعاصرين بان العسر والحرج لا يتحققان
في غير المحصور كما اذا لم يكن هنا ما يوجب استعمال البعض وقد يتحققان في المحصور ايضا كما اذا اضطر الى استعمال البعض ممنوع مع انهما انما يقتضيان
رفع الاثم دون غيره كالنجاسة ولهذا لو اضطر الى اكل الميتة لم يرتفع عنه حكم النجاسة فمدفوع بان العسر والحرج انما يقتضيان رفع الحكم الذي

يترتبان عليه على فرد ترتبهما عليه ففي غير المحصور لما كان ترتبهما على ترك الاجتناب عنه واما في حكم كونه الاجتناب عن ملاقيه ثابتا على الاطلاق
حتى بالنسبة الى ما يريد منه على فرد الضرورة لوضوح ترتبهما على تقدير تحققه بعد دفع المنع باندفاعهما ايض لعموم موارده وابتلاء عامة الناس به
في غالب الاحوال او اغلبها لزم ارتفاعه على الاطلاق بخلاف المحصور لندرة الاضطرار اليه وعلى تقدير حصوله فدورانه دفع المنع فيه مدار دفع
العسر والحرج لا يوجب عسرا ولا حرجا وهذا انما يثبت حكمه ويؤيده فحوى بعض الاخبار التي تضمنت الاستشهاد بذلك ولا فرق فيما ذكرنا بين
ان يكون الحكم حرمة او نجاسة او غيرهما والى هذا ينظر احتجاج بعض الاصحاب بذلك على طهارة الحديد في مقابلة الاخبار الدالة على نجاستها
واعتذار المعاصر المذكور عنه بانه تأسيس للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت وبينهما فرق واضح غير واضح لان ما يصلح للتأسيس والدفع في مثل
المقام يصلح للرفع ايض سلمنا لكن المقام من باب الدفع لا الرفع حيث يدفع بلزوم العسر والحرج عموم الادلة الدالة على التحريم لصورة الاشتباه
بغير المحصور فلا يجب التجنب لما عرفت من انتفاء وجوبه على فعلية التحريم المستتبع لخوف الضرر على تقدير ارتكاب البعض فاذا دفعنا عموم
التحريم ارتفع الخوف وسقط اعتبار الوجوب واما عن الثاني فبحمل الرواية على صورة الاشتباه بغير المحصور او على صورة قيام امارة شرعية
على الحلية كيد المسلم وفعله وربما يؤيد الثاني قوله ع في رواية اخرى كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك
وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه وخدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك
او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة فان التشبيه في نفسه وان لم يقتض التخصيص بالمذكور الا انه في المقام
بقرينة الحمل يقتضي اختصاص الحكم المذكور عليه قبله بنظايره التي يتضح فيها وجه المشابهة فيخرج عنها محل البحث ومثل هذا التخصيص وان لم
يستلزم تخصيص العام الوارد في مقام آخر لكنه يوجب الريب في عمومه كما لا يخفى مع اعتضاده بالشهرة العظيمة ان لم يكن اجماعا وبالاخبار المستفادة
من العقل والنقل بل اقول قضية ما ذكر عدم الفرق بين صورة امكان تعيين الحرام وعدمه ولا بين انواع الحرام وبطلان هذا في الجملة مما
يعرف من ضرورة دين الاسلام بل ضرورة ساير الاديان اذ فتح هذا الباب يؤدي الى رفع العصمة من الاموال والفروج والدماء اما على
القول الاول ففيما لو تعدد الفاعل وكرر صور الاشتباه الى ان صادف الحرام فيجوز لجماعة اجتمعوا على ارغفة مغصوبة او وضعوا بينها رغيفا
مباحا على وجه حصل الاشتباه بينه وبينها ولو لغاصب كالظلمة ان يتناول كل واحد منهم رغيفا او دراهم مغصوبة وضعوا فيها درهما
مباحا ان يتصرف او ياكل كل واحد منهم في درهم وفيما لو صادفوا امرأة واشتبه على كل واحد منهم كونها زوجته او اجنبية ان يحل لهم وطؤها على
التعاقب مع تخلل العدة ان كانت ذات عدة ولا يبعد وعدمها ولو بطريق الاجتماع بقدر الامكان وان حرم عليها تمكين نفسها الغير واحد منهم
مع تمكنها وعلى هذا فلو عقد اثنان على امرأتين واشتبهت احديهما بالاخرى جاز لهما ان يختارا واحدة ويستمتعا بها بالتناوب مع تخلل العدة حيث
يجب وليس لاحدهما منع الآخر وفيما لو صادفوا جماعة من المسلمين فيهم رجل يجب قتله واشتبه بينهم ولو لغاصب ان يجوز لكل واحد منهم ان
يباشر قتل واحد كذا لو اراد وطي اجنبية جاز ان يحدث الاشتباه بينها وبين زوجته ثم ياتي احديهما فان صادفها والا كرر ذلك الى ان
يصادفها ومثله الكلام في المال والنفس واما على القول الثاني فيلزم ذلك مط فيجوز لمن كان له زوجة في دار او بلد ان يطأ كل امرأة يصادفها فيها
منها ما لم يعلم انها غيرها ولمن فقد مالا ان ياخذ كل ما يجده مما يحتمل ان يكون ماله ما لم يقم امارة شرعية على خلافه وان يحل لواحد قتل
جماعة بمجرد وجود شخص مباح الدم بينهم واما الفرق في ذلك بين الاموال والفروج والدماء كما وقع من البعض فناش عن قصور النظر او قلة التدبر
فان الشرع كما يريد حفظ نفوس المسلمين كذلك يريد حفظ اعراضهم واموالهم وان كان الحكم في البعض اكد فان ذلك لا يصلح فارقا لتحقق مثله في الاموال
ايض وبالجملة ففساد ذلك اجلى من ان يحتاج الى بيان الا ان فيما بعض فروعه ربما يشتمل على نوع خفاء بادي النظر ومنه نشأ الوهم واما
عن الثالث فبما سبق تحقيقه من الحجة على القول المختار ولا نطيل باعادته واما حجتهم على جواز ارتكاب ما يساوي الحرام فقياسا على غاية الوضوح
لان ما ذكروه اولا من ان تحصيل العلم بالحرام حرام مما لا يساعد عليه عقل ولا نقل ولو تم ذلك لحرم على من نسي معاصيه ان يراجع فليتذكرها
ويتخصص لك بالعلم الابتدائي مخافة ببينة على انه ان اريد بالحرام الحرام الواقعي فتحصيل العلم به بعد وقوعه على وجه لا يبنى حليته في الظاهر حال الوقوع
مما لا يعتبر عليه كما لو اشترى احدهما لا تفرق منه ثم بعد ذلك تفحص علم بكونه مغصوبا فانه لا يكون غاصبا بذلك وان علم او ظن حال الفحص بانه يدل الى
العلم بالغصبية وان اريد به الحرام الظاهري فمما لا يفرض توقف العلم بحرمته في الظ على العلم بالتعيين وهو منتف حال الاشتباه واما ما تخلل من
التابعية اعني حرمة مقدمة الحرام فغير سديد لان المقدمة انما كانت سببا كما في المقام حرمته بحرمة سببها على ما مر تحقيقه سابقا وما ذكروه ثانيا
من ان الحكم بحلية الجميع يوجب الحكم بحلية الحرام ممنوع بان الحاكم بحليته لا يحكم بحليته مجتمعا بل على التدريج وهذا وان استلزم الحكم بحلية
الحرام الا ان القول الآخر مسالة في هذه المفسدة فان توهم بحلية كل واحد على البدل انه حكم بحلية الحرام ايض لان من جملة تلك الآحاد ما هو
حرام قطعا فان اعتذر بان الجهالة تفيد حليته في الظ توجه الاعتذار به على القول الآخر ايض والفرق تحكم بين فان قلت جواز فعل الجميع
يستلزم جواز العزم عليه لانه عزم على جائز فيكون جائزا لا محالة لكن العزم على فعل الجميع غير جائز لانه عزم على فعل المحرم ولو في ضمن الجميع
مع مصادفة فعله فيكون حراما قلت العزم على الجميع على الوجه المذكور عزم على الحلال اذ الحرمة الواقعية في البعض ثابتة لا اثر لها في الظ

بناء على ما مر من ان ارتكاب المجموع يتوقف على العزم على المجموع ابتداء او احداث العزم على البعض الباقي بعد ارتكاب البعض المساوي للحرام **واعلم**
انه حكي عن بعض الاصحاب انه يتخلص في الشبهة المحصورة بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل ولورود الامر بها في بعض الموارد كالشاة المنزو عليها
المشتبهة بغيرها في قطيع من الغنم **والجواب** ان عموم ما دل على القرعة موهونة باعراض الاصحاب عنها بالنسبة الى اكثر مواردها فهي لذلك اشبه شيء
بالمجملات التي لا يجوز التعويل عليها الا حيث يساعدها امارة برفع الوهن المذكور عنها فلا سبيل الى جعلها اصلا وقاعدة ولعل اعتبارها في بعض الموارد
لا يوجب التعدي لبطلان القياس عندنا **الثالث** ان يشتبه الواجب او الحرام بغيرهما حيث يتعذر التمييز ولا يعلم دخوله في محصور عرفا ولا
عادة ولا ريب في سقوطه لادائه الى العسر والحرج مع عدم مساعدة اطلاق الخطاب وعمومه على شموله لمثل تلك الصورة وقد مر التنبيه على ذلك
الرابع ان يشتبه الواجب بالحرام مع الانحصار والمراد به الحرام لا من جهة التشريع ولا ريب مع امكان التمييز ولو بالرجوع الى الامارات الشرعية
تعين التمييز ومع تعذره يتعين تغليب جانب الاهم كما لو اشتبهت اجنبية بزوجته التي يستحق الوطي والمضاجعة فيجب التجنب عنهما ولو تساويا
تخير وكذا لو شك في المساواة لامتناع الترجيح من غير مرجح **تذنيب** ومما يتعلق ببعض المقامات المذكورة مسئلة الخنثى المشكل بالنسبة الى الاحكام
المختصة بالرجال او النساء فيمكن القول بوجوب الاحتياط عليه في الجميع لعلمه بانه مكلف اما باحكام الرجال او النساء فيرجع الى الشبهة المحصورة اذ كل
حكم من الاحكام التكليفية المختصة بالرجال اذا اخذ مع حكم تكليفي مختص بالنساء علم بانه مكلف باحدهما فيجب عليه تحصيل اليقين بالبراءة
بالاحتياط واما الاحكام الراجعة الى غيره فيجوز التمسك في حقه بالاصل فيجوز للاجانب النظر اليه ولمسه بغير شهوة ولا يجوز قتله في الحدود قصاصا
الى ما دل على درئها بالشبهة ويحكم ببقاء ملكه لمن ينعتق عليه على تقدير كونه ذكرا وببقائه على ملك من ينعتق عليه على تقدير كونه
انثى وان لزم بالنسبة الى الاحكام الراجعة اليه الاحتياط فلا يجوز له استخدام المملوك في الفرض الاول وان لزم الانعتاق عليه ونحو ذلك ولا
يحكم بنشر الحرمة بالرضاع بلبنه ولبن منكوحته لشبهة وفي الحاق ولده به سواء اولده او ولد له اشكال وقضية الاصل العدم وينبغي ان يستثنى
من الحكم الاول كل حكم يعذر فيه الجاهل به كالجهر والاخفات في مواضعهما فلا يجب عليه الاحتياط في ذلك بل يتخير عند عدم سماع الاجانب
بينهما لجهله بالحكم فيقطع بالبراءة بدون الاحتياط وهذا هو السر في الزام الشهيد له في الذكرى بوجوب الاحتياط في مسئلة الستر ولبس الحرير ومصيره
الى التخيير في مسئلة الجهر والاخفات فلا تدافع بين الحكمين اصلا كما زعمه الفاضل المعاصر في كلامه ولو قصرنا وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة
على ما اذا اتحد نوع الشبهة كما سنشير اليه في مبحث الاستصحاب اتجه في المقام التفصيل في ذلك فيجري اصل البراءة في حقه بالنسبة الى جملة من الموارد
دون اخرى من القسم الاول كعدم وجوب الجهاد عليه وعدم لحوق حكم الدماء الثلثة للدم الخارج منه وان كان بالصفات المعتبرة ان لم يجعل ذلك
علامة لالحاقه بالانثى وجواز اسماع صوته الاجانب ولو في الصلوة بناء على منعه في المرأة لان مساواتها به مقصور على صورة العلم ولهذا لو جهرت المرأة
حيث يرى عدم الاجنبي فانكشف الخلاف لم يبطل صلوتها نعم لو جهر الخنثى فيما يجب على الرجل الاخفات به يتجه البطلان لعلمه بالاخلال باحد
الشرطين وهذا من القسم الاول ويجوز لبس الحرير والذهب في غير الصلوة للشك في ذكوريته التي هي سبب المنع ومن القسم الثاني وجوب ستره في الصلوة
كالمرأة تحصيلا لليقين بالبراءة وكذا تركه لبس الحرير والذهب فيها وجمعه بين احكام الرجل والمرأة وتحريم الرجال والنساء عليه نكاحا عملا
باصالة التحريم الثابت قبل الوجوب ويحرم عليه النظر الى الرجال والنساء في غير ما استثني عملا بقاعدة الشبهة المحصورة وكذا يجب عليه
ان يستر عورتيه ويحرم النظر على الناظر اليهما عملا بالقاعدة المذكورة ولا يبعد ان لا يحكم بجنابة الرجل بوطيه ولا المرأة بوطيه اياها
ولا بجنابته الا بحصول الامرين بها او الانزال مع احتمال الحكم بهما لصدق الاسم ولا يثبت للبلل الخارج منه بعد البول والانزال ما يثبت
للرجل وفي نجاسة ما استنجائه عن البول بالنسبة الى كل واحد من المخرجين اشكال وقضية الاصل عدم الحكم بها وان لم نحكم بالطهارة ايضا مع
تحقق مثله بالنسبة الى المخرج الاخر كما في المشتبهين **فصل ومن الادلة العقلية اصل العدم عند عدم الدليل وقد عرفت**
ان مورده اعم من مورد اصل البراءة من وجه لجريانه في نفي الاحكام التكليفية التي يجري فيها اصل البراءة والاحكام الوضعية التي لا يجري
فيها وان جرى فيما يترتب عليها من الاحكام التكليفية وعدم جريانه في الموارد الجزئية التي يجري فيها اصل البراءة وهذا الاصل معروف
بينهم متداول ذكره في الكتب الفقهية وقد عرفت ان ظاهر المحقق في المعتبر تخصيصه بصورة العلم بانه لو كان هناك دليل لظفر به ويمكن ان يكون مراده
بالعلم ما يتناول الظن المستند الى الفحص والتتبع اعني العلم الشرعي فلا ينافي المذهب المختار اذ لا نقول بحجيته بدون ذلك كنظائره من سائر الادلة
ويحتمل في كلامه غير ذلك كما نبهنا عليه سابقا ثم اقسام هذا الاصل كاقسام اصل البراءة ومواد حجيته كموارد حجيتها ويدل على حجيته في موارد
حجيته اما بالنسبة الى نفي الحكم التكليفي فما دل على حجية اصل البراءة من العقل والنقل واما بالنسبة الى نفي الحكم الوضعي فما مر في **الاول**
الاستصحاب واليه ينظر ذكر الحجة الثانية في اقسام الاستصحاب كما سننقله لان الحكم المحتمل ثبوته من الامور الحادثة فيستصحب عدمه السابق **واعلم**
ان اصل العدم المستفاد من هذا الدليل وان جرى في نفي ما يحتمل اعتباره شطرا او شرطا في الموارد التي ثبت لها احكام تكليفية او وضعية كالعبادات
والمعاملات الا انه لا يصلح لتعيين الماهية واثبات كونها هي المجرد عن ذلك الجزء او ذلك الشرط كما مر في اصل البراءة فان استصحاب عدم اعتبار الشيء
اما باحد الوجهين لا يقتضي كون المعتبر في ثبوت الحكم عنده هو المجرد عنه الا بواسطة مقدمة عادية هي العلم باعتبار الشيء في تلك الواقعة

من الادلة العقلية
اصل العدم

حكما معينا فيكون من الاستصحاب المثبت الذي لا نقول بحجيته والوجه فيه ان المستفاد من اخبار الاستصحاب وهي العمدة في اثبات حجيته في نظائر المقام
هو ابقاء ما من شانه البقاء لولا المانع المشكوك فيه واثبات الاحكام الشرعية المترتبة عليه خاصة وكون الواجب مثلا هو الجملة المعلومة ليس من الاحكام
الشرعية المترتبة على عدم اعتبار التسم للامر المشكوك فيه بل من لوازمه العقلية بعد ثبوت وجوب الواجب الشرعي بل تلك الاخبار على ذلك بالنسبة
اليقين الى اليقين بثبوت مورد الاستصحاب كنسبته الى اليقين بعدم حدوث ما يترتب عليه من لوازمه الشرعية وغيرها فتناول اللفظ لاحدهما
كتناوله للاخر وقضيته ذلك جريان الاستصحاب في كل منهما من غير تحكيم لاحدهما على الاخر لكن يستفاد من مورد تلك الاخبار ومساقها
كما سيأتي تحكيم الاستصحاب المترتب عليه حكم شرعي اولا على استصحاب عدم ذلك الحكم فيقتصر عليه ويبقى التحكيم في غير ذلك بلا دليل وربما
هذا مزيد بيان في ذيل مبحث الاستصحاب **الثاني** عموم ما دل على انه رفع عن هذه الامة ما لا يعلمون وان ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع
عنهم الى غير ذلك من الاخبار التي مر ذكرها وتخصيصها بالحكم التكليفي خروج عما يقتضيه وضع اللفظ من غير دليل وقيام الدليل في بعض
الاحكام الوضعية على عدم اشتراطه بالعلم لا ينافي تعميمها الى الموارد التي لا دليل فيها على ذلك ثم دائرة اصل العدم بحسب هذا الدليل اعني الاخبار
اوسع من دائرته بحسب الدليل السابق لجريانه بمقتضى هذا الدليل في مطلق احكام الوضع حتى الجزئية منها والشرطية والمانعية لان المفهوم
من اخبار الباب رفع الحكم المجهول واثبات ما يترتب عليه من الاحكام الشرعية وغيرها مما يترتب عليه احكام شرعية على نظم الاطلاق
السالم عما يقتضي صرفه هنا عنه لان الوجه الذي قررناه في منع اطلاق اخبار الاستصحاب غير متطرق الى اطلاق هذه الاخبار ولولا ذلك
لالتزمنا بالاطلاق هناك ايضا فاتضح مما قررنا ان الاصل المثبت بالمعنى المذكور وان كان مستصحبا بالاصل غير معتبر وان كان اصل العدم بالاعتبار
الذي ذكرنا كان معتبرا هذا التحقيق ما ادى اليه نظري سابقا والذي ادى اليه نظري لاحقا فساد هذا الوجه فان الظاهر من اخبار الوضع
والرفع وما في معناهما انما هو وضع المؤاخذة والعقوبة ورفعهما فيدل على رفع الوجوب والتحريم الفعليين في حق الجاهل خاصة دون غيرهما
وحملها على رفع نفس الحكم وتعميمه الى حكم الوضع مع بعده عن سياق الرواية مناف لما تقرر عند الاصحاب من ان احكام الوضع لا تدور مدار
العلم بل ولا العقل والبلوغ ولهذا تراهم يحكمون في مباحث الفقه بترتب احكامها الوضعية كالحدث بانواعه والطهارة والنجاسة والملكية
المتعلقة بالعين والمنفعة باقسامها المقررة والضمان والجنايات والصحة والبطلان الى غير ذلك مما لا يحصى على الصغير والمجنون والجاهل الغافل
الا فيما شذ وندر وبالجملة فالذي يظهر من اتفاقهم على ان الاصل في احكام الوضع عمومها للعالم وغيره وان الخروج عن هذا الاصل في بعض
الموارد النادرة انما هو لدلالة دليل عليه بالخصوص ثم تؤكد الكلام في منع دلالة هذه الاخبار على اصالة عدم الجزئية والشرطية وما في
معناها بالنسبة الى ما شك في انتفائه بان ذلك بان مرجع عدم وضع الجزئية والشرطية في الجزء والشرط المشكوك فيهما الى عدم وضع المركب من ذلك
الجزء والمشروط بذلك الشرط فان عدم جزئية الجزء بمعنى عدم كليته الكل وعلى قياسه الشرط والمشروط ولا ريب في عدم جريان اصل العدم
بالنسبة الى المركب والمشروط لان اصالة عدم وضع الاكثر في مرتبة اصالة عدم وضع الاقل واصالة عدم وضع المقيد في مرتبة اصالة عدم وضع المطلق
يعارضها العلم الاجمالي بوضع احدهما فيسقطان عن درجة الاعتبار فكذا ما يرجع الى ذلك اذ لا تغاير الا بمجرد المفهوم وسلمنا المغايرة بحسب
المفهوم لكن لا خفاء في ان الجزئية والشرطية لا تستند اعتبارا وضعا مغايرا لوضع الكل والمشروط بل هما اعتباران عقليان متفرعان على وضع الكل او
المشروط وعدهما من الحكم الشرعي مبني على مراعاة هذا الاعتبار والا فليسا عند التحقيق منه فلا ينصرف الوضع والرفع في الاخبار اليهما سلمنا
لكن لا ريب في ان الجزئية والشرطية كما ينتزعان من اعتبار الجزء في الكل والشرط مع المشروط كذلك ينتزع عدمهما من عدم اعتبارهما فيكون عدمهما
ايضا حكما وضعيا كثبوتهما ونسبة عدم العلم الى كل منهما بالخصوص سواء فلا وجه لترجيح اعمال الاصل بالنسبة الى احدهما بالخصوص مع العلم بانتقاض
الاصل بالنسبة الى احدهما لا على التعيين فيسقط الاستدلال باخبار الوضع والرفع وما في معناهما بقي الاحتجاج برواية من عمل بما علم كفي ما لم
نعلم فالوجه في الجواب القدح في دلالته بان الظاهر مما علم ما علم من المطلوب النفسية دون الغيرية والاتيان بما علم من اجزاء العبادة وشرائطها ليس
اتيانا بما علم انه مطلوب نفسي فلا يندرج في عموم الرواية سلمنا لكن معنى ما علم مطلوبيته لا ما علم جزئيته او شرطيته ولا ريب في العلم بمطلوبية ما علم
الجزء والشرط المشكوك فيهما من باب المقدمة فلا يندرج في عموم ما لم يعلم فاتضح مما حققنا ان المستند على حجية اصل العدم في احكام الوضع
منحصر في الاستصحاب وقد بينا عدم مساعدته على جريانه بالنسبة الى وضع الجزئية والشرطية فالتحقيق اذن هو القول بوجوب الاحتياط فيهما حيث
لا يقوم دليل على نفيهما واما اصالة عدم الزيادة حيث يدور الامر بين الاقل والاكثر فيرجع الى مسألة اصل العدم ويرجع في موارد التكليف
الى اصل البراءة ايضا واما اصالة عدم تقدم الحادث فيرجع الى استصحاب العدم السابق في الزمن الذي يشك في حدوثه فيه والى هذا يرجع
اصالة تأخر الحادث ثم هذه الاصول انما تعتبر في الاحكام الشرعية بالنسبة الى المجتهد الذي لم يعثر بما يدل على الخلاف بعد الفحص المعتبر ولا
يعتبر فيها غير ذلك واما بالنسبة الى الموضوعات العادية فهي معتبرة فيها في حق الجميع مطلقا وان توقف اعتبار المقلد بها على الرجوع الى فتوى المجتهد
واشترط بعضهم في حجيتها امورا اخر **الاول** ان لا يكون اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعي من جهة اخرى وينبغي ان يريد به الحكم المخالف
للاصل وذلك كان يتمسك بالاصل عدم وجوب الاجتناب عن احد المشتبهين او عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرا او عدم تقدم الكرية على

بعد

يعلم بحدوثها على ملاقاة النجاسة فان اعمال الاصول الثلاثة في هذه الموارد يوجب اثبات حكم شرعي من وجوب الاجتناب عن الاخر او الملاقي
او النجاسة **الثاني** ان لا يتضرر باعمالها مسلم كما لو فتح انسان قفص طائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته فان
اعمال اصل البراءة فيها يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه في قاعدة الاتلاف وفي عموم قوله ع لا ضرر ولا ضرار فان المراد نفي الضرر من غير
جبران بحسب الشرع والا فالضرر غير منفي فلا علم ح ولا ظن بان الواقعة غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك بالاصل من فقدان النص بل
يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم انه مجرد التعزير او الضمان او هما معا فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح
للمفتي الكف عن تعيين الحكم لان جواز التمسك باصل البراءة في مثل هذه الصورة غير معلوم فيشملها عموم قوله ع اذا جاءكم ما لا تعلمون فها
ووضع يده على فيه الى اخر الحديث ثم اورد على نفسه بان الرواية كما تدل على المنع من الحكم في صورة الضرر كذلك تدل عليه في غيرها والجواب انه في
صورة عدم الضرر يلزم تكليف الغافل وهو قبيح ويدل عليه مثل قوله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم بخلاف صورة الضرر اذ يكون
التكليف فيه تكليف الغافل غير معلوم لعلم الضار بصيرورته سببا لاتلاف مال المحترم واشتغال ذمته في الجملة مما هو مركوز في الطباع **الثالث**
ان لا يكون جزء عبادة مركبة بل كل نص بين فيه اجزاء تلك المركب كان دالا على عدم جزئية ما عداها فيكون عدم جزئية المختلف فيه
منصوصا لا معلوما بالاصل **اقول** اما الشرط الاول فهو على اطلاقه غير مستقيم بل لا بد فيه ان يفصل بين ما اذا كان احدهما واردا
على الاخر وبين غيره فيسلم ما ذكره في القسم الثاني دون القسم الاول اذ يتعين فيه تحكيم الوارد وضابطه ان يكون من حكم احدهما شرعا
رفع الاخر من غير توسط امر عقلي او عادي دون العكس كما لو وجد بعد دخول الوقت ما يستصحب طهارته فان قضيته عدم وجوب الاجتناب
عنه ووجوب الطهارة به بل ووجوب الصلوة ايضا اذا فرض تعذر طهور غيره ولا اشكال فيه وكذا لو ملك مالا كثيرا او شك في كونه مديونا بدين يستغرقه
فان اصالة البراءة من الدين يثبت عليه الاحكام التكليفية المتعلقة بالمال من وجوب الحج والانفاق على من يجب عليه نفقته وقد مر التنبيه
على وجه ذلك مضافا الى ما سيأتي وما ذكره من مثال المشتبهين من القسم الثاني اذ ليس قضية احد الاصلين فيه اثبات وجوب الاجتناب
عن الاخر الا بواسطة امر غير شرعي وهو تعين ملاقاة النجاسة له فلا سبيل الى اثباته بالاصل ليتفرع عليه حكمه الشرعي بل ولا سبيل
الى التمسك بشيء منهما بعد العلم بارتفاع احدهما كما يأتي ومما ذكرنا يتضح الحال في المثالين الاخيرين ايضا فان الماء المشكوك في كريته قد يكون
معلوم الكرية بحسب الزمن المتقدم على الشك ويكون الشك في نقصان شيء منه ونقصان ما يزيد على القدر المعلوم زيادته على الكر وان علم بنقصان
ذلك المقدار ح فلا اشكال في اعتبار اصالة بقاء الكرية وتحكيمه على سائر الاصول وقد يكون معلوما عدم كريته بحسب الزمن المتقدم على الشك
ويكون الشك من جهة احتمال الزيادة ولا اشكال هنا ايضا في تحكيم اصالة عدم الكرية على اصالة عدم النجاسة وعدم وجوب الاجتناب عنه كما
عرفت فيحكم بنجاسته بالملاقاة واما اذا علم بحصول الكرية ووقوع النجاسة وشك في المتقدم منهما فقد يكون تاريخ احدهما معلوما دون الاخر
فيحكم باصالة تاخر المجهول بمعنى عدم ثبوته في زمان يشك في ثبوته فيه اذ لا علقة بين الحادثين فيستصحب الى زمن العلم بحصول الاخر فيلحقه حكمه
من الطهارة والنجاسة ولا اشكال في تحكيم هذا الاصل على اصالة عدم النجاسة وقد يجهل التاريخان بالكلية وقضية الاصل في ذلك
التقارن ومرجعه الى نفي وقوع كل منهما في زمن يحتمل عدم وقوعه فيه وهو يقتضي ورود النجاسة على ما هو كر حال الملاقاة فلا ينجس وكذا
لو علم عدم الكرية وشك في تقدم النجاسة ومقارنتها لها واوضح من ذلك ما لو علم بعدم تقدم النجاسة وشك في مقارنتها او تاخرها او علم بعدم
المقارنة وشك في المتاخر منهما لسلامة اصل الطهارة عن المعارض ولا يتوهم ان قضية اعتبار التاخر في مجهول التاريخ هنا يوجب نظيره في مثله
في مسئلة من علم بوقوع حدث وطهارة منه وشك في المتاخر منهما فينبغي ان يحكم فيها بالطهارة مع العلم بتاريخ الحدث دون الطهارة ومع العلم
بتاريخ الحدث دون الطهارة مع انه مخالف لظاهر الاصحاب لوضوح الفرق بين المقامين فان الحكم الشرعي المترتب على اصالة التاخر هنا لا يتوقف
على توسط امر عقلي او عادي بل يتفرع عليه ابتداء فيصح اثباته بالاصل بخلاف مسئلة الطهارة والحدث فان قضية اصالة تاخر الطهارة
فيها عدم وقوعها في الزمن الذي يشك في وقوعها فيه وهو لا يقتضي اثبات وقوعها في الزمن المتاخر الا بواسطة امر عادي وهو العلم
بوقوع الطهارة منه فيكون من الاصول المثبتة الغير المعتبرة كما نبهنا عليه واما الشرط الثاني ففيه ان احتمال الاندراج في عموم ما يقتضي
التكليف لا يقضي باثبات التكليف واعمال الاصل بل لا بد من قيام دليل على الاشتغال كما مر وليس من شرط التمسك بالاصل العلم والظن
بعدم النص مطلقا بل يكفي الظن بانتفاء نص يدل عند العامل به على خلاف حكم الاصل بالصراحة او الظهور فلا يقدح وجود نص لا يدل عليه
باحدى الدلالتين ثم لا ريب في ثبوت التعزير في الموارد المذكورة من جهة الاثم حيث يتحقق والترديد بينه وبين الضمان لا وجه له وسقوط حكم
الاصل بالنسبة الى التعزير لقيام دليله لا يقتضي ان يعتبر في نفي الضمان حيث لا دليل عليه اذ ليس احدهما منوطا بالاخر وقد عرفت ان ادلة اصل
البراءة من العقل والنقل معلومة التناول لكل مقام لا دليل فيه على الاشتغال فلا وجه لمنع شمولها لمثل هذه الواقعة وقد يقرر تقريب التوقف
لانا في ادلة اصل البراءة المفيدة للبراءة الظاهرية لانها محمولة على التوقف عن الحكم الواقعي او قبل الفحص والفرق في اعمال الاصل بين صورة
تضرر الغير وعدمه مع تسليم عموم ما يدل على الاشتغال مما لا وجه له لعموم ادلته للمقامين ودعوى ان اشتغال الذمة بالضمان مما هو مركوز في

الطباع فاسدة لانه ان اراد بها طباع العقلاء او اهل الشرع فواضح خلافه ومع تسليمه فلا وجه للتوقف وان اراد طباع اهل العرف فهو مما لا يعتبر به فلا يصلح وجها للمنع اعمال الدليل المعتبر ثم لا يذهب عليك ان تقييده النفي بالمسلم مما لا وجه له لعموم ادلة النافي الضمان له ولغيره ولعله تمثيل واما

الشرط الثالث فتحقيقه كما عرفت لكن لا وجه لتخصيصها الاشتراط بالجزء بل يجري في الشرط والمانع ايضا كما مر **واما** ما استدل به على نفي جزئية

ما شك في جزئيته من دلالة النص المبين للاجزاء عليه فغير مفيد بالنسبة الى غير الجزء ولا بالنسبة اليه عند انتفاء الدلالة ولو من جهة المعارض كما اشرنا اليه

سابقا **فصل الاستصحاب هو عبارة عن ابقاء ما علم ثبوته في الزمن السابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزمن اللاحق** فالمراد

بالموصولة ما يتناول الامر الثابت بالحس كالرطوبة او بالعقل كالبراءة حال الصغر او بالشرع كالوجوب والتحريم والصحة والبطلان ونحوهما

وما يقال من ان الاستصحاب لا يجري في الاحكام الطلبية لكان المقصود عدم حجيته فيها فهو تخصيص في الحكم لا في العنوان الا ان يكون مراده الاستصحاب

المعتبر عنده والمراد بمعلومية ثبوته ما يعم معلومية بحسب الظن والواقع فان الاحكام الثابتة بحسب الظن قد يستصحب كالاحكام الثابتة بحسب الواقع

فيدخل فيه ما قطع بثبوته في زمن ثم شك في ثبوته في ذلك الزمان وان كان المختار عدم حجية الاستصحاب هنا وذلك لانا نعمل بالمقطوع به

معلوم حال الشك من جهة القطع به وان لم يكن في نفسه معلوما فدخوله في الحد باعتبار الاول دون الاخير وباحتمال البقاء احتماله وانما

وظاهر امع قطع النظر عن وجوه حجية الاستصحاب فلا يرد انه ان اعتبر البقاء بالقياس الى الواقع انتقض طرد الحد بما علم عدم بقائه لان الامارة معتبرة

فان الاستصحاب لا يطلق عليه عرفا وان اعتبر بالقياس الى الظن فهو معلوم لا دليل الاستصحاب ويدخل فيه مشكوك البقاء ومظنونه وموهومه

ويخرج مقطوع البقاء وعدمه لخروجه عن مورد الاستصحاب اما في جانب العدم فواضح واما في جانب البقاء فلثبوته بالتعيين لا بالاستصحاب خصوصا

مورده عقلا ونقلا بصورة عدم العلم بالبقاء لكن يشكل بان هذا انما يتم فيما علم بقائه واقعا فان ما علم بقائه في الظن بغير دليل الاستصحاب

قد يستند فيه الى الاستصحاب وايضا هو منتقض اولا بمن لا يفهم ادفع هذا الوهم عن الحد لا يخ من ارتكاب تعسف و يحمل هذا او بعضهم ابدل الاحتمال

بالظن لزعمه ان حجيته من حيث افادته للظن وستنبه على ما فيه ثم تفسير الاستصحاب بالابقاء مما لا ينافي البحث عن صحته ولا لعده من الادلة

اما الاول فلان الابقاء عبارة عن الحكم بالبقاء فيرجع البحث عن صحته الى صحة الحكم المذكور وهو مما لا غبار عليه **واما الثاني**

فلانه مما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه بملاحظة ما يدل على صحته الى معرفة الحكم الفرعي بعد اثبات كونه مندرجا تحت عنوانه **ومن هنا**

يتبين ان الاستصحاب الذي يتعلق غرض الاصولي بالبحث عن حجيته انما هو الاستصحاب الموصل الى معرفة الحكم الشرعي وتعميم البحث الى غيره استطراد

من اتمام الادلة **واعلم** انه ينقسم الاستصحاب باعتبار مورده الى استصحاب حال العقل والمراد به كل حكم يثبت بالعقل سواء كان تكليفيا

كالبراءة حال الصغر واباحة الاشياء الخالية عن امارة المفسدة قبل الشرع وكتحريم التصرف في مال الغير وجواز رد الوديعة اذا عرض هناك ما

ما يحتمل زواله كالاضطرار والخوف وكان وضعيا سواء تعلق الاستصحاب باثباته كشرطية العلم لثبوت التكليف اذا عرض ما يوجب الشك في

بقاء ما مر او في خصوص مورده وبنفيه كعدم الزوجية وعدم الملكية الثابتين قبل تحقق موضوعهما وتخصيص جمع من الاصوليين لهذا

القسم بنفي استصحاب حال العقل بالمثال الاول بنفي البراءة الاصلية مما لا وجه له والى استصحاب حال الشرع والمراد به كل حكم تكليفي او وضعي ثبت

بمستند سمعي سواء كان اجماعا ويقال له استصحاب حال الاجماع او غيره كالضرورة والكتاب والسنة وذلك كاستصحاب وجوب المضي في الصلاة التي

تلبس بها المتيمم فاصاب الماء في اثنائها والى استصحاب حال اللغة والمراد بها ما يعم العرف بانواعه كما اذا ثبت للفظ حقيقة في اللغة وشك في

زوالها بالنقل والى استصحاب حال الامور العادية كحيوة الغائب ورطوبة الثوب فهذه اقسام اربعة **واما** استصحاب حكم الدليل فراجع الى استصحاب

حال العقل من عدم حدوث النسخ فيما يحتمل النسخ وعدم ورود المخصص في العام والمقيد في المطلق وعدم ثبوت القرينة الصارفة فيما يحتمل المجاز ويمكن

رد ذلك الى استصحاب حال الشرع ايضا وينقسم باعتبار حال مورده الى استصحاب ما يكون من شانه البقاء لولا طرو المانع والى ما ليس كذلك فهذه

قسمان ان ضربتهما في الاقسام المتقدمة بلغت ثمانية واذا ضربت فيها اقسام الاربعة اللاحقة باعتبار اقسام موجب الشك في البقاء اليها كما سنشير

التنبيه عليه في اثناء البحث ارتقت الى اثنين وثلاثين قسما اذا عرفت ذلك فاعلم انهم قد اختلفوا في حجية الاستصحاب على ما نقل عنهم على اقوال

ثالثها التفصيل بين ما اذا كان الشك في عروض القادح فيعتبر وفي قدح العارض فلا يعتبر حكي عن بعض المتاخرين **ورابعها** التفصيل بين

ما اذا كان في طرو ما علم انقضيه للحكم الشرعي الذي ثبت استمراره اليه مع عدم العلم بطرو ما يحتمل كونه كذلك الرافع فيعتبر وبين غيره فلا يعتبر

وهو اليه الفاضل السبزواري في الذخيرة في بيان حكم الكر المستولي اطلاقه بما زجر المضاف النجس **وخامسها** التفصيل بين ما ثبت استمراره الى

غاية معينة وشك في حصولها او في صدقها على امر حاصل مع العلم بصدقها على غيره فيعتبر وبين غيره فلا يعتبر ذهب اليه الفاضل الخوانساري في شرح

الدروس في مبحث الاستنجاء بالاحجار **وسادسها** التفصيل بين النفي والاثبات فتثبت حجيته في النفي وتنفى في الاثبات ذهب اليه اكثر

الحنفية على ما حمله التفتازاني في بيان ما حكاه التفصيل عنهم **وسابعها** التفصيل بين الحكم الطلبي فلا يجري فيه او الوضعي فيجري فيه

نقل ذلك عن بعض **وثامنها** التفصيل بين الحكم الوضعي فيجري فيه وبين غيره فلا يجري فيه وهذا قريب مما تقدم لا فرق بينهما الا

في الاباحة وغير الحكم حيث لا تعرض لهما في الاول وظاهر الثاني عدم جريانه فيهما ولعلهما متحدان والمغايرة من التسامح في النقل **وتاسعها**

عكس

[illegible]

[illegible]

عكس ذلك وتاسعها التفصيل بين الحكم الشرعي فيجري فيه وبين الامور الخارجية فلا يجري فيها وهذا القول حكاه بعض المعاصرين وعاشرها
التفصيل بين ما ثبت بغير الاجماع فيجري فيه وبين ما ثبت به فلا يجري فيه والتحقيق عندي قول الحادي عشر تمام العشر الميمون وهو التفصيل
بين ما اذا كان تقييد الشيء المعلوم ثبوته بقائه في الوقت المشكوك بقائه فيه لولا عروض المانع او منع العارض وبين غيره فيعتبر الاستصحاب
في الاول دون الثاني ومقتضى الشيء الثابت بالبقاء قد يكون بالعادة كحياة الغائب وقد يكون بالشرع فتارة بالنص كالطهارة الحدثية وفي
معناها والطهارة الخبثية والنجاسة وملك العين والزوجية الدائمة ونظايرها فان المستفاد من ادلتها ان الشارع قد جعل هذه الامور على وجه يدوم
ويبقى لولم يمنع من بقائها مانع فيصح التمسك باستصحاب الطهارة بعد خروج المذي وباستصحاب بقاء الاستباحة بالتيمم اذا وجد الماء في اثناء
الصلوة وباستصحاب الطهارة في ماء البئر الملاقي للنجاسة وباستصحاب النجاسة في القليل المنفعل اذا كمل كرا وفي الكثير المتغير اذا زال التغير نفسه
وباستصحاب الملكية السابقة في البيع بدون العقد العربية والزوجية في الطلاق بلفظ خلية وبرية وطلقت وكذا الحال في ملك المنفعة بالاجارة
والوصية المؤجلة والزوجية في المتعة والتحليل المؤجل اذ اعتبار الاستمرار في الجميع بالنسبة الى غير الاجل فان المستفاد من الادلة ان مقتضى هذه
الامور بقاؤها الى اجالها ما لم يمنع منه مانع فيستصحب عند الشك في وجود المانع وكذا الحال بالنسبة الى الاجل المعين كدخول الليل او الهلال
الشهر اذا كان الشك في حصوله لكن مورد الاستصحاب انما هو وجود الوقت السابق دون الحكم المتعلق به وان استتبعه ولا نعني باستصحاب وجود الوقت
استصحاب وجود الزمان لانه على ما تقرر في محله من الامور المنصرمة الغير القارة كالحركة فلا يمكن بقاؤها بوجه حتى يمكن استصحابه بل نعني به استصحاب
وجود الكيفية المقارنة للزمان المحدودة بجملة منه بعنوان مخصوص كالليل الذي هو عبارة عن الزمان الذي يكون فيه الشمس تحت الارض والنهار
الذي هو عبارة عن الزمان الذي يكون فيه فوق الارض ولا ريب ان هذين الكونين متى تحقق احدهما في موضع كان من مقتضاه البقاء ما لم
يمنع منه مانع وهو هنا ميل الشمس عند بلوغها الافق الى احد الجانبين وكذا الكلام في استصحاب الليل المتقدم على الفجر وبهذا يتضح
الحال في استصحاب الشهر حيث يشك في الهلال واما اذا كان الشك في تعيين الاجل فلا يجري فيه الاستصحاب اذ لم يجعل الشارع مقتضى
هذه الامور الاستمرار مطلقا او الى الزمن الابعد بل قضية الاصل عدم الاستحقاق المشكوك فيه فيقتصر على القدر المتيقن وكذا اذا كان
الشك في انقضاء الاجل المعين اذا كان ناشئا من جهة الشك في تعيين مبدا العقد كما اذا استاجر دارا سنة ثم شك في انقضائها للشك
في مبدا الاجارة فانه وان امكن التمسك باصالة تأخر الحادث في تعيين تأخر زمان العقد في وجه غير مرضي كما ستنبه عليه لكنه ليس من
استصحاب وقت الاجارة في شيء فاتضح مما قررنا ان الاحكام المغياة بغاية زمانية لا تستصحب الى الغاية المتأخرة عند الشك في التعيين
بخلاف ما لو كانت مغياة بغاية غير زمانية فانها تستصحب الى الغاية المتأخرة عند الشك في السابقة وفي حكمها الغاية الزمانية
المضافة الى غير الزمان كيوم مجيء زيد ووقت قدوم عمرو والفرق بين الغاية الزمانية وغيرها ان الغاية الزمانية لا تعد من الموانع
بخلاف الغاية الغير الزمانية وذلك لانا لا نريد بالمانع هنا ما لولاه لدام الحكم او الامر الثابت وهذا المعنى مما لا يتحقق في الغاية
الزمانية وان شئت توضيح ذلك فلاحظ قول القائل اكرم زيدا الى يوم الخميس وقوله اكرم زيدا الى ان يفسق فانك تجد ان المفهوم من
الثاني كون الفسق مانعا من وجوب الاكرام وانه لولاه لدام واستمر بخلاف الاول فانه لا يفهم منه ان حضور يوم الخميس مانع من استمرار
الحكم وانه لولاه لاستمر ولعل السر في ذلك انه لا يعقل الاستمرار في الزمان بدونه بخلاف الغاية الغير الزمانية فانه مما يمكن ان يعتبر
في المغيى بها الاستمرار لولا تحققها وكذا الكلام في تعيين وقت الموقت كغسل الجمعة حيث اختلفوا في امتداده الى الزوال والى الغروب
وكنوافل الظهرين حيث اختلفوا في امتدادها الى الاقدام او الى اخر وقت الفضيلة او الى الاجزاء فلا يصح التمسك لما عدا القول الاول
بالاستصحاب وان امكن التمسك في ذلك باطلاق الاوامر المجردة عن التقييد بغاية لكنه ليس من باب الاستصحاب وكذا لو كان العمل وشبهه مغيا
بغاية زمانية وشك في تعيين مفهومها كالغروب انه شك في كونه سقوط القرص او ذهاب الحمرة نعم لو شك في تعيين مصداقها كما لو شك في
حصول احد الامرين صح التمسك بالاستصحاب ويتبعه الحكم كما مر ويلحق بالاجماع وذلك حيث ينعقد على استمرار شيء وبقائه على تقدير وجوده الى
ان يرد عليه رافع كوجوب التقليد على العامي فانهم اجمعوا على ان وظيفته الرجوع الى المجتهد وان ذلك مستمر في حقه ما لم يتمكن من الاستنباط
المعتبر شرعا ثم اختلفوا في تعيينه فقيل هو الاجتهاد المطلق وقيل بل مطلق الاجتهاد المطلق وقيل فيتجه ان يتمسك للاول بالاستصحاب وايضا
الاجتهاد المعتبر امر وجودي فيستصحب عدمه السابق لثبوت مقتضاه مع الشك في تحقق الرافع له وهو مقتضى الوجود وكذا الحال في الفتوى
فانهم اجمعوا على حجيتها ووجوب التعويل عليها اذا استجمعت الشرائط وانها مستمرة على ذلك ما لم يمنع منه مانع ثم اختلفوا في ان زوال تذكر
المفتي للدليل او موته هل يمنع من ذلك اولا فيصح التمسك للثاني بالاستصحاب واما اذا قام الاجماع على ثبوت حكم في الجملة ولم يقم دليل
على بقائه الى ان يرفعه رافع ثم شك في استمراره وعدمه لم يتجه فيه التمسك بالاستصحاب كحق الشفعة حيث اجمعوا على ثبوته في الجملة واختلفوا
في فوريته وعدم فوريته فلا يتجه التمسك للثاني بالاستصحاب وان استدل به بعضهم ومثله خيار عوز المبيع في السلم ونحوه وقس على ذلك الحال
في نظائرها هذا واعلم ان المحقق قال في اصوله اذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت اخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على

ما كان من تغيير الحكم في الوقت الثاني الى الاول ذ حكي عن المعتمد انه يحكم ببقائه ما لم تقم دلالة على تغيره وهو المختار وقال المرتضى لا يحكم بأحد الامرين
الا لدلالة مثال ذلك المتيمم اذا دخل في الصلوة وقد اجمعوا على المضي فيها فاذا راى الماء في اثناء الصلوة فهل يستمر فعلها استصحابا للحال الاول
او يستأنف الصلوة بوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن طرحه قال بالثاني ثم احتج على ما اختاره بوجوه وذكر حجة المانعين واجاب
عنها ثم قال والذي نختاره ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح فانه يوجب
حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي
ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعده لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة
رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي ثم قال لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد
اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع ثم قال فان كان الخصم
يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس هذا عملا بغير دليل وان كان يعني امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه انتهى اقول يستفاد من كلامه الفرق
بين الحكم الشرعي المترتب على امر جعله الشارع مقتضيا لذلك الحكم على وجه الاستمرار ما لم يمنع منه مانع وبين غيره وان الاستصحاب يعتبر في الاول
دون الثاني فيمكن تنزيل ما اختاره اولا من الحكم بالبقاء على ذلك فيكون كلامه اخيرا بيانا لما اجمله اولا لا عدولا عنه فقوله في بيان القسم
الاول وان كان يقتضيه مطلقا ان كان يقتضيه غير مقيد بوقت بقرينة قوله اخيرا وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت
ومنه يظهر ضعف ما زعمه بعض الافاضل في كلامه من ان مراده بالاطلاق ان لا يكون الحكم مختصا بالحال الاول مع ان هذا المعنى فاسد في نفسه
كما ستشير اليه وكذا يظهر منه ضعف ما زعمه صاحب المعالم في قوله والذي نختاره الى اخره من انه رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخير يعني
قول المرتضى ره وذلك لان المرتضى ره صرح في طي احتجاجه بما حاصله انه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى فان دل
على ثبوته في الحالتين حكم به والا فلا فاعتبر في ابقاء الحكم في الحالة الثانية دلالة الدليل على ثبوته فيها ويلزمه على هذا ان لا يحكم ببقاء النكاح
بعد قول القائل انت خلية وبرية الا اذا دل الدليل على ثبوته بعد ذلك وقد عرفت ان المحقق لا يعتبر دلالة الدليل على ثبوت الحكم بعد
ذلك بل يكتفي بدلالة الدليل على كون العقد مقتضيا لبقاء الزوجية ما لم يمنع منه مانع مع عدم العلم بما نعيته فلا تلك الالفاظ فالفرق بين
القولين بين نعم لو حمل الاطلاق في كلام المحقق على اطلاقه رجع الى مقالة المرتضى لكن قد عرفت مما بينا انه خلاف الظاهر من بيانه ثم المستفاد من بيان
المحقق ان المقتضي للحكم بمنزلة الدليل عليه فيجوز الاخذ به عند عدم ثبوت معارضة مانع له وهذا في محل المنع لان اقتضاء المقتضي شانا غير
مقتض فعلا مشروط بعدم المانع وهو غير معلوم اذ الكلام فيما اذا حصل الشك في حصوله واما الحاق المقتضي بالدليل في وجوب العمل به ما لم يثبت
المعارض بجامع الاقتضاء فمع امكان الفرق بان مقتضى الدليل غالبا نفي وجود المعارض فيجوز ان يكون الاعتماد على عدم المعارض هنا لذلك
بخلاف المقتضي في المقام فمدفوع بان علية الجامع ليست منصوصة ولا منقحة وهي في الفرع اولى فيكون مستنبطة محضة وهي غير معتبرة
وكيف كان فلو حمل الدليل في كلام المرتضى على ما بينا والمقتضي للحكم وافق كلام المحقق فيتحد القولان الا انه بعيد عن مساق كلامه واعلم
ان ما اختاره المحقق في الاستصحاب وان كان قريبا الى مقالتنا الا انه يفارقها من وجوه الاول انه لم يعتبر من الحكم الاستصحابي في غير
الحكم الشرعي جريا بالكلام على مقتضى المقام الثاني انه يعتبر في سبب الحكم ان يكون مقتضيا لبقائه ما لم يمنع منه مانع فيصح ان يكون دليلا
على البقاء عند الشك ونحن انما اعتبرنا ذلك لئلا يكون مورد الاستصحاب مشمولا لاخبار الباب الثالث ان ادلة الاستصحاب عنده مختلفة
على حسب اختلاف الحكم وقضيته ذلك ان لا يكون الاستصحاب حجة في موارده واما على ما اخترناه فقاعدة الاستصحاب مستندة الى دليل عام
وهي حجة على الحكم بالبقاء في موارده الخاصة الرابع انه اعتبر في الاستصحاب ان لا يكون الدليل الذي يقتضيه موقتا وهذا انما يعتبر
عندنا فيما اذا كان الشك في تعيين الوقت مفهوما او مصداقا فاما في غيره ويمكن تنزيل كلامه على وجه يرجع الى ما ذكرنا اذا عرفت هذا فلنا
على حجية الاستصحاب في المقام الاول ظواهر الاخبار المعتضدة في بعض مواردها بالاعتبار على ما سيأتي في حجة المثبتين وعلى عدم حجيته في
المقام الثاني الاصل المجرد عن المعارض وقصور الادلة الدالة على حجيته عن افادتها فيه وسننبه على ذلك عند ذكرها حجة القائلين
بالاثبات مطلقا وجوه الاول قضاء صريح العقل بصحة التعويل عليه والركون اليه ولولا ذلك لما استقام النظام ولاختل طرق معايش الانام
فان ارباب الصنائع والاعمال انما يعاملونها طلبا للوصول الى فوائدها والبلوغ الى ثمراتها ولا ريب في ابتناء ذلك على استصحاب بقائهم و
بقاء ما يتوقف تحصيل الفوائد عليه بل اذا تاملت وجدت ذلك امرا مركوزا في جميع النفوس حتى النفوس الصامتة الا ترى ان البهائم عند الحاجة
تطلب المواضع التي عهدت فيها ماءها ومرعاها والطيور تعود من الاماكن البعيدة الى اوكارها ومأويها فانها لا تفعل ذلك الا لما هو مركوز في
ذاتها من البناء على بقاء ما شاهدته والتعويل على استمرار بقائه نفسه ويرد على هذا الوجه اشكالان الاول ان تعويلهم على الاستصحاب
في تلك الموارد ونظائرها ليس على نفس الاستصحاب ولا على الظن الناشئ منه من حيث كونه ناشئا منه بل على الظن الناشئ منه من حيث كونه
ظنا مطلقا بدليل دوران معه وجودا وعدما فلا يثبت به حجية الاستصحاب وجوابه ان تعويلهم في تلك الموارد على الظن من حيث كونه ظنا

وانا ذكرنا الفصل المذكور في خزائن الشرعية
اسبابه

مطـ لا ينافي تعويلهم على الاستصحاب بل كيف لزمهم من حيث توقفهم فيها عليه وقد قررنا ان الموصل الى الحجة حجة كنفس الحجة نعم يلزم من ذلك ان لا يكون
مطلق الاستصحاب عندهم حجة بل المفيد منه للظن وهو مما لا مدفع له عمن لا يعتبر الظن في حجية الاستصحاب فيلزم عليه اخصية الدليل من المدعى
الثاني ان اعتبار الاستصحاب في الامور العادية التي لا يستقيم فيها النظام بدونه لا يستلزم اعتباره في الاحكام الشرعية التي ينتظم فيها الاساس
بدونه كمطلق الظن فانه يعتبر في الامور العادية بل عليه مبناها غالبا ولا يلزم منه اعتباره في الاحكام الشرعية نعم اعتباره في بعض موضوعات
الاحكام مما يستقل به العقل كحفظ الغائب فيحكم بمضي تصرفات وكيله ووجوب الانفاق على عياله من ماله ما لم ينكشف الخلاف الى غير ذلك فلا يجوز
اخذ ماله ولا نكاح نسائه بمجرد عدم بقائه لا داعي له فيما اشبه ذلك في فساد النظام كما انه يستقل بحجيته في بعض الاحكام نفيا واثباتا
كاستصحاب البراءة حيث يثبت في التكليف واستصحاب الشغل المعلوم حيث يثبت في البراءة تعويلا على قبح التكليف من دون بيان في الاول وعلى
وجوب دفع الضرر المخوف في الثاني واما حجيته في ساير الموارد فلا يتم عند التحقيق الا بدلالة الاخبار وعلى هذا فيمكن ان يكون عد
الاستصحاب من الادلة العقلية نظرا الى ان حجيته ولو بحسب بعض موارده مستفادة من العقل **الثاني** ان المقتضي للحكم الاول ثابت اذ الكلام على
تقديره والمعارض لا يصلح للرفع لان مرجعه الى احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم وهو معارض باحتمال عدمه فيتدافعان ويبقى الحكم سليما عن
الرافع **وفيه نظر** لانه ان اريد بثبوت المقتضي مع احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم تحققه معه بصفة الاقتضاء فغير سديد لان زوال الحكم
يستلزم زوال الاقتضاء فلا يجامع احتمال زوال الحكم لتحقق الاقتضاء ضرورة ان الامر النسبي لا يتم بدون المنتسبين فلا يمكن العلم بثبوته
مع عدم العلم بثبوتهما وان اريد تحققه بذاته فغير مفيد لان ذات المقتضي لا يستلزم ثبوت الحكم ما لم يثبت عدم المانع والتقدير كونه
احتماليا مع ان قوله وهو معارض باحتمال عدمه غير مستقيم لانه ان اعتبر التعارض بين الاحتمالين من حيث الوجود فلا منافاة بينهما بهذا
الاعتبار اصلا ضرورة صحة اجتماعهما فيه والتعارض فرع التنافي وكذا ان اعتبر بينهما من حيث الاقتضاء الثابت لكل منهما مع قطع النظر
عن الاخر كما هو المتداول في موارد اطلاقه اذ لا نم ان مقتضى احد الاحتمالين يغاير مقتضى الاخر فضلا عن ان ينافيه بل يشتركان في
انتفاء عدم ثبوت الحكم معهما وان اعتبر بين متعلقيهما فلا ريب في انهما لا يتحققان فكيف يتصور بينهما التعارض الذي هو مشروط
بتحقق المتعارضين **ثم لا يذهب عليك** ان هذا الدليل لو تم لكان اخص من المدعى لانه انما يقتضي حجية الاستصحاب حيث يتحقق المقتضي للبقاء
ويشك في طرو الرافع لا مطـ **الثالث** ان الثابت في الزمن السابق ممكن الثبوت في الزمن اللاحق والا لزم خروجه من الامكان الذاتي الى
الامتناع وهو مح فاذا ثبت امكانه ثبت بقاؤه ما لم يقتض مؤثر عدمه لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر من غير مؤثر وحيث
ان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر كان بقاؤه راجحا على عدمه في نظر المجتهد والاخذ بالراجح واجب **وفيه ايضا نظر اما اولا**
فلان التعليل المذكور في المقدمة الاولى ان حمل على ظاهره من ان ما يمكن وجوده في وقت فلا بد ان يكون وجوده ممكنا في سائر الاوقات
فهو في محل المنع الا ترى ان اجزاء الزمان من الممكنات مع انها مما لا يمكن وجودها سابقا على نفسها ولا لاحقا عنها لامتناع تقدم الشيء
على نفسه وتاخره عنها فقد خرجت عن الامتناع الى الامكان ومنه الى الامتناع وكذا الحال في الزمانيات اذا اخذت من حيث تقييدها
بازمنتها الخاصة دون الطهارة الحاصلة بالامس من حيث كونها حاصلة فيه ومقيدة به مما يمتنع حصوله في اليوم وان اريد انه ما يحكم عليه بالامكان
في مرتبة ذاته فهو ممكن في مرتبة ذاته دائما وان امتنع بالقياس الى بعض العوارض لانه امتناع غيري فلا ينافي الامكان الذاتي او ان ما يمكن
في وقت مخصوص او على كيفية مخصوصة فهو ممكن في ذلك الوقت وعلى تلك الكيفية دائما بمعنى انه لا يحكم عليه ماخوذا بتلك الخصوصية الا
بالامكان فهو متجه الا ان التعليل ح لا ينهض باثبات الدعوى كما لا يخفى فالوجه ان يتمسك عليها بلزوم خلاف الفرض على تقدير بطلانها
اذ الكلام في استصحاب ما يمكن بقاؤه في الوقت الثاني لا ما يمتنع فيه ولعل الذي حمل المستدل على التمسك بالتعليل المذكور ما راه من
توقف دليله على بيان امكان بقاء وجود الممكن المستصحب عقلا ردا على من احاله مطـ او في خصوص الاعراض وقال بتجدد الامثال نظرا الى
انه لا يجدي صدق البقاء فان الدليل عقلي فلا يمكن بناؤه على امر عرفي وان كان يجدي ذلك لمن تمسك على حجية الاستصحاب بالسمع وعلى
هذا فلا بد له من التمسك بمستند اخر ينهض باثبات مقصوده لقصور الدليل المذكور عن افادته كما عرفت **واما ثانيا** فلانه لا يلزم
من كون الثابت في الزمن السابق ممكنا في الزمن اللاحق توقف عدمه على اقتضاء مؤثر فيه بل يكفي عدم اقتضاء المؤثر في بقائه على ما هو
التحقيق من عدم استغناء الباقي في بقائه عن المؤثر **واما ثالثا** فلان رجحان البقاء غير مطردة في موارد المقام اذ كثيرا ما تقوم امارة
غير معتبرة على الخلاف فيحصل الشك فيه او الظن بالخلاف مع ان المقصود اثبات حجيته حيث لا دليل على الخلاف مطـ الا ان ينزل الحجية
على صورة الظن بالبقاء او يقصد بهذا الدليل اثبات بعض المقصود ولا باس به مع تعدد الادلة ومساعدة الباقي على الباقي **واما
رابعا** فلانا لا نم وجوب الاخذ بالراجح مطـ والاستناد فيه الى انسداد باب العلم وانفتاح باب الظن معه مردود بما حققنا من ان قضيته
انسداد باب العلم انفتاح باب الظن في ادلة الاحكام لا في نفس الاحكام فلا بد من اقامة دليل على حجية الاخذ بهذا الراجح ولا يكفي الاستناد فيه
الى مجرد كونه راجحا **الرابع** الاخبار الدالة على وجوب الاخذ باليقين السابق عند عدم اليقين بالخلاف وهي كثيرة منها صحيحة زرارة عن الباقر

قال قلت له الرجل ينام على وضوء الى ان قال قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بيّن والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر ومنها الصحيح عن احدهما ع قال واذا لم يدر في ثلث هو او اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولا ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ومنها صحيحة زرارة قال قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايته فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا الى ان قال قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك ومنها موثقة عمار اذا شككت فابن على اليقين قلت له هذا اصل قال نعم ومنها رواية محمد بن القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية ومنها ما رواه في الخصال عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي ومنها ما روي عنه من كان على يقين فاصابه الشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وجه الاستدلال ان هذه الاخبار تدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك والمراد الحكم المتيقن به لامتناع توارد اليقين والشك على مورد واحد في زمان واحد وذلك معنى الاستصحاب لا يقال هذه الروايات غير ناهضة باثبات المقصود لانها بين قاصرة السند بل الدلالة ايضا كالثلثة الاخيرة وبين قاصرة الدلالة كالاربعة الاول فان موضع الاحتجاج من الرواية الاولى قوله ع لا ينقض اليقين ابدا بالشك ولا ريب ان الضمير المستتر في الفعل راجع الى الذي ذكره السائل من شك في وقوع حدث النوم منه بعد فعل الطهارة ولفظ اليقين ظ في العهدية المسبوق ذكره في قوله ع فانه على يقين من وضوئه فيختص الحكم به ولا يتعدى الى غيره وقريب منه الرواية الثالثة فان لفظ اليقين فيها صالح للعود الى اليقين السابق وفي محل الاستدلال من الرواية الثانية قوله ولا ينقض اليقين بالشك في حال من الحالات ولا دلالة له لذلك على حجية الاستصحاب فان المفهوم منها ان الركعات الثلث التي علم بفعلها لا يبطلها بما اعترى من الشك في فعل الرابعة بل يبني على اليقين اعني الركعات الثلث التي يتيقن الاتيان بها ويأتي بالركعة المشكوك فيها على الوجه الذي استفيد من سائر الاخبار التكميل ربعا ولا يعتد بالشك بجعله ناقضا للعمل الصحيح في حال من الحالات وقوله ع في الرواية الرابعة ابن على اليقين كما يحتمل ارادة البناء على استمرار حكم اليقين كذلك يحتمل ارادة الاقتصار على محله فيبطل الاستدلال به على نقض المدعى لانا نقول اما ضعف الاسناد في البعض فمجبور بالشهرة بين الاصحاب فتوى ورواية واما ما ذكر في دلالة الرواية الاولى فمدفوع بان الظ من سياقها اعطاء القانون وتاصيل الضابطة كما يدل عليه لفظ ابدا ويشهد عليه اولوية التاسيس على التاكيد اذ على تقدير تخصيص الحكم بمورد السؤال يكون مفاد الكلام المذكور انه لا ينقض يقين الطهارة باحتمال الحدث وهذا مفاد الكلام السابق بعينه ومثل ذلك يجاب عن الرواية الثالثة بل دلالتها على المقصود مما لا يعتسف فيه اصلا كما لا يخفى واما ما ذكر في الرواية الثانية فيمكن دفعه بان قوله ولا ينقض اليقين بالشك مسوق لبيان انه لا ينقض يقينه بعدم فعل الرابعة سابقا بالشك في فعلها لاحقا بان لا يعول على شكه فيبني على وقوعها ويؤيد قوله ع ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر مسوقا بناء على انه مسوق لبيان انه لا يدخل الركعة المشكوك فيها في اليقين اعني الصلوة المعلوم اشتغال الذمة او لا يضمها الى الركعات الثلث اليقينية فيكون الظرفية على التوسع ولا تخلط الشك اعني تلك الركعة المشكوك في وقوعها باليقين اعني الصلوة او الركعات الثلث اليقينية بان يبني على وقوع الاربع بل ينقض الشك في لحوق فعل الرابعة بيقين عدمها السابق فيبني على فعلها بالاصل فيبني عليه ويأتي بها على الوجه المقرر تحصيلا للبراءة اليقينية ويتم عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات بل يبني على بقاء ما تيقن ثبوته وبالجملة فمفاد قوله لا ينقض اليقين بالشك لا اعطاء قانون كلي يستعلم منه حكم الواقعة المسئول عنها ولا يقدح رجوع الضمير الى من لم يدر في ثلث هو او اربع لان ثبوت الحكم في حق واحد يوجب ثبوته في حق الباقين واما ما ذكر في الرواية الاخيرة فيمكن دفعه بان الظ منها البناء على اليقين ابقائه واستمراره ولو سلم عدم وضوح الدلالة فيمكن جبرها بما مر من الشهرة المعتضدة بالوجوه السابقة واعلم ان المستفاد من ما يعتمد عليه من هذه الاخبار كالرواية الاولى و الثالثة وهي الاصل في المقام حجية الاستصحاب في الاشياء التي مقتضاها البقاء والاستمرار لولا عروض المانع بقرينة لفظ النقض فان المفهوم منه اقتضاء الشيء المتيقن للبقاء على تقدير عدم لحوق الناقض المشكوك فيه اذ عدم البناء على بقاء ما علم ثبوته في وقت لا يعد نقضا له اذا لم يكن مقتضيا للبقاء فالحكم بعدم بقاء الموقت بعد وقته لا يعد نقضا لما ثبت منه في وقته ولقد اجاد المحقق الخوانساري في فهم الرواية حيث قال المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض ان يكون الشيء مقتضيا لليقين لولا الشك فانك بعد التامل فيه تجد محصوله راجعا الى ما حققناه من ان النقض لا يعد الا في حق الاشياء التي مقتضاها البقاء لولا طرو المانع لكن ما اجاد في تخصيصها بالاحكام التي ثبت استمرارها الى غاية معينة وشك في حصولها الى آخر ما مر بل يجري في كل ما ثبت بقائه ما لم يمنع منه مانع حكما كان او غيره ويجري فيما لو كان الشك في مانعية الشيء المعين كما يجري فيما لو شك في حصول المانع المعين كما لو علم ان الطهارة اذا حصلت استمرت الى ان يرفعها رافع ثم علم ان الاحداث

الثلاثة

الثلاثة مثلا رافعة لها وشك في رافعية المذي استصحب بقاؤها ولو كان ثم ما نبه عليه من ان الحال في كل حكم لم يثبت اختصاصه بوقت او ان كل لانه لو فرض
عدم عروض الشك عند عروضه لكان اليقين بالحكم بحاله لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان جزءا من اجزاء علة الوجود لم يرتفع
ومع القطع بعدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقاءه انما هو ببقاء علته التامة وزواله بزواله فضعفه ظاهر لوضوح الفرق
بين عدم الشئ لطريان المانع وبين عدمه لعدم المقتضي وما يصدق في حقه النقض بالمعنى الذي ذكر انما هو الاول دون الثاني فان معنى قول
المحقق المذكور في بيان معنى التعارض ان يكون الشئ مقتضيا لليقين ببقائه لولا الشك ان يكون الشئ مقتضيا لليقين ببقائه لولا
الشك في طريان الرافع له وقول المعترض لو فرض عدم الشك الى آخر ما ذكره يدل على انه نزل العبارة المذكورة على معنى ان يكون الشئ معلوم البقاء
لولا الشك في بقائه ومن ثم كان الاولى في تحرير الاعتراض عليه ان يقول على تقدير عدم الشك في البقاء يتعين اليقين بالبقاء انه لا يراد بالشك
ما يتناول الظن والوهم والكلام في المكلف المتفطن وحيث لا يقين بخلاف الحكم السابق فكيف يتصور منع حصول اليقين بالبقاء
في مورد على تقدير عدم الشك لا حاجة الى ما ذكره من استلزام ذلك القطع ببقاء العلة واستلزام القطع بالمعلول والظاهر
ان مجرد عدم الشك بعد احراز الفهم المذكورة يستلزم العلم بالبقاء وكيف كان فلا خفاء في ضعف التنزيل المذكور فان عدم الشك لا
يستلزم ان يكون الشئ مقتضيا لليقين وانما هو مستلزم لحصول اليقين وبينهما فرق بين والاعتراض انما يرد على البناء الثاني وعبارة
المحقق المذكور مصرحة بارادة الاول حيث اعتبر عدم المانع المشكوك فيه في اقتضاء الشئ لليقين اي لليقين بالبقاء
مجرد حصول اليقين بالبقاء ولا ريب ان هذا لا يجري فيما نحن فيه وفي الجملة فانه لا شك بعد انتفاء الوقت في عروض الرافع وانما الشك
في تحقق المقتضي والى هذا يرجع ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان انتفاء الشك انما يستلزم اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الآن
الاول هي علة الوجود في الآن الثاني يعني ان البناء على عدم طريان المانع من البقاء كما هو المستفاد من الرواية انما يثبت البقاء اذا ثبت ان علة
الوجود اي ما يقتضي الوجود لولا المانع هي علة البقاء كما قررنا انفا ودفع بعض المعاصرين له بان مرجع الاعتراض الى الدليل الآتي وبحث
بانتفاء الشك في البقاء ان علة الوجود هي علة البقاء واضح السقوط لان العلم بعدم المانع في الفرض المذكور لا يوجب العلم بالبقاء ليلزم
ان يكون علة الوجود علة البقاء بل يلزم منه ان يكون علة الوجود علة البقاء ولعله نزل عبارة المحقق المذكور على ما نزلها عليه المعترض
وقد عرفت وضوح فساده وانه خلاف المراد ثم اعلم ان الحكم الشرعي الذي لا دليل على بقائه في خصوص مورد اما ان يثبت رافعية شئ
له ويشك في حصوله كالشك في النوم بعد فعل الطهارة او يثبت رافعية عنوان له ويشك في فردية الطارئ له اما لاشتمال العنوان على نوع من
الاجمال كالتيمم بالحجر عند من يشك في شمول الصعيد له وكالتطهير فيما يشتمل على مقدار معلوم عند من يشك في كون ذلك المقدار كرا او لتوقفه
على اعتبار غير حاصل كما لو شك المتطهر في كون الخارج منه بولا او دما مع امكان التميز بالمشاهدة وعدمه وكالتيمم بما يشك في كونه ترابا
او معدنا كذلك او يثبت عروض شئ ويشك في رافعيته ابتداء اي لا من جهة تحقق رافعية عنوان يشك في اندراجه فيه كالشك في ناقضية المذي
للطهارة مع العلم بخروجه وقد عرفت مما حققنا دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب في الجميع اذ ثبت ان مقتضاه البقاء لولا عروض ما يرفعه
وعمم الفاضل السبزواري ان النص انما يدل على اعتبار الاستصحاب في القسم الاول دون غيره اذ نقض الحكم المعلوم بوجود الامر المعلوم الذي شك
في كونه رافعا ليس نقضا للشك بل باليقين بوجود ما شك في كونه رافعا او شك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان
حاصلا من قبل لم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما شك في كونه رافعا لان الشئ انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير
منها فلا يكون في تلك الاقسام نقض اليقين بالشك **اقول** قد اعتبر الفاضل المذكور في القسم الثالث توقف العلم على اعتبار متعذر
وينبغي ان يكون مراده الاعتبار الغير الحاصل كما ذكرنا اذ لا يعقل لتعذر الاعتبار مدخل في عدم حجية الاستصحاب ويلزم بملاحظة تقابل
الاقسام ان يكون قد اعتبر في القسم الاول ان يثبت رافعية شئ من غير ان يوجد هنا ما يحتمل ان يكون فردا لذلك الرافع وان اهمل
التصريح به ويستفاد من قوله ان الشئ انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها انه يريد ان النقض فيما عدا القسم الاول ان استند الى المجموع
العلة التامة فهو نقض بالمركب من اليقين والشك فلا يكون نقضا بالشك كما هو مورد الرواية وان استند الى الجزء الاخير فهو نقض باليقين
خاصة لتأخره دون الشك لتقدمه فلا يصدق عليه انه نقض بالشك ثم **اقول** في الجواب ان اليقين في اخبار الباب ظاهر في اليقين الفعلي
لا التقديري وكذا الظاهر من عدم نقضه بالشك عدم نقضه بالشك المتعلق به تعلقا فعليا لا تقديريا ولا ريب ان الشك المتعلق بالفعل باليقين
الفعلي متأخر عن اليقين وان كان الشك التقديري متقدما عليه مثلا الشك المتعلق بالفعل ببقاء الطهارة التي علم بتحققها من جهة خروج المذي او ما
يحتمل كونه بولا متأخر عن العلم بالطهارة وان كان الشك المتعلق بالطهارة على تقدير خروج ما ذكر متقدما على تلك الطهارة على ان دعوى تقدم الشك
في القسم الثالث غير سديد لتأخر موجب ما يحتمل كونه رافعا ومع ذلك فقول الباقر ع لا حتى يستيقن انه قد نام الى آخره بعد قول زرارة في
الصحيح المتقدم فان حرك في جنبه شئ وهو لا يعلم به صريح في حجية الاستصحاب في الصورة المذكورة فكيف منع دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب
في غير القسم الاول واما ما يقال في الجواب من ان الشك المتقدم هو الشك في رافعية النوع واما الشك المتأخر في رافعية الشخص فهو متأخر عن اليقين

بالشخص وفيه ان تقدم الشك في احد النوع يستلزم تقدم الشك في تعيين الاشخاص خصوصا بعد تحققها بل الشك في تعيينه راجع الى الشك في تعيينها
فلا يتم الجواب ثم ما ذكره من ان النقض اسند الى تمام علة في الصور الثلث كان نقضا لليقين باليقين والشك ان لو صح ذلك لجرى في القسم الاول
ايضا اذ خروج البول وان كان مشكوكا فيه الان فاحتمال ناقضيته معلوم وهو من جملة العلة التامة فيلزم منه عدم حجية الاستصحاب فيه ايضا ولزوم
تاخر العلم بالنقض عن فعل الناقض جرى فيه ما ذكره على تقدير الاستناد الى الجزء الاخير ايضا **الخامس** قد تجلت من الاخبار على حجية الاستصحاب
في موارد خاصة كقوله عليه السلام كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وفي اخر كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وكتعليله في صحيحة عبد الله بن سنان طهارة الثوب المعار للذمي
بانه اعاره طاهرا ولم تستيقن بنجاسته الى غير ذلك وبعد التامل في سياقها يظهر ان التعويل على الاستصحاب فيها ليس لخصوص تلك الموارد بل لكون الاستصحاب
في نفسه طريقا معتبرا فيلزم منه حجيته في سائر الموارد وقد يشكل بان الظاهر هو المدعى انكار ظهوره ارادة فهو غير واضح وان كان ظاهرا هو ثبوت فهو غير معتبر لان الشك
في جميع انواع الهماس الفاسد واكثرها كذلك **ثم اعلم** ان الروايتين الاوليين تدلان على اصلين **الاول** ان الحكم الاولي للمياه والاشياء
هو الطهارة ولو بحسب الظاهر عند عدم العلم بالنجاسة وهذا لا تعلق له بمسئلة الاستصحاب وان تعلق به جملة من احكامها **الثاني** ان هذا الحكم
مستمر الى زمن العلم بالنجاسة وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته ثم قضية عمومها عدم الفرق بين الشك في عروض المنجس وتجدد العارض او العلم
بالعروض واشتباه مورده بين افراد غير محصورة لان الظاهر من العلم هو العلم التفصيلي او الاجمالي الذي يكون قريبا اليه كما في الشبهة المحصورة ولو عند
الشهرة وما دل على اراقة الانائين المشتبه طاهرهما بغيره ونحو ذلك لو وبيان تدلان على حجية الاستصحاب في الموارد الثلاثة واستظهر الفاضل
المعاصر اختصاص مورد الروايتين بصورة اشتباه موضوع الطاهر بالنجس ولم يخصه بغير المحصور واستدل على ذلك بانه على تقدير تخصيصه بالشك في
عروض المنجس يكون مفادهما مؤكدا لعموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك وعلى تقدير تخصيصه بالشك في الطهارة الاصلية وتجدد
العارض يكون مؤكدا للعموم قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والمعنى الاول تاسيس فيكون اولى منهما ولا يشكل بان المعنى الاول ايضا مؤكد لقوله
كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه لان الطهارة غير الحل وتعميمها الى الموارد الثلثة يوجب استعمال اللفظ في اكثر من معنى
واحد وهو غير جائز مع ان الحكم بالطهارة في الصورة الثالثة مشروط بالفحص وظاهر الروايتين نفيه مضافا الى ان ما اعتبر فيهما غاية للطهارة هو العلم بالقذارة
وهو غير لازم في الصورة الثالثة لكفاية الظنون الاجتهادية فيها **وفيه** ان هاتين الروايتين لم يثبت ورودهما في مسائل الاخبار حتى يمسك
باولوية التاسيس من التاكيد ثم انا لا نلتزم بانها مستعملة في كل واحد من المعاني المذكورة على الاستقلال حتى يلزم ما ذكره بل في القدر المشترك
بينها كما بيناه وهو مفادها الاصلي واشتراط الفحص في الصورة الثالثة غير قادح في تعميمها اليها لان التخصيص باخراج بعض افراد نوع العام لا ينافي
شموله لبقية افراد ذلك النوع والمراد بالعلم بالقذارة ما يعم العلم بالقذارة الظاهرية بقرينة الاعتماد على البينة واخبار ذي اليد في القسمين
الاولين مع انه لا يعتبد العلم بالقذارة الواقعية غالبا فيعم موارد الظنون المعتبرة في الاحكام لاولها الى العلم بالظاهر **ثم لا يذهب** عليك انه
لو تمت الوجوه التي ذكرها على منع عموم الروايتين للصور الثلث لتوجهت بالنسبة الى عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك للشك في
قدح العارض مع انه قد ابطل قول المفصل بتعميم تلك الاخبار اليه وهل هذا الا تهافت **السادس** انه ثبت بالاجماع حجيته في جملة من الموارد كالشك
في بقاء الطهارة او الحدث مع العلم بثبوتها في الزمن السابق فينبغي الى ان يعلم طرق الاخر وفي بقاء الزوج او الوارث الغائب فيحكم ببقاء الزوجية وبعزل
نصيب الوارث من مال الى غير ذلك فيثبت في بقية الموارد اما الاولوية في الحكم عند حصول اليقين بخلاف المتيقن السابق وهو جار في الجميع ما لم يعد فابل بالفصل
ويشكل الاول بجواز ان يكون العلة في الحكم ذلك مع خصوصيته كونه موضوعا لا مسرح للادلة فيه او امر اخر دون التعليل المذكور وقول بعض المعاصرين
في دفعه بان ذلك يوجب الظن القوي بان الوجه المذكور هو المناط مدفوع بان الظن المذكور مما لا دليل ظاهرا عندنا على حجيته نعم ربما تم ذلك
على ما بني عليه من اصالة حجية الظن **والثاني** بانه ان لم يكن مبنيا على قائل بالفصل كان حجية الاستصحاب بحسب جميع موارده اجماعية فلا وجه لاثباتها
بحجيته في البعض بالاجماع وفي الباقي بعدم القول بالفصل **السابع** ان الاستصحاب مفيد للظن فلو لم يجب العمل به لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو
بديهي الفساد وهذه الحجة منقولة عن العلامة في النهاية وفسادها واضح لانه ان اراد بالراجح والمرجوح ما يثبت الحسن والقبح فمصادرة او في حكمها
وان اراد بهما ما هو معتبر في مفهوم الظن والوهم من الرجحان في النظر والمرجوحية فيه فان ادعى فساد ترجيح الاول على الثاني وقبحه واقعا فهو بديهي
الفساد ضرورة عدم جواز العمل بالظن في بعض الموارد فيلزم فيه على التقدير المذكور احد المحذورين اما انتفاء القبح في تلك الموارد خاصة
فيلزم تخصيص العموم ما النقلية وانفكاك الاسباب التامة من مسبباتها وفساده واضح او تعلق الاوامر الشرعية بارتكاب القبائح العقلية وهو مخالف
لقواعد العدلية مع ان الدليل مبني عليها وان ادعى قبحه ظاهرا فيكون منوطا بصورة عدم انكشاف الخلاف ففيه ان العقل لا يعتد بالظن على
الاطلاق فكيف يمكن دعوى البداهة على فساد ترك العمل به مع ان الايات الناهية عن العمل بغير العلم قد كشفت عن حرمة العمل بالظن مطلقا الا ما ثبت بالاسناد الى
الاصل لاثبات عدم شمولها لهذا النوع من الظن على ان الاستصحاب قد لا يفيد الظن فالدليل لا يطابق المدعى هذا ولو جعل الدليل مبنيا على
قاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف ففيه ان قضية ذلك حجية الظن في معرفة دليل الحكم لا نفس الحكم مع ان الاستصحاب يجري في الاحكام و
الموضوعات وقاعدة الانسداد انما تجري في القسم الاول الا ان الامر في هذا سهل لامكان تخصيص الدعوى به **الثامن** ما تمسك به الفاضل المعاصر وهو

قريب

ونزيد في الوجه المتقدم ومحصله ان بقاء ما ثبت وجوده او عدمه في حال او زمان ولم يحصل الظن بطرو ما يرفعه مظنون وكل مظنون فهو حجة مما
الاخذ به اما الصغرى فلقضاء ضرورة الوجدان به والظاهر ان منشاؤه النظر الى ملاحظة حال الموجودات والمعدومات فانما استمر غالبا فاذا ثبت شيء
علقها واخرى يجده ما يستند اليه بقاؤها فيظن الاستمرار في موارد الشك الحاقا لها بالاعم الاغلب بل لان نظر في استصحاب الاحكام الشرعية
الى حال الاحكام فان الغالب فيها استمرارها ما لم يطرأ لها الاول وبدلها اخر وانها ليست مختصة بزمن القصد فيلحق بها موارد الشك الحاقا
بالاغلب واما الكبرى فلما دل على حجية ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل والجواب منع المقدمتين اما الصغرى فلان الاستصحاب المعتبر قد يجامع الظن
بخلافها ان يبدو الظن الفعلي كما هو الظاهر من اطلاق القوم وتساعد عليه كلية الكبرى بناء على تخصيصها بالظن الفعلي كما هو المعروف وقد اضطرب كلام
الفاضل المذكور في افادة الاستصحاب المعتبر للظن ففي المقام ادعى قضاء ضرورة الوجدان بذلك كما عرفت وقد ادعى قبل ذلك في دفع حجج المنكرين بعد
نقله في مسئلة اصل البراءة الاتيان بالفعل المشكوك عنه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله بالصلوة والمشكوك في فعلها ما دام وقتها باقيا
وكذا الشك في عدد الركعات من الثنائية والثلاثية مطلقا وفي الصلوة وامثال ذلك بحكمه وجوب الاتيان للاصل والاستصحاب فالمظنون العدم واما مع
خروج الوقت في الشك في الصلوة والدخول في الفعل اللاحق في الشك في اجزائها فالظاهر من حال المسلم الاتيان بها وهو مظنون فلا يجب الاتيان لذلك او
لذلك في الطرفين ولمنافاة البراءة وكلامه هنا يوافق كلام المتقدم الا انه ادعى دعوى الضرورة ولا يذهب عليك ان ما تمسك به على الاتيان بالفعل في
الصورتين الاخيرتين من ان الظاهر من حال المسلم الاتيان به وانه يفيد الظن بوقوعه او يعارض الظن الناشي من استصحاب العدم فكانه فيرجع الى اصل البراءة
غير سديد لانا نمنع حصول الظن بالاتيان للعامل من حال نفسه على الاطلاق كما يحكم به كل ثم نمنع حجية مثل هذا الظن بل المتبع هو النص ونمنع ايضا
جواز الرجوع الى اصل البراءة على تقدير التكافؤ بل يتعين الرجوع الى قاعدة الاحتياط والاشتغال وقال في اول مبحث الاستصحاب الاستصحاب
الحال هو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق والمراد من المشكوك اعم من متساوي الطرفين ليشمل المظنون
البقاء وغيره وان كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع لان بنائهم في الحجية على حصول الظن ونحن لما عممنا الشك لانا نقول
اليقين لا ينقض بسبب الاخبار فلا يتفاوت تساوي الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا ما تستند حجيته الى الظن الحاصل من جهة
اليقين السابق قد يستند حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الا ان يدعى ان الاخبار ايضا مبنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجود
السابق وهو مشكل هذا كلامه قوله وهو الاحتمال المرجوح في الواقع هكذا وجدنا النسخ والظاهر انه سهو من القلم والصواب الاحتمال الراجح في
الواقع او الاحتمال المرجوح في الرفع والاول اوضح والوجه واضح وكيف كان فقصد كلامه يدل على ان الاستصحاب عنده قد يفيد الظن وقد لا يفيد وانه
حجة على التقديرين وهو منا لما مر لكنه يستشكل فيه اخيرا واشكاله اما في الاستصحاب الذي لا يفيد الظن او في كون كل استصحاب مفيدا للظن
والظاهر من بيانه هو الثاني وهو بعيد جدا لان حصول الظن بالاستصحاب من الامور الوجدانية فاذا فرض انتفائه فلا معنى لاثباته بالنص لا يذهب
عليك ان الحد الذي ذكره للاستصحاب غير ملائم لمعناه الاصلي وخلاف المتبادر من معناه العرفي والتحقيق فيه ما ذكرنا ثم لنا فيما ذكر في الصغرى من
حصول الظن بالبقاء عند عدم الظن بطرو الرافع اشكال اخر وهو انه ان اريد به الظن في المورد بان الظن الفعلي فهذا فساده واضح لاستلزامه انتفاء الشك
في الحوادث الوجودية والعدمية بالكلية وهو مما لا يلتزم به ذو مسكة ولو صح ذلك لبطل مباحث الشكوك المقررة في مبحث الصلوة اذ فيه
ما قرر ان يظن المصلي عدم الزيادة ما لم يقم عنده امارة تفيد الظن بها فلا يبقى مورد للشك وان اريد به الظن الشاني ما يعم الظن الشأني
منع كونه خلاف الظاهر من اطلاق القوم منه ان مجرد معارضة ما من شأنه افادة الظن لا يقدح في حصول الظن بالاستصحاب اذ التزم بكونه من
اسبابها ما لم يتساويا في القوة او يقوى الظن الاخر فلا وجه لتخصيص حصول الظن مع بصورة عدمه وان اريد بالظن بالبقاء ما لم يعم الظن الشاني
فلا وجه لتقييده بصورة عدم الظن بطرو الرافع سواء اريد به الظن الفعلي او الشاني اذ لا يقدح في الظن الشاني كون الظن الفعلي بخلافه فضلا
عن الظن الشاني واما الكبرى فلان مورد الاستصحاب ان كان حكما شرعيا فلا نم حجية الظن فيه مطلقا وانما المسلم فيه حجية ادلة مظنونة
والمستفاد من اخبار الاستصحاب حجيته على سبيل التعبد لا لكونه مفيدا للظن ولو فرض حصول الظن منه في مقام فلا اثر له في الحجية وانما هو
الامور المقارنة للحجة كالشك والوهم حيث يقارنانه وان كان امرا وضعيا فلا اشكال في حجية الاستصحاب فيه مع افادته للظن لما دل على
حجية الظن في الاوضاع وان كان موضوعيا فلا كلام في عدم حجية الظن فيه الا حيث قام الدليل فيه على حجيته بالخصوص اذ ما يستند اليه في حجية
الظن هو انسداد باب العلم مع بقاء التكليف وهو لا يجري في الموضوعات لعدم تحقق انسداد باب العلم الى كثير من افرادها وعدم ثبوت بقاء
التكليف بالنسبة الى غيرها احتج النافون لحجية الاستصحاب بمنع حصول الظن به كما توهمه القائلون بحجيته حيث جعلوا مبنى حجيته عليه ولو
سلم فالاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام الدليل على خلافه ولا دليل على خروج هذا الظن فان ما دل على حجيته من اخبار الاحاد انما يفيد الظن
وهو غير معتبر في المباحث الاصولية والجواب اما عن الاول فبان المنع من حصول الظن بعد على تقدير تسليمه لا يقدح فيما ذكرنا حيث
اخترنا القول بحجيته من باب التعبد واما عن الثاني فبان اخبار الاحاد اذا اشتملت على شرائط القبول كانت حجة في الفروع واصولها
التفصيل غير سديد نعم هي غير معتبرة في اصول الدين وغيره مما مبناه على اليقين ومجرد الاشتراك في الاسم لا يقتضي التسوية في الحكم والعلم

ان هذا القول اعني القول بعدم حجية الاستصحاب مطلقا مما لم نعثر بقائله وانما وجدناه منقولا في كلام البعض ويمكن ان يكون مذهبا لاكثر الحنفية على ما نسب لعضد اليهم حيث قال العضد تفسير استصحاب الحال بان الحكم فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي هذا كلامه لكن استشهد التفتازاني من قوله فلا يثبت به حكم شرعي ان الحنفية انما ينكرون صحته في اثبات الحكم الشرعي دون نفيه وهو غير واضح لان نفي الوجوب والتحريم الشرعيين مثلا ايضا حكم شرعي ولهذا لا يجوز بغير دليل معتبر نعم يتم ذلك اذا اريد بالحكم خصوص الخمسة التكليفية والوضعية دون مطلق الحكم ولعله اوفق باطلاق الحكم ومع ذلك فليس في عبارة العضد ما يدل على نفيهم بحجيته في غير الاحكام معان البحث في ذلك غير مناسب لعلم الفقه والاصول لانه خارج عن البحث في الادلة ونعيينا للبحث لتتمة المقام سطرا آخر وتبع النفي بعض القوم احتج من فصل بين الشك في عروض القادح والشك في قدح العارض بان المستند في حجية الاستصحاب انما هو الاخبار وانما هي تدل على حجيته في المقام الاول بدليل ورود بعضها في جزئيات موارده فينتفي الحكم بحجيته في المقام الثاني تحكما للخلو عن الدليل والجواب المنع من اختصاص دلالة الروايات بالمقام الاول بعد تسليم اختصاص المستند فيها بل المفهوم من اطلاقها عدم الاعتداد بالشك في طرو الرافع مطلقا وان كان اطلاق الحكم في المقام الثاني مقيدا بما سنذكره ويمكن تاييد القول المذكور بان الظاهر من مساق الاخبار الباب انها في صدد بيان الطريق الى معرفة الامور الخارجية التي هي موضوعات الاحكام دون نفس الاحكام فانها مساقها مساق ما دل على قبول قول ذي اليد على ما في يده وقبول قول النساء على ارحامهن وقبول قول المدعي مع بينته والمنكر مع يمينه الى غير ذلك اذ لا يتوهم في شيء من ذلك التعميم الى قبول قولهم في معرفة الحكم الشرعي بل المفهوم منها القبول في الامور الخارجية وايضا التمسك بحجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية انما يوجد في كلمات المتاخرين فيظهر ممن تقدمهم عدم فهمهم ذلك عنها وذلك مما يوهن دلالتها عليه والجواب عن الاول ان عموم اللفظ حجة في موارده لا يمنع عنه الا الدليل وانتفاء العموم في النظائر لعدم مساعدة مساقها عليه او لقيام دليل عليه لا يقدح في عموم الاخبار بعد مساعدة مساقها على العموم لو ورودها في مقام افادة الضابطة الكلية ولا دليل على عدم خارج وعن الثاني بان عدم تنبههم لدلالة تلك الروايات على المقصود بعد تسليمه لا يقدح في دلالتها بعد وضوحها واشتهار الحكم فان العلم بها كامل بملاحظة الانكار وتوارد الانظار حجة الفاضل السبزواري انه لم يثبت حجيتها بما ذكرناه في ذيل الاخبار فلا نطيل باعادة حجة المحقق الخوانساري ان ما يدل على حجية الاستصحاب امران الاجماع وقضاء شغل الذمة بوجوب تحصيل العلم بالبراءة وهما انما ينهضان بحجيته في الاحكام التي يثبت استمرارها الى غاية معينة في الواقع غير مشروط بالعلم بها في حصولها سواء كانت تكليفية او وضعية وشمول الدليل الاول لها ظاهر وكذا شمول الثاني للاربعة التكليفية واما شموله للاباحة والوضعية فباعتبار استلزامها لوجوب الاعتقاد بثبوتها الى غايتها وجوابه المنع من اختصاص دلالة الدليل الاول اعني الاجماع بما ذكره كما سبق التنبيه عليه وهو كاف في اثبات ما اخترناه وان سلم ضعف ما عدا عنه هذا واورد على ما قرره في الدليل الثاني تارة بجريانه في استصحاب القوم اعني ما لم يتعين له غاية ايضا من حيث ان دليل الحكم يقتضي ثبوته بوجود الحكم في الزمن المشكوك فيه ويحتمل عدمه ولا يحصل اليقين بالامتثال الا باتيانه فيه وتارة بان تحصيل العلم او الظن بالبراءة انما يلزم حيث يعلم الاشتغال ويظن بهما منهما في زمن الشك واجاب بعض المعاصرين عن الاول بان لا انتهاء الى الغاية فيما فرضه المستدل جزئي للمامور به لما ثبت الاشتغال به فلا يحصل المكلف به جزئين نفس الحكم وانتهائه الى غاية بخلاف فرض القوم اذ لم يثبت فيه شغل الذمة الا في الجملة وعن الثاني بان تعلق التكليف بالمركب يقتضي حصول الامتثال به الا باتيان جميع اجزائه دليل على ثبوت التكليف في الزمن المشكوك فيه ولا حاجة الى دليل آخر وفي كلا الجوابين نظر اما في الاول فلان ما ذكره من ان الانتهاء الى الغاية جزء للمامور به اذ ارادوا انه جزء مقوم لحصول الامتثال بغيره من الاجزاء فلا خفاء في انه انما يتم فيما يعتبر فيه الهيئة التركيبية كالصوم وغيره كوجوب الاعتقاد بثبوت الحكم الى غايته ولا ريب في ان عدم الاعتقاد به في الزمن المشكوك فيه لا يقدح في امتثاله بالنسبة الى الزمن المعلوم وان اراد مطلق الجزئية فلا ريب في ان الحال في جميع موارد الاستصحاب كذلك نفد مر ان استصحاب الحكم الى الزمن المشكوك فيه يكون ثبوت الحكم فيه جزء من ثبوته فيه وفي غيره فلا يستقيم الجواب واما في الثاني فلما عرفت من ان تعلق التكليف بالمركب انما يتحقق بالنسبة الى ذليل هي موارد المقام كما مر فلا يتم الكلام على اطلاقه ثم اقول ان اعتبار الغاية في الاباحة وشبهها بالنسبة الى نفس الحكم لم يعقل فيه الاشتغال حتى يجب تحصيل العلم بالبراءة منه باتيانه في الوقت المشكوك فيه كما مر وان اعتبر الغاية بالنسبة الى وجوب الاعتقاد بالاباحة ففساده اذ وجوب الاعتقاد باباحة المباح المغيى بالغاية الشرعية الواقعية ثابت مع ثبوت الاباحة الى غايتها بل خصوص ما نحن فيه حال حضوره وبعده لانه راجع الى وجوب الاعتقاد بصحة ما جاء به النبي ولا غاية لهذا الحكم الا ما ثبت انه غاية لوجوب الايمان كالموت والجنون وان قرر الدليل في حكم العقل في الزمن المشكوك فيه ففيه ان الواجب انما هو الاعتقاد بصحة ما ثبت في الشريعة من الاحكام اجمالا وبصحة حكم كل عنوان علم تفصيلا انه مما ثبت في الشريعة وبثبوت ذلك الحكم المعلوم تفصيلا في كل مورد علم اندراجه في ذلك العنوان واما الموارد التي لا علم باندراجها فيه فلا يجب تعيين المورد لعلم حكمه ولهذا لو اشتبه الجسم الطاهر بالنجس لم يجب علينا العلم بحكم كل منهما حيث نتمكن من دفع الاشتباه بالتمييز بل يكفي الاعتقاد بطهارة ما هو طاهر منهما شرعا وبنجاسة ما هو نجس منهما شرعا فالقدر الثابت بالنسبة الى موارد الاباحة انما هو وجوب الحكم باباحة ما علم ولو بدليل شرعي انه من افراد المباح نعم قد يجب تحصيل العلم بالحرام

المباح لتوقف فعل واجب عليه فيحكم باباحته ما علم بالدليل انه من افراد المباح ولا مدخل لهذا الوجوب في تعيينها ومعرفتها ولضبط التركيب على هذا النقل
او ضح فسادا واما حجة القول السادس اما على النفي في الاثبات فلعلها حجة القول بالنفي مطلقا واما على الاثبات في النفي فلم اقف عليها ولعله مما كان يستند
الى استمرار ثبوت الحادث في معنى توالي حوادث عديدة فلا يجري فيه الاستصحاب بخلاف العدم وهو كما ترى وحجة القول السابع ان بقاء
الحكم التكليفي يدور مدار ابتلائه من التوقيت وعدمه ومن افادة لفظه للتكرار وعدمها فليس الحكم بالبقاء حيث يحكم به هنا لمن الاستصحاب في شيء
فالموقت يدل على بقاء الحكم في الوقت بل الخطاب المقيد للتوقيت وغير الموقت ان افاد التكرار كالنهي المطلق على المشهور دل على بقائه ايضا بالنص
وان لم يدل عليه كالامر المطلق على ما هو المعروف كان قضيته ان يكون ذمة المكلف مشغولة به حتى يأتي به في اي زمان كان ذلك نسبة الازمان اليه
متساوية ولا تعلق له بالاستصحاب واما الاحكام الوضعية فالاستصحاب فيها حجة عملا بالاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغيره
والجواب ان الشيء المشكوك في بقائه ان كان من شأنه البقاء في زمان الشك لولا طرو المانع جرى فيه الاستصحاب سواء كان حكما وضعيا او تكليفيا
او غيرهما والا لم يجر وكما ان الحكم الوضعي قد يكون من شأنه البقاء كذلك الحكم التكليفي قد يكون من شأنه البقاء سواء في ذلك المطلق والموقت ودل ما
منه على التكرار وغيره مثلا لو دل الدليل على وجوب اتمام الصوم الى الليل ما لم يمنع منه مانع شرعي كالحيض والمرض الذي يضر به الصوم والسفر الشرعي بعد
الوصول الى حد الترخص ثم حصل الشك في ان الصفرة التي تراها المرئية في غير عادتها حيض ام لا وان الفتور اليسير في المرض او المشكوك فيه مبيح للافطار ام لا
وان السفر الى اربعة فراسخ من السفر الشرعي ام لا وان خفاء الاذان يجزيه حد للترخص ام لا فيصح ان يستصحب في هذه الموارد ونظائرها بقاء وجوب الصوم
الثابت قبل وقوع هذه المذكورات وكما يصح هنا ان يستصحب في ذلك عدم المانع كذلك يصح ان يستصحب بقاء الوجوب والتزام صحة الاستصحاب في الاول
دون الثاني تحكم واضح ومثل ذلك ما لو شك في جواز تناول المحرم للتداوي وترك الواجب لاستلزام فعله ضررا ما للبدن ونحو ذلك وكل حكم لا يكون
من شأنه البقاء لولا المانع لا يستصحب عند الشك في بقائه وان كان وضعيا كخيار العيب وحق الشفعة فظهر بطلان ما ذكره من الاطلاق في المقامين حجة
من فصل بين حكم الاجماع وغيره ان دليل ثبوت الحكم في الان الاول هو الاجماع والمفروض عدمه في الان المتأخر فلا يثبت فيه لعدم الدليل عليه
واجيب تارة بالنقض باستصحاب حكم غير الاجماع لان ما دل على ثبوت الحكم في الان السابق ان دل عليه في الان اللاحق فهو الدليل عليه دون الاستصحاب
والا فلا يثبت الحكم لعدم دليل عليه واخرى بالحل وهو ان عدم قيام الدليل الدال على ثبوت الحكم في الزمن السابق على ثبوته في الزمن اللاحق لا ينافي
ثبوته فيه بدليل اخر وهو ادلة الاستصحاب القاضية بالبقاء والاستمرار وبقية الاقوال مع شذوذها غير واضحة المستند ثم هيهنا فوائد
الاولى الشك في عروض القادح وقدح العارض كما يتحقق في الاستصحاب كذلك يتحقق بالنسبة الى اصل البراءة واصل الاباحة ولكل حجة في المقام لكن
حجيتها في المقام الاول ثابتة في حق المجتهد والمقلد مع العجز عن استكشاف الحال وعدمه ما لم يرجع الى الادلة كالشك في ورود الناسخ ووقوع
التخصيص والتقييد فيرجع الى القسم الاتي واما حجيتها في المقام الثاني فمقصور على المجتهد ومن في حكمه ممن تعذر عليه الرجوع الى المجتهد ومشروطة
بالفحص عن المعارض وعدم مصادفته وبالجملة فحكمها كحكم سائر الادلة التفصيلية فكما لا يجوز لغير المجتهد العمل برواية او اية بمضمونها مطلقا ولا
له مع عدم الفحص عن المعارض كذلك لا يجوز لغير المجتهد العمل بالاصول المذكورة في مقام الشك في قدح العارض مطلقا ولا له مع عدم الفحص عن المعارض ولو جعلنا حجيتها
بالنسبة الى ذلك ايضا مطلقا لما وجب على العوام الرجوع الى العلماء ولا على العلماء الرجوع الى الادلة وذلك يؤدي الى هدم اساس الشريعة واضمحلال الاحكام
بالكلية والمعتبر من الفحص هنا ما يعتبر منه في سائر الادلة ومنه تعيين مهية القادح مع امكان تحقق القادح فلو علم ان الغناء حرام وشك في تعيين
مهيتها مع التمكن منه لم يكن له التمسك في حلية كل صوت يجد عنده ان يكون منها باصالة الاباحة وكذا لو علم بنجاسة حيوان يسمى كلبا وشك في
كونه الارنب او الثعلب او غيرهما مثلا لم يكن له التمسك باصالة طهارتهما او طهارة ما لاقاهما او لاقى احدهما برطوبة ما لم يتعذر عليه طريق التعيين
نعم لو لاقاهما وشك في تعيين الملاقي منهما باصالة الطهارة سواء تمكن من تعيينه او لا اذ ليس لتعيين المستيح مدخل في حكم الملاقي الى غير ذلك
فان قلت لا منافاة بين حجية هذه الاصول على تقدير ترك الفحص وبين الاثم بتركه لتغاير الموضوع عند تحققه فيما مر الحل والطهارة
ما دام جاهلا بالمعارض وان اثم بترك الفحص عنه قلت ليس الوجه فيما ذكرناه لزوم المنافاة بل عدم مساعدة الادلة على حجيتها في
الظاهر من قولهم بوجوب الفحص عدم ثبوت حكم الواقعة قبله وهذا ان لم يوجب تقييدا لاطلاق الاخبار او تخصيص عمومها فلا اقل من ايجابه
للشك في شمول المورد المبحوث عنه مع بقاء الحكم بالبقاء فيه مع ان الدليل عليه قد حققنا في محله عدم حجية الادلة السمعية الظنية الا بعد
الفحص عن المعارض والاستصحاب البين باقوى منها الثانية كما يثبت بالاستصحاب بقاء مؤداه كذلك يثبت به لوازمه الشرعية التي يترتب عليه
من غير توسط امور عادية وان كان ترتيبها مخالفا للاستصحاب والمراد بالترتب ما يتناول ترتب المشروط على الشرط كترتب صحة الصوم على استصحاب
عدم الجنابة وترتب المسبب على السبب كترتب وجوب الانفاق على استصحاب الزوجية وتحرز بما ذكرناه عن الاحكام الغير المترتبة على الامر المستصحب
فانها لا تثبت بالاستصحاب وان كانت من لوازمه الشرعية كطهارة الملاقي لاحد المشتبهين فانها وان استلزمت شرعا طهارة ما لاقاه منهما
لكنها لا تثبت احكامها المترتبة عليها فلا تثبت باستصحابها وكاستصحاب جواز اللبث في المسجد والمكث في المساجد وقراءة العزائم لمن علم بوقوع
حدث منه وشك في كونه الاصغر او الاكبر فان الاحكام المذكورة وان استلزمت عدم الجنابة شرعا الا انه ليس من احكامها المترتبة عليها فلا

في حجية الاستصحاب في الاحكام الوضعية

يثبت باستصحابها ولهذا يحكم عليه بوجوب الجمع بين الطهارتين وكذا الكلام في ثبوت تلك الاحكام باصل البرائة في حق من علم بسبب الجنابة
والغسل وشك في المتأخر منهما فانه لا يثبت به عدم الجنابة ولهذا نحكم بوجوب الغسل عليه وبالجملة فالذي يثبت بالاستصحاب
على ما يستفاد من اخبار الباب بقاء مورده وحدوث ما يترتب عليه اولا من احكامه الشرعية فيثبت باستصحاب الطهارة بقائها
ما يترتب عليه صحة الصلوة المأتي بها معها وحصول البرائة بها وباستصحاب الكرية بقائها ويترتب عليه طهارة ما يرد عليه من المتنجس وكذا
يترتب على استصحاب نجاسة متنجس نجاسة ملاقيه برطوبة وعلى استصحاب ملكية ما اعطاه برائة ذمته وصحة ما عقد عليه الى غير ذلك
فان هذه الامور وان كانت حادثة ومقتضى الاستصحاب عدمها ومقتضيه ذلك تعارض الاستصحاب الا ان المستفاد من الاخبار الواردة
في المقام ثبوت تلك الامور بالاستصحاب الا ترى ان قوله ع في صحيحة زرارة السابقة ولا تنقض اليقين بالشك بعد قوله فانه على يقين من وضوئه
يعطي البناء على بقية السابق واثبات ما يترتب عليه من احكامه الشرعية كصحة الصلوة واذا اتى بها وبرائة ذمته منها في مسئلة الشك في بقاء الطهارة
كما هو مورد الرواية وان كانت مخالفة للاستصحاب وكذا الكلام في بواقي الاخبار وهذا واضح جدا وبه يتضح الوجه فيما يظهر من بعض المحققين من تحكيم
الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورود عليه وربما تردد بعض افاضل العصر في بعض فروع المسئلة كتنجيس مستصحب النجاسة الملاقية بل حكم
فيه بعدم التحكيم وابقاء الملاقي على طهارته كالمتنجس على نجاسته وهو ناشئ من عدم احكام الاصل في هذا واما بالنسبة الى ترتب احكامه الغائية
مما يترتب عليها من الاحكام الشرعية فالحق عدم الحجية وما ذكره بعض المحققين من ان الاصول المثبتة ليست بحجة فالوجه تنزيله على
ما ذكرناه فيكون المراد ان الاصول المثبتة لحدوث امور عادية ليست بحجة فالوجه تنزيله على ما ذكرناه على اثباتها وذلك لتعارض الاصلين في
جانبي الثابت والمثبت فكما ان الاصل بقاء الاول كذلك الاصل عدم الثاني وليس في اخبار الباب ما يدل على حجيته بالنسبة الى ذلك لانها كما ترى مسوقة
لتفريع الاحكام الشرعية دون العادية وان استتبعت احكاما شرعية وعلى هذا فلا يحكم بطهارة متنجس وقع في موضع يستصحب فيه بقاء الماء
لان التطهير انما يكون بالملاقاة وهو امر عادي لا يثبت حدوثه باستصحاب بقاء الماء **نعم** لو علم بوجود الماء وحصول الملاقاة وشك في بقائه
على صفة الكرية استصحب بقائها كما مر ويترتب عليه التطهير لانه حكم امر شرعي وكذلك الحال في القاء الآنية على المتنجس اذا استصحب بقاء الماء فيها و
مثله استصحاب بقاء الشمس على الارض او ملبس المتنجسة فيكون جفافها بها فيطهر واستصحاب رطوبة الثوب الرطب الملاقي للنجاسة فيكون قد اصابها
برطوبة فيتنجس واستصحاب بقاء الوكيل وصاحبه على هذا الغرض على العقد وعدم طرو الموانع المقتضية لنقضه فيكونان قد عقدا فيحل التصرف الى
غير ذلك ولا يرد مثل ذلك في استصحاب الطهارة المترتب عليها صحة الصلوة من حيث توقف ذلك على مقارنة الصلوة لها وهو امر عادي اذ ليس
من حكم بقاء الطهارة في زمان شرعا مقارنتها للصلوة الواقعة فيه وانما ذلك من لوازمه العقلية كما انه ليس من حكم بقاء الرطوبة في الثوب الملاقي
لنجاسة شرعا ملاقاته لها برطوبة بل ذلك من احكامه العادية وذلك لان قضية الحكم ببقاء الطهارة في زمان شرعا صحة الصلوة فيه ما لم يمنع مانع ولا
حاجة الى اثبات المقارنة في الحكم بالصحة بل يتفرع على ذلك صحة الصلوة المقارنة للطهارة الاستصحابية وكذا الكلام في تنجيس النجاسة الاستصحابية
في نظائرها هكذا ينبغي ان يحقق المقام ولم اعثر في المسئلة على من يصرح بالخلاف فلعله موضع وفاق واما التعويل على اصالة عدم حدوث الحاجب
على البشرة في الحكم بوصول الماء اليها في الوضوء والغسل وعلى اصالة عدم خروج رطوبة لزجة كالودي بعد البول في ازالة عينه بالغسل مع كون
الاصل في المقامين مثبتا لامر عادي فلعله لا لدلالة الاستصحاب بل لقضاء السيرة والحرج به مضافا في الاخير الى اطلاق الاخبار الدالة على كفاية الصب
ولا يبعد تخصيص الحكم بصورة الظن بالعدم لانه الغالب فلا يعول عليه عند الشك او الظن بالخلاف **الثالثة** اذا علم بورود الرافع للاستصحاب والمراد
به الامر المستصحب فقد يعلم به على التعيين وارداً ومورداً وهذا مما لا اشكال فيه وقد يعلم على الاجمال وح فقد يكون العلم الاجمالي مسبوقا بالعلم
التفصيلي بحيث يبطل الجميع مع الانحصار كما لو علم بنجاسة احد الثوبين او الانائين على التعيين ثم اشتبه بالطاهر او علم بطلان احدى زوجتيه ثم
اشتبهت بغيرها لبطلان احدهما بالرافع والاخر بالاشتباه وقد تحقق ذلك في بحث المشتبه مع احتمال ان يجري في هذا القسم التفصيل الذي نذكره
في القسم الآتي اذ قبل الاشتباه لا مسرح للاستصحاب فيه باعتبار ذلك الطاري وبعده فالمساوي الحال بينه وبين ما اذا لم يسبق العلم بالتفصيل واما
ان لا يكون مسبوقا بالتفصيل وح فقد يكون عدم التعيين في الرافع وقد يكون في الاستصحاب وقد يكون فيهما وعلى التقديرين الاخيرين اما ان يتحد
نوع المورد او يتعدد مع المشاركة في جميع الاحكام او المخالفة في الجميع او المشاركة في البعض والمخالفة في بعض اخر فالتقادير تسعة ثم اما ان لا ينحصر
مورد الاشتباه بالنسبة الى غير الرافع فيعمل بالاستصحاب في الجميع نفيا للعسر والحرج واما عدم الانحصار في الرافع خاصة بغير ذلك كما لو علم بولوغ احد الكلب
الغير المحصورة في انية ولا فرق بين عدم الانحصار الابتدائي والطاري حتى انه لو طرء الاشتباه بغير المحصور سقط الحكم عنه كالوطي على معلوم الحكم
دون ما لم يطرء عليه للاصل فان رفع الحكم المشتبه المحصور عن بعض الافراد لا يوجب رفعه عن غيره واما ان ينحصر المورد ففيه صور عديدة **منها**
ان لا يتعين نوع الرافع ويتعين الاستصحاب فيلزمه ان يتحد المورد ولا اشكال في انتقاض الاستصحاب لتحقق اليقين بالرفع وان جهل الرافع كما لو علم
بفسخ الوكيل نكاح زوجته المعينة او طلاقها او علم بوقوع احد سببي التحريم من المصاهرة او الرضاع ومنها ان لا يتعين الاستصحاب بتعين الرافع ويتحد
المورد نوعا وذلك بان يعلم بطرو رافع معين بحسب النوع وان لم يتعين بحسب الشخص على احد الاستصحابين فما زاد مع اتحاد نوع المورد كما لو علم بوقوع

نجاسة

بنجاسة احد الانائين او على احد الثوبين وشك في التعيين او في طلاق الوكيل لاحدى زوجتيه او بيعه لاحدى امتيه وشك في التعيين انتقض الاستصحاب
في الجميع على الاقوى لان تناقض حجيته في مثل المقام على دلالة الاخبار ومقالها في ذلك مندفع لان ضبطها عدم جواز نقض اليقين الا باليقين وهذا ان تيسر
في كل مورد بالخصوص افاد بقاء حكمه لعدم اليقين بخلافه وان قيل في ما علم بورود الرافع اليه منهما كالملاقي منهما للنجاسة في المثالين الاولين
اذ بعد بقائه لحصول اليقين بارتفاعه وهو في الحكم بطهارة كل واحد بالخصوص فاذ يثبت الدافع في البعض مع ان الفرض عدم التعيين سقط
اعتباره في الجميع لكونه حينئذ بمنزلة العام المخصص بالمجمل ومنها ان لا يتعين الاستصحاب ويتعين الرافع مع تعدد نوع المورد ولا يتعين الرافع بعض
ويتحد المورد او يتعدد كما لو علم بوقوع نجاسة اما في ماء دون الكر او في ما يتوقف على عدم انفعاله به ووجوب التنزه او علم بحصول احد
الامرين من وقوع نجاسة في ماء قليل او باغتسال الجنب في ما يتوقف على عدم انفعاله به وكما لو علم ببيع امته او طلاق زوجته من وكيل انتقض
الاستصحاب بالنسبة الى الاحكام المشتركة كحلية الاستمتاع في المثال الاخير دون غيرها على اشكال **اما الاول** فظاهر **واما الثاني** فلسلامة
الاستصحاب فيه من المدافع لتغاير الحكمين فيعمل بكل من الاستصحابين في المثالين الاولين من طهارة القليل وعدم وجوب التنزه لعدم التدافع
بينهما **فان قلت** يمكن اعتبار التدافع بالنسبة الى العلم بارتفاع مجموع الحكمين وهو في معنى ارتفاع احدهما لا بعينه **قلت** الظاهر التعبير
في اخبار الاستصحاب اليقين بالحكم الواحد دون المتعدد فيبقى الاستصحاب في كل من الموردين سالما عن ثبوت المعارض ولا يرد مثله في استصحاب
الحكم الواحد بحسب موردين فما زاد لان وحدة الحكم تقرب شمول اليقين له لا سيما بعد ورود النص به في بعض الموارد كما في الانائين والثوبين
المشتبهين ثم هذا كله اذا تساوى الاستصحابان فما زاد في الحجية عند طريان الرافع واتحدت نسبتهما الى المكلف **واما** اذا اختلفا في الحجية بان كان
احدهما حجة دون الاخر فيحكم بانتقاض ما هو الحجة على الاقوى فلو لاقى احد المشتبهين بالاصل وبالعارض طاهر حكم ببقاء طهارته
وان علم بارتفاع طهارة المجموع اذ العلم الاجمالي لا يقتضي رفع الطهارة اذا لم يقدح في دليلها وهو هنا لم يقدح في دليل طهارة الملاقي لخلوه
عن المعارض حتى يتساوى نسبة النقض اليهما لسبق انتقاضه فهو بمنزلة ما لو كان احد الانائين متنجسا على التعيين وعلم بوقوع النجاسة
في احدهما لا بعينه فانه يستصحب طهارة الطاهر منهما مطلقا نعم لو لاقى المشتبه الاخر طاهر اخر انتقض الاستصحاب في الملاقيين كالاصل وكذا
لو كان ملاقاة الطاهر لاحدهما حال وقوع النجاسة لتقدم الرتبة عند عدم الاتحاد بحسب الزمان مع احتمال عدمه ولو اختص كل
من الاستصحابين بمكلف كما في واجدي المني في الثوب المشترك مع العلم بخروجه من احدهما في زمن لم يغتسلا فيه للجنابة فانه يستصحب كل
منهما طهارته بالنسبة الى ما يخصه من الاحكام لان كلا منهما محكوم عليه باستصحاب طهارة نفسه حيث لا يقين له بارتفاعها دون طهارة
الاخر ودون المجموع عملا بما هو الظاهر من اخبار الاستصحاب ومن الحجة في مثل المقام وكذا لو علما ببينونة زوجة احدهما او ملكه الى غيره لذلك
واما الاحكام المشتركة فالاستصحاب منقوض في حقهما بالنسبة اليهما لمكان اليقين بالانتقاض فلا ينعقد الامامة بينهما في الفرض الاول
للقطع ببطلان صلوة المأموم على كل تقدير نعم لو اغتسل الامام قبل الصلوة صح صلوتهما ولو اغتسل المأموم فوجهان من عدم القطع
ببطلان صلوته ومن ان غسله متوكد لما ثبت في حقه بالاستصحاب فلا يؤثر في المنع والاول اظهر وكذا لا يصح تنديد احد المملوكين بالاخر ببيع
او صلح او نحوهما للقطع ببطلانه ولو ابدله بغيره او وهبه امكن بطلانه او صحته ونحو الاجتماع منهما الا مع سبق خروج الاخر عن ملكه وجهان
ولا يحل لكل منهما التصرف فيهما معا وان اذن له الاخر وفي جواز وطي المعاقب وجهان ولو علم بنجاسة عضو من اعضائه او عضو شخص اخر كان
لو لاقى كل منهما الاحد المشتبهين اتجه عدم انتقاض الاستصحاب في حقهما كما في صورة الجنابة **وربما** كان اطلاق حكمهم في الجنابة مشعرا
بذلك ولو لاقى كل منهما طاهرا فالكلام فيه ما مر ولو علم بنجاسة ثوبه او ثوب شخص اخر امكن الحاقه بالعضو ما لم يكن الثوب الاخر مشغلا من
فيتجه المنع ويقرب من ذلك ما لو علم بنجاسة ابنه شخص اخر مع اختصاص كل منهما في التصرف بملكه **الرابعة** ذكر بعض المعاصرين ان الاستصحاب
يتبع الموضوع في مقدار صلوحه للامتداد فان كان الموضوع حيوانا معينا يثبت بالاستصحاب بقاؤه الى اقصى مدة يمكن بقاؤه فيها وان كان كليا
كما لو علمنا بوجود حيوان في موضع وترددنا بين كونه من نوع ما يعيش قليلا كالذباب او النمل او كثيرا كالانسان والفرس فلا يثبت بالاستصحاب
الا بقاؤه في اقصى مدة ما هو اقل الانواع المحتملة بقاء هذا محصل كلامه **اقول** لا كلام في عدم جريان الاستصحاب عند العلم بعدم البقاء فان الاستصحاب
لا يعارض اليقين واما مع الشك في البقاء فان كان من جهة الشك في وجود المقتضي للبقاء لم يجر الاستصحاب ان لم يمكن اثبات وجوده ولو
بالاستصحاب وان كان من جهة الشك في المانع جرى فيه وقدم تحقق ذلك ثم ان تعين المورد وعلم انه من اي الاقسام فلا كلام وان جهل اما لعدم
تعيين المورد او لعدم العلم بحاله فان تردد بين القسمين الاولين فلا اشكال في عدم الجريان كما لو علم بثبوت خيار له وشك في كونه من نوع ما يصلح
للاستمرار كخيار الرؤية على القول بعدم فوريته او لا كخيار التدليس وكذا لو تردد بين القسم الاخير واحد القسمين الاولين او بين الاقسام
ووجه الجميع واضح وهو عدم صدق النقض والدفع المنهي عنهما في الاخبار التي هي مستند الباب لو علمنا بان المورد من الموارد التي من شانها البقاء
ما لم يرفعه رافع وترددنا في تعيينه مع علمنا بالحد الاقصى لقيام الرافع فالوجه جريان الاستصحاب فيه فيحكم بالبقاء الى ان نعلم بتحقق الرافع
واما المثال الذي ذكره الفاضل المذكور من هذا القبيل فان تخصيص وجود كل حيوان بحسب العادة بغاية محدودة مما لا يؤثر في مسانخ به مؤثر

فحدها او يخرج ملك احدهما

او ابنه

ويختلف انواع الحيوان في ذلك باختلاف امزجتها وتفاوت جثتها فان منها ما ينساع اليه الفساد بمصادفة بعض العوارض ومنها ما لم يبق كك ومثله بقاء
الرطوبة فان فضيته وجودها البقاء عادة ما لم يؤثر في زوالها دافع كالهواء والحرارة والى ما ذكرنا ينظر حكم الاصحاب بحبوة المفقود في اطول زمان يمكن
عيش الانسان فيه عادة ولو كان الامر كما زعمه لزم ان يعتبر اطول المدة التي يمكن ان يعيش اضعف الناس فيه عادة لاختلاف امزجة الناس بالقوة والضعف
المؤثر في اختلافهم في اهلية البقاء كثرة وقلة كاختلاف امزجة الحيوانات المؤثر في اختلافها في اهلية البقاء ويتفرع على هذا الاصل فروع كثيرة
منها ما لو علم باصابة بول ومني للثوب والبدن ثم غسله غسلة يعلم بزواله بها لو كان بولا ويحتمل لو كان منيا فعلى ما ذكرنا يستصحب النجاسة
وعلى ما ذكره لا يستصحب ومنها ما لو خرج من فرج الخنثى المشكل دم بحيث لو كان امرأة لحكم بكونه حيضا فعلى ما ذكرنا يستصحب طهارته وعلى ما
ذكره لا يستصحب ومثله الكلام فيما لو حصل الايلاج بحسب احد فرجيه او خرج منه مني وكذا لو علم بالطهارة الحدثية ثم وجد الماء وشك في كونها
او ترابية وكذا لو تزوج امرأة ثم شك في كونها متعة او دواما ثم وهبها المدة ففي المدة تستصحب الزوجية وبعدها يرجع الى القسم السابق الى غير ذلك
ثم مستندنا على حجية الاستصحاب في هذه الموارد ونظايرها عموم اخبار الباب السالم عن المعارض ولعل المانع المذكور ينظر الى ان حجية الاستصحاب مبنية
على افادته الظن ولا ظن بالبقاء هنا وقد عرفت مما حققنا فساد هذا الدليل وعدم التعويل عليه مع ان كلية المقدمة الثانية ايضا ممنوعة ثم حكى
المعاصر المذكور ما حكى له بعض سادات الافاضل من مخاصمة جرت بينه وبين بعض علماء اليهود حيث تمسك العالم اليهودي على اثبات دينه باستصحاب
نبوة موسى ع لاعتراف المسلمين على اصل ثبوتها وحقيقتها فاثبات المسلمين فانه الدليل على ارتفاعها وانقطاعها وهذه الشبهة قد انشأها الجاثليق
الجاثليق على اثبات نبوة عيسى ع في مجلس المأمون فاجاب الرضا باني مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته وما اقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى
لم يقر بنبوة محمد ص وكتابه ولم يبشر به امته فاجاب الفاضل المذكور على حسب ذلك بانا نقول بنبوة موسى الذي اقر بنبوة محمد ص ولا نقول
بنبوة كل موسى لم يقر بنبوة محمد ص فاعترضه اليهودي بان موسى بن عمران الذي حاله معهود وشخصه معروف قد ادعى النبوة وجاء بدين وشريعة وانتم تعترفون
بصحتها وحقيتها ولا يتفاوت وبثبوت ذلك بين ان يقول بنبوة محمد ص او لا يقول بها فنحن نقول بان نبوة الشخص المعهود قد ثبتت فتكون باقية بحكم
الاستصحاب فعليكم بابطاله ثم قال المعاصر المذكور بعد ما ملخصه هو بنا فقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به في اصول الدين ان موضوع
الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهي كلي من حيث انها قابلة لان تكون نبوة الى اخر الابد او الى
زمن محمد ص او تكون مطلقة مجردة عن القيد وعلى الخصم ان يثبت اما لتصريح بالامتداد الى اخر الابد او الاطلاق ولا سبيل الى الاول مع انه خارج عن
محل الفرض ولا الى الثاني لان الاطلاق في معنى القيد فلا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه
هو الثاني دون الاول اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقل افراده بقاء فان قيل النبا على ذلك يوجب عدم حجية الاستصحاب في الاحكام
الشرعية الا اذا قيد بطريق الدوام والاستمرار وهو محل المنع قلنا الاستقراء قاض بان اكثر الاحكام الشرعية التي ليست بمحدودة وردت
وان المراد من تلك المطلقات الدوام والاستمرار الى ان يثبت الرافع ولا يرد مثل ذلك في حكاية النبوة لان الغالب في امر النبوة التحديد ولا يشكل
ذلك باستمرار نبوة نبينا لانا نقول به من جهة الاستصحاب بل للادلة الخاصة من الكتاب والسنة فان قيل قولكم بالنسخ يعين الاطلاق في
النبوة قلنا ابطالنا القول اليهود ببطلان النسخ من باب المماشاة معهم في عدم تسليم التحديد والا فانا لنتحقق ان موسى وعيسى اخبرا بنبوة
نبينا وكتابهما ناطق به لا ان نبوتهما كانت مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ لا يقال احكام شريعتهما ثابتة مطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام دون
النبوة لانا نقول اطلاق الاحكام الابدية بعد تصريحهما بوسائل من بعدهما اذ يفسر ذلك بقبول رسالتها وبعد قبولها لا معنى لاستصحاب
الاحكام هذا ملخص كلامه ووجوه فساده غير خفية اما اولا فلان منعه من حجية الاستصحاب في ابقاء شريعة التي لم يعلم نسخها وانقطاعها كما
يرشد اليه قوله بعد فرض تسليم التحديد غير سديد لان شرايع الانبياء السلف وان لم تثبت على سبيل الاستمرار لكنها لم يكن في الظاهر محدودة
بزمن معين بل بمجيء النبي اللاحق ولا ريب انها تستصحب ما لم تثبت نبوة اللاحق ولولا ذلك لاختل على الامم السابقة نظام شرايعهم من حيث
تجويزهم في كل عهد وان ظهر نبي ولو في الاماكن البعيدة ونسخه لشريعتهم فلا يستقر لهم البناء على شيء من احكامها ودعوى ان شرايعهم
كانت محدودة في الظاهر بغاية معلومة بحيث يمنع توجه النسخ اليها في تلك المدة وكان لكل عالمين بذلك مجازفة بينة وكما قول صحة
واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الاطلاق ايضا قيد ولا بد من اثباته ليس بشيء لان مرجع الاطلاق الى عدم ذكر القيد وهو على مقتضى الاصل
لا يحتاج الى اثبات وانما يحتاج خلافه الى الاثبات فان قلت التقييد بعد التعدد راجح والاصل عدمه قلت التقييد لا ريب انه نزاع
ولا ريب في صحة النزاع بعد ثبوت الطرفين واما ثالثا فلان ما ذكره من ان نبوة الانبياء السلف كانت محدودة فان اراد التحديد بالزمن غير
معين فهو يحتمل لا يقدح في صحة الاستصحاب حيث يشك في مجيئه وان اراد التحديد بزمن معين فان اراد ذلك بحسب الواقع فلا يجدي
بعد تسليم انها بغاية لا يشتمل عليه وان اراد ذلك بحسب الظاهر فهذه الدعوى على اطلاقها مما لا يمكن الالتزام بها اذ لم نقف الى الان على ما
يدل عليها بل قد عرفت ما يدل على خلافها واما رابعا فلان ما ادعاه من ان شريعة نبينا ليست ناسخة حقيقة لشريعة من قبله واضح
السقوط المخالفته لاجماع المسلمين بل وضرورة الدين المبين ولاخبارهم بحجيته لجملة الاتمام لا يقدح في كون شريعته ناسخة كما حققناه في مبحث

ومنها ما لو خرج من فرج الخنثى المشكل دم بحيث لو كان امرأة لحكم بكونه حيضا فعلى ما ذكرنا يستصحب طهارته وعلى ما ذكره لا يستصحب

مطلقة

النسخ ومن اشترط في النسخ عدم اقترانه بالبيان التفصيلي والاجمالي فقد غفل عن ذلك الا انه ينكر كون شريعة نبينا ناسخة لشريعة من قبله
واما خامسا فلان ما ذكره من ان اطلاق الاحكام لا يجدي مع الاخبار بمجيء نبي ناسخ مردود بان الاخبار المذكورة اذا لم يفد تعيين زمن
مجيئه فمع عدم العلم به يستصحب تلك الاحكام وهل ذلك الا كحكم يذكر النبي ص ويقول انه سينسخ فانه ما لم يعلم بورود الناسخ يستصحب بقا
ئه فيه **الخامسة** يشترط في جريان الاستصحاب بقاء موضوعه بالاعتبار الذي هو بحسبه موضوع فان كان موضوعا باعتبار الحقيقة اعتبر بقاؤها
ولا يقدح فيه زوال الاسم وان كان باعتبار المسمى اعتبر بقاء التسمية ولا يجدي معه زوالها بقاء الحقيقة ولا يلزم العلم بالبقاء واصالة بل يكفي
ثبوته بالظن ولو بالاستصحاب وموضوع هذا الاستصحاب ليس نفس الموضوع ليلزم الدور بل مادة الموضوع في استصحاب حقيقة الصورة و
معروضه في استصحاب عوارضه المعتبرة في التسمية وبقاؤهما معلوم ولو فرض الشك في بقاء المعروض في القسم الثاني استصحب بقاؤه كما في القسم الاول و
بالجملة فيحصل بهذا الشرط ان يتحد الموضوع بالاعتبار الذي هو بحسبه موضوع فلو تعدد الموضوع بتعدد الحقيقة فيما موضوعه المسمى لم يجر — الحقيقة
وان اتحد المادة في الاول والحقيقة في الثاني فالاول كالحطب المتنجس اذا استحال رمادا او دخانا والماء المتنجس اذا استحال فاكهة او بخارا او الغذاء
المتنجس اذا استحال جزء لحيوان طاهر العين ونحو ذلك والثاني كانقلاب الخمر خلا وانتقال الدم من ذي النفس الى غيره على وجه لا يصدق حقيقة الا اليه
كما في القمل والبعوضة والاجزاء فيه الاستصحاب كالدم المنتقل الى جوف الطاير والشاة ونحوهما فليستصحب حكمه السابق من طهارة ونجاسة و
الفرق بين المقامين ان عروض النجاسة العرضية على الاعيان المتنجسة انما هو باعتبار كونها اعيانا لاقت نجاسة برطوبة ولا مدخل للاسم في ذلك
بخلاف لحوق النجاسة والتحريم للخمر والدم من ذي النفس فان لحوقهما لهما انما هو باعتبار كونهما خمرا ودما للذي النفس لان ذلك هو العنوان الذي
اعتبره الشارع في اثبات الحكم فصح ان موضوعية الاول باعتبار الحقيقة والثاني باعتبار المسمى ثم الاصل في هذا الاشتراط هو ان الاصل
في حجية الاستصحاب في امثال هذه الموارد الاخبار وهي انما تساعد على حجيته مع بقاء موضوع الحكم على الوجه الذي هو موضوع الحكم لا مع انتفاء
ذلك لانها على ما عرفت على حجية الاستصحاب فيما يكون من شانه البقاء لولا طرو المانع وليس من مقتضى الحكم المتعلق بعنوان مخصوص او عين
مخصوصة تعديه الى عنوان اخر او عين اخرى ويؤيده ملاحظة موارده التي وردت تلك الاخبار فيها بيانها ويؤكده ملاحظة السيرة المستمرة الجارية
في الامثلة المذكورة ونظايرها فاتضح مما حققنا ان الحكم بطهارة الخمر وحليتها من حيث الانقلاب وبطهارة الدم من حيث الانتقال على ما
على حسب الاصل وان كان الحكم بطهارة محل الخمر المتنجس بملاقاتها تبعا لها على خلاف الاصل ولهذا نقتصر فيه على مورد النص وهو انقلابها خلا
ولو فرض الانقلاب في الهواء او بين الماء الكثير او حال [illegible] لم يكن في حكمها المذكور ما يوجب الخروج عن مقتضى الاصل اصلا سواء كان الى الخل
الدبس وغيرهما فما ذكره بعض الاجلاء من ان قضية الاستصحاب نجاسة نقيع الزبيب لعله [illegible] الحال العنبية فيستصحب مما لا وجه له على ما ذكرنا
وكذا ما تخيله بعضهم من ان عموم اخبار الباب ما يتناول ما اذا حصل اليقين بشيء ثم عاد شكا لانه ان اريد تناولها له باعتبار كونه متيقنا
بالشيء ان الظاهر من نقض اليقين بالشك نقض ما هو متيقن حال النقض لا ما كان متيقنا قبله وقد مر توضيحه في مسئلة المشتق وان اريد استصحاب — نقيض م
حكم ذلك اليقين فهو وان كان يقينا متعلقا الان باليقين السابق لم ينقضه مطلقا بل ما دام ثابتا فلا سبيل الى استصحابه بعد زوال اليقين لزوال
المقتضي **واما الاعمال الواقعة** على حسب ذلك اليقين حال حصوله فلا يحكم بفسادها بمجرد زواله كما لو تيقن ملك شيء فباعه او وقفه ثم شك في صحة
البيع او الوقف ويؤيده قوله ع لانه حين فعله كان اذكر وقس على ذلك ما لو ظن حيث يعتبر كما في عدد الركعات ثم الوحدة المعتبرة في المقام هي الوحدة العرفية
لمساعدة ظاهر الاخبار التي هي الاصل في المقام عليها فحيث يكون موضوعية الموضوع باعتبار الحقيقة لم يقدح تعددها بحسب العقل اذا كانت
باقية على وحدتها العرفية كما في الحبوب المتنجسة اذا صارت دقيقا والعجين المتنجس اذا صار خبزا وكما في صيرورة متنجس الدبس خلا والحطب فحما والطين
خزفا واجرا والماء ثلجا ونحو ذلك فان الحقيقة وان تعددت في المذكورات عقلا نظرا الى تعدد فصولها المتقومة بها الموجبة لتعدد الحقيقة
الا انها بحسب العرف تعد حقيقة واحدة وتعد الاختلاف الطاري عليها من باب الاختلاف في الصفات وان اختلف الاسامي عندهم بحسب
اختلافها فان الاسم قد يزول ولا يزول الحقيقة المسمى وذلك حيث يكون التسمية بازاء الحقيقة مع صفة من صفاتها شطرا او شرطا
فتزول التسمية بزوال الصفة بخلاف الحقيقة **القول في القياس مقدمة** القياس في اللغة التقدير يقال قست الارض بالذراع
اي قدرتها به وقد يطلق على الاخذ بطريق المساواة كقولهم لا يقاس فلان بفلان اي لا يؤخذ على وجه المساواة معه وهو راجع الى
المعنى الاول وقد يطلق في الاصطلاح على معنيين **الاول** القضايا المستلزمة لذاتها قضية اخرى وهذا المعنى متداول عند
اهل الميزان **الثاني** الحاق فرع باصل في حكم لعلة علته به عند المجتهد وهذا هو المقصود هنا والمراد بالاصل معلوم الحكم وبالفرع
مجهوله فلا يتوجه الاشكال بلزوم الدور من حيث ان الاصلية والفرعية انما تعرفان بالقياس فلو توقف معرفة القياس على معرفتهما
كان دورا اذ بعد حملهما على المعنى المذكور لا يتوقف معرفتهما على معرفة القياس مع امكان ان يقال هذا تعريف لفظي لمن عرف معناهما وجهل معنى
القياس **ثم المراد** بهما ما يعم الموجود والمعدوم ولا يلزم وجود الصفة بدون الموصوف لان الاصلية والفرعية وصفان اعتباريان بانتزاع
من موصوفهما بحسب ظرف الذهن والمعدوم الخارجي موجود فيه والمراد بالحكم المعنى القائم بغيره فيتناول ما اذا كان حكما شرعيا كقياس

القول في القياس

تحريم بيع الكلب على تحريم بيع الخنزير بجامع نجاسة المبيع او صفة كقياس زيادة علم الغائب على ذاته بزيادة في حق الشاهد بجامع وجوب العلم بهما وانما قيدنا بكونه عند المجتهد ليدخل القياس الفاسد فانه يسمى قياسا في الاصطلاح على ما صرح به البعض **ثم القياس بهذا** المعنى يخرج منه قياس العكس كما نبه بعضهم على نحو وجه وهو اثبات نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كقولك لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفسه لم يكن شرطا له عند نذره صائما قياسا على الصلوة فانها حيث لم تكن شرطا له في نفسه لم تكن شرطا له حال نذره مصليا فالثابت في الاصل عدم شرطية الصلوة للاعتكاف والمثبت في الفرع اعني الصوم شرطيته له هذا **فان قيل القياس** بالمعنى المذكور مشتمل على شرائط المادة والهيئة فلا يكون دليلا في مصطلح الاصوليين فكيف يعد من الادلة مع ان الحاق الفرع بالاصل معناه الحكم بثبوت حكم الاصل في الفرع وهذا شبيه المسائل الفقهية فكيف يجعل من ادلتها **قلنا** حجة القياس ليست ضرورية بل نظرية لتوقفها على مراعاة الادلة المفردة فهو من حيث كونه حجة غير مشتمل على مجموع شرائط المادة والهيئة وان اشتمل عليهما من حيث افادة الظن لكن يشكل ذلك في القياس المفيد للعلم كالقياس بالطريق الاولى فالاولى ان يقال لا يكفي القياس بنفسه في افادة الحكم الشرعي بل لا بد من انضمام صغرى شخصية اليه كقولنا حكم كذا مما يقتضيه القياس وكل ما كان من مقتضاه فهو ثابت او ان الحاق كذا بكذا في حكم كذا بجامع كذا من قياس كذا وكل ما كان من قياس كذا فهو حجة بالضرورة او بالنظر فتم نعم يتجه الاشكال بالقياس الفاسد فانه خارج عن موضوع الفن بحسب الظن اذ لا يمكن التوصل منه بصحيح النظر فيه مع ونظائره [illegible] عنه وقد سبق الاعتذار عن ذلك عند تحقيق موضوع الفن والحاق الفرع بالاصل ان كان بعنوان كلي كقولنا كل فرع فله حكم الاصل كان من الادلة وان كان بعنوان جزئي كقولنا حكم النبيذ حكم الخمر كان من مبادي الفقه ولا خفاء في ان المبحوث عنه هنا انما هو الاول دون الثاني **ثم اقول** والاشبه ان القياس يطلق على معنيين **الاول** ما مر من الالحاق وهو بهذا التفسير معنى حدثي يشتق منه نظائره كقاس ويقيس وغير ذلك **والثاني** مشاركة الفرع للاصل في علة الحكم وهو بهذا المعنى لا يشتق منه فعل وعد القياس بهذا المعنى دليلا اقرب من عده بالمعنى الاول دليلا كما لا يخفى لكن لا يساعد عليه حدودهم **ثم** انهم ذكروا ان للقياس اركانا اربعة الاصل والفرع والعلة وحكم الاصل واما حكم الفرع فهو ثمرة القياس فلا يكون من الاركان والظاهر من اخذهم هذه الامور اركانا للقياس كونها اجزاء له وقد صرح به البعض ويشكل بعدم مساعدة ظاهر حدودهم على جزئية تلك الامور بل مقتضاها ان يكون القياس عبارة عن نسبة خاصة او الحاق خاص فيكون معنى لا مركبا **ثم اختلفوا** في تعيين الاصل والفرع فهو الحكم في المقيس له بعضهم الاصل دليل الحكم في المقيس عليه واخرى في الفرع احد الاقوال المتقدمة وانما لم يقل انه دليل الحكم في المقيس لانه نفس القياس فيلزم اتحاد الشيء مع جزئه او مع المباين له **والتحقيق** ان لكل وجها الاجر في عقد الاصطلاح عليه الا ان المعروف هو الاول وقد تقدم ما يشكل على بقية الاقوال بانه ان اعتبر محل الحكمين لم يحتمل الاركان على القول الثاني والاخير والا لزم تثليثها على القول الثاني ويمكن التفصي بالتزام التفصيل في ذلك ولا ننسى عليه

فصل علية الحكم للعلة اما تامة او ناقصة فان كانت ناقصة فلا عبرة بها ما لم ينضم اليها ما يوجب تماميتها فيرجع الى التامة وهي المتبادر من اطلاقها واما ان كانت تامة فهي اما ان تكون معلومة ولو بطريق ظني ابل الى العلم ولا على التقدير اما ان يكون وجودها في الفرع معلوما كما مر ولا فان علم علية العلة وبوجودها في الفرع على الوجه المذكور ثبت الحكم في الفرع لامتناع تخلف المعلول عن علته **ومن هذا الباب** قياس الاولوية وتنقيح المناط ومنصوص العلة وان ظن علية العلة بحدس وشبهة فهو مستنبط العلة وقد اطبق اصحابنا على عدم حجيته الا ابن الجنيد فانه قال بحجيته على ما حكي عنه في اوائل الامر ثم رجع عنه وبطلانه في مثل زماننا يعد من ضروريات المذهب عند المحصلين وما يرى من تمسك العلامة في بعض المسائل بالقياس فاما انه يريد بذلك الرد على من خالفه من اهل الخلاف بطريق الالزام او تنبيههم عليه او يدعي تنقيح المناط عنده او يقصد به مجرد التقريب ونفي استبعاد الاحتجاج به حقيقة ومن تشنيع عليه بذلك فقد جهل قدره وتجاهل به ومثله الكلام فيما وقع في كتب الشهيد من الاحتجاج به في بعض المسائل والاخبار في حرمة العمل به مستفيضة بل قيل متواترة فمما ورد من طرق العامة قوله تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وقوله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام **واما الاخبار** المروية من طرقنا فكثيرة وقد يتمسك بالآيات الدالة على تحريم العمل بالظن خرج ما خرج بالدليل بقي القياس مندرجا في العموم لعدم دليل على خروجه وهذا الاحتجاج بالنسبة الى مثل زماننا مما يصح ذلك بان انسداد باب العلم انما يوجب التعويل على الظن في الادلة ولا ظن بحجية القياس **واما اذا قلنا** بانه يوجب التعويل على الظن في الاحكام كما يراه بعض متاخري المتاخرين انقلب الاصل واحتيج في اخراج القياس الى دليل وقد اشرنا الى ما يوجب خروجه عنه على تقدير تسليم **وقد يستشكل** في اخراج القياس عن الاصل المذكور بعد تسليمه بانه يؤدي الى ورود التخصيص على الدليل العقلي والادلة العقلية لا تقبل التخصيص وبعده واضح لان انسداد باب العلم انما يوجب جواز التعويل على المظنون التي لا دليل على عدم جواز التعويل عليها عند انسداد باب العلم لا فالدليل الدال على عدم حجية القياس محقق للموضوع وكاشف عن عدم ثبوت الحكم له لا انه مخصص للعموم العقلي **وهذا** بمكان من الوضوح والظهور **والعجب** من الفاضل المعاصر حيث استصعب دفع الشبهة المذكورة فتفصى تارة بمنع افادة القياس للظن ثم رده بانه مكابرة واخرى بانا

عليه من المعتمد

يثبت عدم حجية القياس بالادلة القطعية **اولاً** ثم تفتح باب الظن بالحجج القاضية به وتصفيه كلامه ان الاشكال يندفع بتقديم اثبات عدم
حجية القياس على اثبات حجية الظن وهو مما لا يكاد يعقل له وجه **اما** اولاً فلانه لا ترتب بين المسئلتين بحيث يتعين معه تقديم احدهما
على الاخرى في الاثبات **واما** ثانيا فلان ما تمسكوا به على حجية الظن عند انسداد باب العلم ان دل على حجيته مط ولو كان مما دل الدليل
على عدم جواز التعويل عليه حال الانسداد لزم القول بحجية القياس وتخصيص الدليل العقلي ولم ينفع تقديم اثبات عدم حجية القياس وان اقتضى جواز
التعويل على ما لا دليل على عدم حجيته منه امكن الاثبات عدم حجية القياس بعد اثباته ولا حاجة الى التقديم **وقد** تقدم بعض الكلام في ذلك عند
في مبحث الاخبار احتج المخالفون بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار ماخوذ من العبور وهو التجاوز والقياس تجاوز من حكم الاصل الى الفرع
وبخبر معاذ حين ارسله النبي ص قاضيا الى اليمن فقال له بم تحكم قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد قال بما في السنة قال فان لم تجد قال اجتهد برايي
فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يحبه الله ورسوله فان الاجتهاد بالراي اما هو الاخذ بالقياس او يعمه وقوله حين سئل عن قبلة الصائم ارايت
لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فقاس قبلة الصائم بمضمضة الماء والجامع كون كل منهما مقدمة للمطلوب المفطر من المباشرة والشرب وقوله
حين سئلته جارية خثعمية ان اباها ادركته فريضة الحج شيخا وهذا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزي
فقالت نعم فقال فدين الله احق بالقضاء فقاس الحج بالدين بجامع كونه حقا للغير والجواب اما عن الاية فبان الاعتبار بمعنى الاتعاظ لانه المتبادر
منه عرفا فكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل ولو سلم انه حقيقة في التجاوز فالمراد به هنا انما هو الاتعاظ بقرينة السياق والتفريع اذ لا معنى
لقولنا يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا النبيذ بالخمر والذرة بالبر **وقد** اجيب عن هذا بان المراد بالاعتبار مطلق المجاوزة
عن حال الشيء الى حال مثله وهو متناول للاتعاظ الذي هو مجاوزة عن حال الغير الى حال النفس ولغيره مما هو محل البحث ولا يختص بالثاني للزوم
المنافرة وفساد التفريع وفيه ان الامر بطبيعة الاعتبار انما يقتضي ايجادها بالجملة ولو في ضمن فرد واحد فاذا تحقق ارادة ايجادها في ضمن الاتعاظ
تحقيقا للمناسبة بقي دلالته على وجوبه في غيره محتملا منفيا باصل العدم واما ما يقال من ان الامر بالاعتبار للعموم بدليل صحة الاستثناء منه
كان منه يقال فاعتبروا الا في الامر الفلاني فضعيف لان مجرد صحة الاستثناء لا تنهض قرينة على العموم نعم وقوعه في الكلام ينهض قرينة عليه لكن انتفائه
في المقام معلوم **واما عن** الرواية الاولى فبانها مروية بطريق الاحاد معارضة بما هو انه لما قال معاذ اجتهد برايي قال له لا بل ابعث الى ابعث اليك فيه
على نقيض المدعي على ان الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي بدليل شرعي فلا يتناول القياس الا على تقدير ثبوت
كونه دليلا شرعيا فلو ثبت كونه دليلا شرعيا بذلك كان دورا مصرحا **واما عن** الروايتين الاخيرتين فبان الغرض من القياس المذكور فيهما تقريب
الحكم الى فهم المخاطب ليكون اوقع في نفسه لا الاستدلال به لانه ص لا يحكم الا عن الوحي كما يدل عليه قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
وتنزيله على ارادة تعليم المخاطب طريق الاستنباط او تقوية عليه ليس باولى من تنزيله على ما ذكرناه من ارادة التقريب والنص على العلة المقتضية
لعدم الافطار وحصول القضاء ليقاس عليه نظايره مما يشاركه في العلة المنصوصة مع ان قوله ص في الرواية الثانية فدين الله احق بالقضاء يفيد
الاولوية ولا نزاع في حجيته لكن يشكل بان هذه الاولوية ظنية غير مستندة الى اللفظ والذي نقول بحجيته هي الاولوية القطعية او المستندة الى
اللفظ الا ان يقال انه استدل بالاولوية الواقعية لا الاولوية عند السائل **فلا** اشكال على احد هذه الوجوه ويؤيده قول امير المؤمنين ع اتوجبون
عليه الرجم والجلد ولا توجبون عليه صاعا من ماء وامثال ذلك مع ان تلك الاخبار مروية بطريق غير معتبرة والمسئلة ان لم يطلب فيها القطع لكونها
اصولية فلا اقل من ان يطالب فيها بظن معتبر وهي غير مفيدة له مع معارضتها باخبار اخر اوضح منها سندا ودلالة كما عرفت **فصل اختلف**
اصحابنا في حجية القياس المنصوص العلة فالمعروف بينهم انه حجة فيتعدى الحكم الى موارد العلة وذهب بعضهم كالسيد المرتضى
الى المنع وقد وقع النزاع هنا في مقامين **الاول** ان التعليل بالعلة المضافة الى الاصل كقولنا حرمت الخمر لاسكارها هل يقتضي علية ذلك مجردة
عن الاضافة في العلة كاضافة الاسكار الى الخمر فيكون العلة هو الامر المطلق المتحقق في بقية موارده او لا فيكون الثابت هو علية المقيد المعنون
على الاصل كالاسكار المخصوص بالخمر والنزاع على هذا لفظي لغوي **والثاني** انه اذا ثبت علية امر لحكم في مورد من غير ان يكون لخصوص المورد
مدخل فيه فهل يثبت عليته له في سائر موارد ثبوته فيتعدى الحكم اليها او لا بل يقتصر به على مورد الثبوت والنزاع على هذا عقلي معنوي
ويظهر من العلامة اختصاص النزاع بالمقام الاول مشعرا بنفيه عن المقام الثاني لكن حكي في المعالم عن السيد مخالفته في المقام الثاني ايضا والظاهر
التي حكاها عنه واستشهد بها غير ظاهرة في ذلك كما سننبه عليه وكيف كان فالمختار في المقام الاول ظهور اللفظ في علية المطلق وفي المقام
الثاني لزوم تحقق الحكم في موارد تحقق العلة **لنا على** الاول قضاء العرف والاستعمال به فان المفهوم من نحو حرمت الخمر لاسكارها ان العلة في
التحريم هو الاسكار المطلق المتحقق فيها من غير ان يكون للخصوصية مدخل في ذلك وكذا الحال في نظائره الا ترى ان قول الطبيب لا تاكل هذا الشيء لانه
حار او بارد يدل لغة على المنع من اكل كل حار او بارد دون خصوص الشيء المذكور وقول النحوي زيد في ضرب زيد مرفوع لانه فاعل يدل على
رفع كل فاعل دون خصوص لفظ زيد الى غير ذلك **حجة** الخصم ان اضافة الاسكار الى ضمير الخمر تفيد التقييد بها وعلية المقيد لا تستلزم علية
المطلق وايضا الاسكار اسم معنى واضافته تفيد الاختصاص على ما سبق التنبيه عليه في اوائل الكتاب فيكون مفاد التعليل علية الاسكار المختص

وفيه ان التامل امكان ان يقع معنى الاجتهاد لغة مجرد تحصيل الظن بالحكم من الامارات فلا يتم الدفع منه

في حجية القياس المنصوص العلة

بالخمر فلا يتعدى الى سكر غيرها والجواب انه لا كلام في ان علة تحريم الخمر الاسكار المقيد بها والمختص بها بمعنى عدم مشاركة اسكار غير الخمر في
حصوله منها وانما الكلام في ان عليته هل هي من حيث كونه اسكارا مطلقا او اسكارا معتبرا او مختصا وقد عرفت ان المتبادر منه عرفا هو الاول فيجب
التعويل عليه وان كان قضية الجمود على التركيب هو الثاني او التوقف بينه وبين الاول وقولنا على المقام الثاني انه اذا ثبت علية امر للحكم علية
تامة وجب ثبوته في جميع موارده اذ لو تخلف عنه لكان اما من جهة اشتراطه بامر غير حاصل كعدم حصوله في ذلك المورد او عدم حصول امر اخر فيه فيلزم
عدم تمامية العلة وقد فرضناها تامة او لا فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وكلاهما متضح الاستحالة احتج السيد بان علل الشرع
انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله بدون الاخر مع ثبوتها
فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيرها دون حال او على وجه دون وجه وقدر منه دون قدر وهذا باب في
الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ويمنع درهما دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم يفعله الوجه الذي لاجله فعلنا
بعينه ثم قال اذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه
وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك لانه يفيد ما لم يكن نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة
هذا كلامه على ما حكاه في المعالم ودلالته على المخالفة في المقام الثاني غير واضحة اذ محصل كلامه ان تأثير الشيء مما يختلف باختلاف المحال
والمواد فقد يؤثر الشيء في محل دون اخر وفي مادة دون اخرى وهذا صالح للتنزيل على المنع في المقام الاول والحمل على المنع من استلزام علية العلة
للحكم في مورد عليتها له في سائر الموارد سواء حمل العلة في كلامه على العلة التامة كما هو الظاهر من اطلاقها بل في تمثيله ما ينبه عليه او العلة الناقصة
او الاعم منها ومن التامة فيعتبر العلية على الاول بالنسبة الى الامر المقيد بالمورد الخاص ولا ريب في عليتها مع انضمام الخصوصية تامة وتعتبر على الاخير
بالنسبة الى الامر المطلق وعلى المنع في المقام الثاني يحمله على المنع من استلزام علية العلة للحكم في مورد عليتها له في غيره مع تسليم كونها علة تامة
للحكم المطلق لكن وضوح فساد الثاني يمنع من تنزيل كلام مثله عليه بعد ما علم من سعة باعه في علم المعقول فيتعين الحمل على الاول وربما كان في
كلامه تلويح اليه فائدتان الاولى علية العلة قد تعرف بالتنصيص عليه بلفظ دال عليها وضعا كالباء واللام وما يرادفهما من الاسماء كا
لسبب والعلة وقد تعرف من تعليق الحكم على الوصف لاشعاره بالحيثية التعليلية في بعض الموارد وقد تعرف من قرائن الخطاب بما لولا كونه علة
لاستبعد اقترانه به وذلك كما لو سبق الخطاب طلبا للجواب او اقترن به ما يصلح له نحو قوله كفر بعد قول السائل واقعت اهلي في نهار شهر رمضان
بخلاف نحو قول المولى لعبده استقبل بعد قوله جاء زيد وطلع الفجر فانه مما لا يقتضيه الجواب غالبا او لا يصلح المذكور وقد تعرف من الفعل كما لو سجد
في اثنائه لا بعد السجدة او سماعها او من السفر كما لو فعل ذلك عنده فاقدم عليه وقد تعرف بالقرائن الحالية والشواهد الاستنباطية البالغة
درجة اليقين ويسمى القياس حينئذ بالقياس المنقح المناط وكيف كان فمتى علم بالعلة التامة للحكم ولو بنظر معتبر كما في المنصوص وجب تعدية الحكم الى سائر
موارد العلة لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهنا اشكال لا باس بالتعرض له ولدفعه وهو ان اصحابنا الفقهاء قد صرحوا في غير موضع بان علل
الشرع معرفات وليست بعلل حقيقية فجاز لذلك تعدد عللها على معلول واحد كما نبهوا عليه في مسئلة تعاقب الاحداث الموجبة للطهارة
وهذا في القول بحجية هذه الانواع من القياس لا يتاتى حجيتها على اعتبار العلة علة حقيقية تامة ضرورة ان العلل الغير الحقيقية والناقصة
يجوز انفكاكها عن معلولها ووجه الدفع ان علل الشرع على ضربين الاول العلل المجعولة في الشرع عللا واسبابا لاحكام مخصوصة كعلية
الاحداث لوجوب الطهارات والافطار والظهار والايلاء والحنث والصيد لوجوب الكفارات والتصرفات الناقلة لثبوت الضمان والعقود والايقاعات
لوجوه النقل والانتقال والفك والبينونة الى غير ذلك وهذه العلل اذا نسبت الى الاحكام التي تترتب عليها شرعا كانت معرفات لها ومبينات
لتعلقها بعللها الواقعية لا عللا حقيقية لانحصارها في الاربع وعدم كونها من المادية والصورية واضح وكذا كونها من العلة الفاعلية لاستناد
جعل الاحكام الشرعية اليه تعالى لا الى تلك الاسباب وكذا عدم كونها من الغائية لظهور انها ليست مقصودة بوضع تلك الاحكام ترتب تلك الاسباب
الثاني العلل التي هي منشأ الحكم ووجه حسن تشريعه وما يستند اليه مطلوبية الفعل او مبغوضيته كالاسكار الموجب لمبغوضية شربها
فهذه العلل علل حقيقية وليست بعلل وضعية اذ مرجعها الى العلة الغائية فان المقصود من تحريم الخمر حفظ المكلف عن السكر وفساد العقل وما
ذكره الفقهاء من ان علل الشرع معرفات فانما عنوا به القسم الاول بقرينة ذكرهم ذلك في مبحث تلك العلل وقد عرفت انها لا تصلح للعلية الحقيقية
بالنسبة الى الاحكام التي تعد عللا لها وان كانت بالنسبة الى الاثار التي يقصد بوضع تلك الاحكام رفعها اسبابا عقلية كما ان رفع تلك الاثار
ان نسبت الى تلك الاحكام كانت عللا غائية لها فظهر ان الفرق بين القسمين اصناف ومن هنا نقول لو علم في القسم الاول ان وجوب الطهارة عن
الحدث للاشياء الثلاثة انما هو لازالة حالة حدثية حاصلة من خروج الاحداث وعلم بعليتها بامر اخر حكمنا بوجوب الطهارة له ورجع الى القسم الاخير ثم
يبقى الكلام هنا في جواز توارد العلل الغائية على معلول واحد وتحقيق الكلام فيه ان الحكم المعلل بها ان كان قابلا للشدة والضعف
كالوجوب والتحريم ونحوهما وصح توارد الاسباب عليه لافادة تأكده كان معلول احدهما حال الانفراد غير معلول المجموع حال الاجتماع
فيكون علية المنفرد للضعيف منه مشروطة بعدم الانضمام اذ حال الانضمام يكون المعلول الامر الاخر وهو القوي المباين للضعيف ولو لم يكن الحكم قابلا

للشدة والضعف كالاباحة والتحريم والفساد او كان ولكن علم عدمه ما كذلك بطريان مثل العلة كالاحداث المتعاقبة حيث ان تكون علية الثاني مشروطة
بعدم سبق المتقدم فيكون الثاني معرفا او كاشفا محضا ويصح اعتباره في التنبيه فنقول في مسئلة تعاقب الاحداث ارتفع الحالة المنكشف عنها بالاحداث
المتعاقبة وان لا تكون مشروطة به فيشترط استناده الى التاثير فيكون العلة بعد تحققه هو السابق كما في صورة التوارد في زمان واحد والاسبقية لا
يصلح للترجيح لان العلية اذا كانت مستندة كانت بالنسبة الى كل زمان كالعلية الابتدائية **الثانية** القياس بالطريق الاولى هو القياس
الذي يكون علة الحكم منه في الفرع اقوى ولكنها في الاصل ولا بد في الحجية من العلم بها وبكونها كافية في ثبوت الحكم وتحققها في الفرع **وقد يطلق**
عليه القياس الجلي وهو اعم منه من وجه لان المراد به ما كان الفارق فيه بين الاصل والفرع معلوم الانتفاء ولا يعتبر العلم بالحكمة المعتبرة بالعلية
بل يكفي مجرد العلم بالعلية كما في المنصوص العلة ولا يكفي مجرد الظن باصل العلية او بتماميتها او بتحققها في الفرع ما لم يكن بالظنون المعتبرة وقول
العلامة بعد ذكر منصوص العلة وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى مما الظاهر ليس في الاكتفاء بمجرد كون العلة في
الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بدليل معتبر كما توهمه الفاضل المعاصر اذ كلامه مسوق لبيان الفرق لا لبيان ما يكتفى به في معرفة العلة ثم لا خلاف في
تعدية حكم الاصل هنا الى الفرع في الجملة وان اختلفوا في وجه التعدية وقد حرر النزاع في اية التافيف فذهب فيها قوم الى ان تعدية حكم التحريم
الى نوع الاذى الزائد عنه بالقياس **وذهب** الحنفية الى انها لدلالة لفظها عليه بالمفهوم الموافق **وحكي عن المحقق** انها منقولة عن موضوعها
اللغوي الى المنع من انواع الاذى **احتج الاولون** بانه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك ومن كونه اكد في الفرع لما حكم بتعدي الحكم اليه فهو من
القياس **واعترض** عليه اولا بان معنى المناسب لا يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة المفهوم **وثانيا** بان من لا يقول
بحجية القياس يقول بحجيته ولو كان قياسا لما قال الثاني به **ورد** الاخير بانه لا خلاف في حجية هذا النوع من القياس وانما الخلاف في حجية بعض نوعه
فليس في الاتفاق على حجيته دلالة على عدم كونه قياسا وفي هذا الرد مع اصل الاعتراض نظر اما في الرد فلان من يجعل الدلالة لفظية بالمفهوم او النقل
ينكر حجيته باعتبار كونه قياسا فلا يتم الاجماع على حجية هذا النوع من القياس **واما في الاعتراض** فلان كل من ينكر حجية القياس لا يقول بحجية
هذا النوع منه بل بعضهم كما عرفت وهو في الحقيقة مفصل بين انواع القياس فليس فيه دلالة على عدم كونه قياسا **احتج النافون** بان فهم المعنى من
اللفظ للحكم المذكور من غير توقف على استحضار صور القياس فلا يكون قياسا باعتباره ورد بان هذا النوع من القياس لا يتوقف على استحضارها
بل يعرفه كل من يعرف اللغة من غير حاجة الى النظر والتامل **ولعل حجة المحقق** تبادر حرمة مطلق الاذى منه عند الاطلاق وامارة الحقيقة
لان تبادرها الفرع لفظ بل عنه بواسطة المعنى ومثله لا يكون علامة للحقيقة والا لكان كل لفظ حقيقة في لوازم معناه المتبادرة منه معه فالحق الاحتمال
في القولين الاولين ولكل وجه ولا ثمرة للنزاع **تتمة قد ورد في بعض الاخبار** ما يدل بظاهره على عدم حجية القياس بطريق
الاولى فيدل على عدم حجية غيره بالطريق الاولى كصحيحة ابان بن تغلب عن ابي عبد الله ع قال قلت له ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المراة كم فيها قال عشر
من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون **قلت** قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون و
يقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول الذي جاء به شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص
ان المراة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين **ووجه الدلالة** ان ثبوت
الثلثين عند قطع الثلث يوجب ثبوتها عند قطع الاربع بطريق الاولوية وقد منع الامام ع السائل حيث استند به بقوله انك اخذتني بالقياس
وفي الخبر عن مولينا امير المؤمنين ع لو لا اني رأيت رسول الله ص يمسح ظهر قدميه لظننت ان باطنهما اولى بالمسح من ظاهرهما **ووجه الدلالة** ان المستفاد من
كلامه التعريض والتنبيه على ان الدين ليس بالقياس وان ظن الاولوية كما هو مورد الغرض هذا مضافا الى الاخبار الدالة على عدم العمل بالقياس فانه بظاهر
اطلاقها او عمومها وعدم الفرق فيه بين الاقسام المذكورة اذ لا تخصيصها بالمستنبط فيكون التفصيل تحكما **والجواب اما عن الاول**
فبان القياس المفروض هنا قياس ظني لا سيما بعد ورود الرواية المخالفة كما اعترف به السائل اذ لا قطع بان قطع الثلث علة لثبوت الثلثين مع
تجويز اشتراطه بعدم انضمامه الى ما يوجب البلوغ الى ثلث دية الرجل كما ذكره ع غاية ما في الباب ان ظن عدم الاشتراط وهو غير معتبر **فان قلت**
منشأ الظن ما دل على سببية قطع الثلث للثلثين فيكون ظنا معتبرا **قلت** انما يعتبر الاطلاق حيث لا يعارضه ورود المقيد وقد عرف
السائل بوروده فلا يبقى له الا مجرد استبعاد مستند الى قياس ظني كما يشهد به مساق كلامه **واما عن الثاني** فبانه انما يدل على عدم حجية القياس
بالطريق الاولى عند الظن الاستحساني بالطريق الاولوية كما يستفاد من قوله ع لظننت ولا كلام فيه **واما عن الاخير فمن وجهين الاول**
النص في الاخبار المذكورة بحملها على القياس المستنبط بدليل تسميته عملا بالراي كما وقع في بعض الاخبار فان العمل بالاولوية عمل بالنص او بما لا ريب
في حجيته مع ان تسميته ما عدا المستنبطة به غير ثابت في الاخبار وانما الثابت تسميته به في مصطلح القوم وهو لا يجدي **والثاني** بالنقض بالاقيسة
التي نقول بحجيتها بارجاعها الى القياس الاقتراني المشتمل على صغرى وجدانية وهي ان النبيذ مسكر والشتم اشد بلا امارة من قول اف وكبرى مستفادة من النص
بالعلة او الفحوى وهي تحريم كل مسكر او كل ما يكون اشد من قول اف وبالجملة يستفاد من النص في احكام كبرى كلية وبعده بصغرى وجدانية
ثم المقصود ولا حاجة الى اعتبار المشاركة مع الاصل في علة الحكم واستفادة الحكم من هذه الحيثية وان كانت حاصلة لئلا يلزم العمل بالقياس لا يذكر

عليك ضعف هذا الوجه فالمعتمد هو الاول **ثم اعلم** ان القائلين بحجية القياس المستنبط طرقا لاستنباط العلة كالدوران وهو دوران الحكم مع العلة وجوداً وعدماً كما ذكر وان تخريج المناط مع الاشكال اوكالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية ما عدا الذي يدعى عليته وكالمناسبة والاخالة وهو تعيين العلة في الاصل بمجرد المناسبة وغير ذلك مما حرر في كتب الجمهور وحيث ابطلنا حجية اصل هذا القياس فلا حاجة لنا الى التعرض لهذه التطويلات التي لا طائل تحتها وكذا لا حاجة لنا الى التعرض للاستحسان والمصالح المرسلة بعدما اطبق اصحابنا على عدم حجية ذلك فمن اراد الاطلاع فليطلب مظانه من كتب العامة **القول في الاجتهاد والتقليد مقدمة** الاجتهاد لغة تحمل الجهد والمشقة في تحصيل امر وعرف عرفا بتعاريف فيها ما ذكره الحاجبي وتبعه جماعة من انه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي فالاستفراغ جنس يخرج بتقييد بالقيود المذكورة استفراغ غير الفقيه واستفراغه لغير الوسع واستفراغه في غير تحصيل الظن وفي تحصيل الظن بغير الحكم الشرعي والاشكال على هذا الحد من وجوه **منها** ما ذكره العلامة التفتازاني من ان قيد الفقيه مستدرك اذ لا وجه للاحتراز عن غير الفقيه فانه لا فقيه الا بعد الاجتهاد هذا ملخص كلامه ومحصله ان التعريف غير منعكس لان الفقه هو العلم بالاحكام المعهودة عن ادلتها والعلم بها من ادلتها انما يتحقق بعد الاستفراغ والاجتهاد فعنوان المجتهد يصدق قبل صدق عنوان الفقيه فلا يتناوله الحد فلا يجمع مصاديق المحدود ولو قال لا فقه غالبا الا بعد الاجتهاد كان اولى لان الفقيه قد يصرف وسعه في تحصيل العلم من اول الامر ويحصل العلم فيحصل الفقه بدون الاجتهاد **ثم هذا** انما يرد اذا فسر الفقه بالعلم الفعلي واما اذا فسر بالملكة والتهيؤ كما هو الظاهر وقد اخترناه في تعريفه سابقا فلا ريب في تقدمه على الاجتهاد فلا يتوجه الاشكال الذي على هذا التقدير يكون مرتبة الفقه متقدمة على مرتبة الاجتهاد فلا يختل عكس الحد باخذه فيه **وقد اشار** اليه التفتازاني بقوله الا ان يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام **وعن الفاضل المعاصر** ان اخذ الفقيه في الحد يوجب الدور بان معرفة الفقه تتوقف على معرفة الاجتهاد لانه على ما سبق هو العلم بالاحكام المفردة عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا فلا فقه الا مع الاجتهاد **اقول** وكان هذا توهم في كلام التفتازاني وقد نبهنا على رده وكيف كان فوجه لزوم الدور هنا على ما يتوهم لان عدم تحقق الفقه بدون الاجتهاد لا يوجب توقف معرفته عليه اذ لا يلزم من توقف شيء على شيء في الخارج توقفه عليه في التصور نعم يتوجه ذلك اذا فسر الفقيه بالمجتهد كما ذكره بعضهم لكنه تفسير غير معروف وعند الفاضل المذكور لم يقرر الدور عليه بل على التفسير المعروف ثم ذكر في دفع الدور وجهين **الاول** ان المراد بالفقيه من مارس الفقه احترازا عن مثل المنطقي وهذا التفسير قد ذكره الشيخ البهائي نقلا عن بعض شراح المنهاج **قال و**ليس المراد به المجتهد كما قد يظن **ثم اورد المعاصر** المذكور عليه **اولا** بانه مجاز ولا قرينة عليه **وثانيا** بان الممارس قد يستفرغ وسعه ويعجز عن الاستنباط مع انه لا يسمى مجتهدا **فان قيل** لا يصدق في حقه استفراغ الوسع **قلنا** فكذا في المنطقي واشباهه فلا فائدة في التقييد ولا يخفى ما فيه بل توجه منع عدم الصدق **الثاني** ان المراد بالاجتهاد غلبة الاستفراغ كما هو ظاهر اللفظ وبالفقه ملكة العلم بالاحكام **وانت خبير** بانه راجع الى ما ذكره التفتازاني وهو ينهض بدفع الدور الذي توهمه اذ الفقه بالمعنى لا يتوقف على الاجتهاد الفعلي لكن قد عرفت ان الدور في نفسه غير متوجه وان المتوجه انما هو اشكال عدم الانعكاس كما بينا **ثم قال** والتحقيق انه ان اريد تحديد الاجتهاد بالمعنى الاعم وجعل الفقه ايضا كذلك فنقول الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة عن الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها ولا التفات في التعريف حينئذ الى ما يتقوم به الامران ولذلك تراهم بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه من القوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته **وان اريد** تعريف صحيحها فالاجتهاد هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من ادلتها لمن عرف الادلة واحوالها وكان له القوة القدسية التي يتمكن بها عن مطلق رد الفرع الى الاصل **والفقه** هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل شيء منها في تعريف الاخر ولا يلزم دور انتهى ملخصا والتحقيق ان الفقه والاجتهاد لا يطلقان على وجه الحقيقة عرفا الا على المعنى المعتبر الصحيح واطلاقه على غيره مجاز والحد الذي تورد في المقام انما يتناول المعنى الحقيقي دون المجازي **ثم الفقه والاجتهاد** باعتبار ما يتوقفان عليه من العلوم والقوة القدسية ليسا من المركبات بل من البسائط المعتبرة معها امور عديدة فهي شرائط لهما لا اجزاء ومقومات لماهيتهما **وممن هذا** البيان يظهر ان قوله ومنه القوة القدسية لا يستقيم الا بارتكاب تخصيص واستخدام والوجه في البيان ما ذكرناه اذ الذي يذكرونه من الشرائط نفس القوة لا معرفتها وليس في تعرضهم لشرائط الاجتهاد بعد تعريفه بما يدل على ارادتهم منه المعنى الاعم بل لا قرينة واضحة على ارادة المعنى الاخص بل لنا ان المعنى الاعم لا يعتبر فيه تلك الشرائط وانما المشروط بها المعنى الاخص وظهر مما بيناه انه انما اعتبر الشرائط في تعريف صحيح الاجتهاد والفقه قصدا الى ادخالها في المقومات ومن الواضح ان ما ذكره تعريف رسمي لا حد حقيقي فكيف يوجب دخول القيود المذكورة فيه في المقومات مع ان دخولها فيها غير معقول في نفسه على ما مر كما لا يخفى **الثاني** مما ذكره المعاصر المذكور وايضا حاصله ان قيد الظن مستدرك بل مفسد لعكس الحد لان المقصود به الاحتراز عن الضروريات او القطعيات **والاول** خارج عن الاستفراغ **والثاني** لا يخرج لان الاجتهاد قد ينتهي الى القطع **وفيه** ان مصطلح القوم منعقد على تخصيص الاجتهاد بالظنيات كما صرح به غير واحد منهم فان اراد تجديد اصطلاح فلا مشاحة لكنه لا يخرج من نوع حزازة لانه عدول عن الطريقة المتداولة المعروفة بلا ثمرة ونكتة

مع ان

في موجبات العلية

مع ان النكتة في تخصيص المقوم له بالظنيات ظاهرة وهي اختصاص جملة من مباحثهم به كبحثهم عن حجيته وتشاجرهم على قبوله للتجزية بقول مطلق فان القطعي
لا يبحث عن حجيته ولا كلام في حجية قطع المتجزي في حقه ثم اقول الفقيه اما ان يستفرغ وسعه في تحصيل القطع او الظن او احدهما وعلى
التقادير اما ان يحصل القطع او الظن او لا يحصل شيء منهما فان اريد من خروج القطعيات خروجها بنفسها فالظنيات ايضا كذلك لان الاجتهاد
من جنس الاستفراغ وهو لا يصدق على شيء منهما وان اريد خروج الاستفراغ الموصل اليها فهو انما يتم على التقدير الاول خاصة لا مطلقا كما ادعى
نعم لو اريد باستفراغ الوسع في تحصيل الظن بطريق الاستفراغ خرجت القطعيات مطلقا لكنه خلاف ظاهر الحد **الثالث** ان طرد الحد غير مستقيم تحصيل الظن
اما اولا فلصدقه على استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بالحكم الشرعي الاصولي مع ان ذلك لا يسمى اجتهادا لهذا الاصطلاح حقيقة بل
يختص الاجتهاد في مصطلحهم هذا بالمباحث الفرعية فلا بد من زيادة قيد الفرعي ليخرج ذلك **واما ما ذكره** الفاضل المعاصر من ان المتبادر من
الشرعي الفرعي فلا حاجة الى التقييد فمما لا وجه له **فان قلت** المسائل الاصولية يطالب فيها بالقطع فلا يستفرغ الوسع في تحصيل الظن بها
بخلاف المباحث الفرعية **قلت** هذا انما يتم اذا الظنون التي قام قاطع على اعتبارها مطلقا كظاهر الكتاب والسنة صح التعويل عليها في الاصول والفروع كما ان
الظنون التي لا قاطع على اعتبارها لا اعتداد بها في شيء منهما فالتفصيل غير سديد مع ان عدم الاعتداد بالظن لا ينافي استفراغ الوسع في تحصيله وهو كاف
في نقض الطرد الا ان يراد به الاستفراغ المعتد به لكن لا دلالة للحد عليه **واما ثانيا** فلصدقه على استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بفتوى غيره
باعمال القوانين اللفظية في استنباط مراده من كلامه والجمع او الترجيح بالوجوه المقررة عند وقوع التعارض في نقله اذ يصدق على فتوى المفتي انه حكم
شرعي ولو في الجملة ولو سلم ان المراد ما هو حكم شرعي في حق المستفرغ او مقلده او ما هو حكم شرعي في الواقع ويكون استفراغه باعتبار كونه حكما شرعيا
في حقه على استفراغ الوسع في معرفة فتوى غيره عند عدم تمكنه من الاجتهاد فيما يحتاج اليه اما لضيق وقت او فقد كتب يتيسر مراجعتها او لقصور نظره
بناء على جواز التجزي ولا ريب ان الاستفراغ المذكور لا يعد في الاصطلاح اجتهادا ويمكن الجواب عن هذا وعن سابقه باعتبار قيد الحيثية في الفقيه
فان الاستفراغ في المواضع المذكورة ليس من حيث كونه فقيها بل اصوليا او مقلدا لكن لا يتم هذا على ما حققه في معنى الفقيه مع ما في التعويل على
هذه الحيثية من الخفاء **فالاولى** ان يراد بعد قيد الفرعي قولنا عن الادلة التفصيلية فيندفع الاشكالان **واما ثالثا** فلصدقه على استفراغه الذي
لا يترتب عليه تحصيل الظن اذ صرف الوسع في طلب شيء لا يستلزم الوصول اليه مع انه لا يسمى اجتهادا فان الذي يستفاد من عرفهم ان الاجتهاد عبارة عن تحصيل
الظن بالحكم على الوجه المعتبر ويمكن دفعه بان المراد باستفراغ الوسع في تحصيل الظن تحصيل الظن بطريق الاستفراغ ولا يخفى بعده وربما
امكن الالتزام بان مجرد الاستفراغ اجتهاد وان لم يترتب عليه حصول الظن **الرابع** ان الظاهر من استفراغ الوسع بذل تمامه وهو غير لازم ولا لادى
الى صرف تمام الوقت في تحصيل مسئلة واحدة **والجواب** ان المراد باستفراغ الوسع ما هو المعتبر في عرف المجتهد لا الاستفراغ العقلي والقدر المعتبر
امر معروف وهو ما يحصل به الظن بعدم الظفر بالمعارض ظنا يعتد به فلا يلزم جهالة الحد ولا ينافي ذلك تفسير العضدي له ببذل تمام الطاقة
بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه اذ المراد باحساس العجز ظنه لئلا يلزم الاشكال المذكور ثم قد يطلق الاجتهاد على الملكة التي يقتدر
بها الفقيه على الاستنباط المذكور اذ كثيرا ما يقال فلان مجتهد ويراد ان له الملكة المذكورة **وعرفه البهائي** بهذا الاعتبار بانه ملكة
يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة فالملكة جنس يشمل سائر الملكات قال الشارح الجواد اخرج بقيد الملكة
المستنبط لبعض الاحكام عن دليلها بالفعل من غير ان يصير له ملكة بل كان حالا ولا يخفى ان اطلاق القيد على الملكة ونسبة الاخراج اليه وجعل
المخرج المستنبط المخصوص تعسف وخرج بقوله يقتدر بها الحكم الملكة التي يقتدر بها على استنباط غير الحكم **ثم ان قلنا** بجواز التجزي في الاجتهاد فالاولى
ان يجعل اللام للجنس والا فللاستغراق **والعجب** من الشارح المذكور انه عين اللام للجنس ليدخل المتجزي مع انه صرح اولا باعتبار الملكة في الاجتهاد
وعدل تعبيره بالحال مع مناسبة الحال لمرتبة المتجزي والفرق بين الملكة والحال ان الملكة قوة راسخة يعسر زوالها والحال قوة يسهل زوالها
والحال قوة يسهل وخرج بقيد الشرعي الحكم العقلي وشبهه وبالفرعي الاصلي وبقوله من الاصل الحكم الضروري **قال الشارح المذكور**
وبالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما للتفحص عن الادلة او لعدم استحضار الدليل او للاحتياج
الى التفات انتهى **اقول** لم يكن ذلك خارجا حتى يحتاج الى القيد المذكور لادخاله بل التحقيق ان التقييد بقوله فعلا مستدرك لان ذلك ماخوذ في
معنى الاستنباط وبقوله او قوة قريبة مفسد للحد لان الاستنباط بالقوة القريبة معناه القوة القريبة للاستنباط وهي معنى الملكة فيرجع الحد الى ان
الاجتهاد ملكة الملكة وفساده واضح ويمكن توجيهه بجعل قوله او قوة قريبة عطفا على الملكة على ان يكون المعنى ان الاجتهاد اما ملكة الاستنباط
الفعلي اي الحاصل او قوة قريبة من الاستنباط الفعلي وح فتتم قول الشارح وبالقوة القريبة يدخل الى اخر ما ذكره لكن يرد عليه مع عدم ملائمة التردد
للتعريف لان القوة القريبة من الاستنباط ان تناول القوة القريبة من الاجتهاد فلا يتم طرد التعريف واعلم ان الفرق بين الفقه والاجتهاد من وجوه **الاول**
ان الفقه هو العلم او ملكته والاجتهاد هو استفراغ الوسع او ملكته واحدهما غير الاخر **الثاني** ان المقصود في مقام الاجتهاد تحصيل الظن بالحكم الشرعي وفي مقام
الفقاهة تحصيل العلم به والظن انما يستفاد من الادلة التفصيلية والعلم انما يحصل غالبا من الدليل الاجمالي واستناده الى الادلة التفصيلية كما وقع في حده مبني
بظاهره على نوع توسع **الثالث** ان النظر غالبا في مقام الاجتهاد الى الواقع وفي مقام الفقاهة الى الظاهر وقد يختلف وموارده غير خفي على العارف

في ان المعتبر في مقام الاجتهاد تحصيل الظن الخاص

فصل وحيث علمت ان المحوط في مقام الاجتهاد تحصيل الظن بالحكم الشرعي فاعلم ان المراد به الظن المعتبر في
الحكم وهو يختلف باختلاف اراء المجتهد فمن يرى ان المعتبر منه ظنونا خاصة فالاجتهاد في حقه تحصيل تلك الظنون ومن يرى ان المعتبر منه مطلق
الظن فالاجتهاد في حقه تحصيل مطلق الظن وقد عرفت مما حققناه في مبحث خبر الواحد صحة القول الاول وان المعتبر حسنا الظنون خاصة
وبينا هناك بطلان القول بحجية مطلق الظن ولا باس في المقام بايراد بعض الكلام عليه فنقول قد استدل على بطلان هذا القول بعموم الايات
الناهية عن العمل بالظن والمشتملة على ذم العامل به كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن ونحو ذلك واعترض
عليه بان عمومها محل البحث بالظهور فلا يفيد الا الظن فان ثبت مدلولها من عدم جواز العمل بها ايض وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال واجيب
بوجهين الاول ان حجية ظواهر الكتاب اجماعية فيصح اثبات عدم حجية سائر الظنون بهذا الظن لقيام القاطع على حجيته واعترض عليه
بعض المعاصرين بما يرجع محصله الى وجوه الاول منع قيام الاجماع على ذلك مط وان القدر المسلم منه حجية مفاهم المخاطبين لان الكتاب
ورد بلسانهم والفهم يختلف باختلاف الزمان فاثبات حجية مفاهم المتاخرين عن زمن الخطاب لما اغتبا السند باب العلم في حقهم الموجب لفتح
باب الظن وهذا يقتضي حجية ظاهر الكتاب من حيث كونه ظاهرا اي ظنا مطلقا الا من حيث كونه ظنا كتابيا ونحن نقول بذلك ولنا من جهة ان القران
من قبيل كتب المصنفين الذين يقصد بها بقاؤها مر الدهر ليستفيد الناظرون فيها المقاصد على حسب افهامهم ويعملوا بمقتضى افهامهم
وهذا تم لاسيما في الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقاء القران لحصول الاعجاز بملاحظة اسلوبه واما حديث الثقلين والاخبار
الدالة على عرض الاخبار المتعارضة على الكتاب فلا دلالة لها على التمسك بما يفهم من القران مطلقا والعرض عليه لامكان ارادة التمسك بما علم ارادته
من القران والعرض عليه غايته الامر ان يستظهر منها المعنى الاول لنقل الكلام الى التمسك بهذا الظهور فيثبت لمط على التقدير الاول ويبتني
حجيتها على التقدير الثاني على ثبوته بان يكون تلك الاخبار من قبيل كتب المصنفين وهذه الدعوى بعيدة في الاخبار جدا الثاني انه ان
اريد بحجية ظ القران حجية الظن المستفاد منه من جهة كونه مستفادا منه فهذا باطل قطعا للاجماع على عدم جواز العمل به الا بعد النظر في المعارض وارتكاب
العلاج وان اريد حجيته بعد ذلك فلا ريب في ان الظن الحاصل بعد ذلك ليس ظنا حاصلا من الكتاب بل من ملاحظة مجموع الادلة فيخرج عن مورد
الاجماع الثالث ان عموم هذه الايات مخصص ببعض الظنون كالبينة والاقرار وقد وقع النزاع في حجية العام المخصص فكيف يمكن دعوى
الاجماع على حجية هذه الايات لا يقال هذا النزاع راجع الى النزاع في ان العام المخصص هل هو ظ في الباقي اولا فالقائل بالحجية يدعي ظهوره فيه
ولا قائل بعدم الحجية مع تسليم الظهور فاذا ثبت عندنا ظهوره فيه ثبت حجيته فيه للاجماع على حجيته على تقدير ظهوره لانا نقول انما انعقد
الاجماع على حجية ما هو ظ واقعا لا ما هو ظ في اعتقاد غيره اذا لم يكن ظاهرا واقعا والمانع هنا يمنع من ظهور العام المخصص في الباقي واقعا بل
او ظهوره في اعتقاد غيره خاصة فكيف يساعد على حجيته الرابع ان الاجماع المدعى على حجية ظواهر القران ان كان على حجيتها في الجملة فلا يجدي
في الاستدلال بظاهر هذه الايات وان كان على حجيتها بطريق العموم فهذا يستلزم حجية ظ هذه الايات في شمول المنع للعمل بظاهرها فيعود الاشكال
لا يقال عمومها مخصص بالاجماع المنعقد لانا نقول هذا امر دود اما اولا فلان التخصيص يستلزم ان يكون المخصص مغايرا للمخصص لان قضية كل منهما
ما ينافي الاخر فلا يصح فرض كونهما امرا واحدا وهو الاجماع المدعى في المقام ولا سبيل الى دعوى اجماعين احدهما على المخصص والاخر على المخصص
لان مرجع الثاني الى الاول فلا يتعدد واما ثانيا فلان تخصيص تلك يوجب تخصيص الاجماع فيلزم ان يكون الاجماع ظنيا اذ لا تخصيص الا في العام
الظني فان قيل قام الاجماع على حجية كل ما هو ظ الكتاب فيجعل بعض مدلول القاعدة حجية كل ظاهر من الكتاب غير هذا العموم قرينة على التجوز في بعض
اخر وهو تخصيص عموم المذكور بغير تلك الظواهر قلنا ليس هذا اولى من العكس لوقوع الكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع اخر على هذا التخصيص
فيعود الاشكال المتقدم والجواب اما عن الاول فبان الاجماع منعقد على حجية ظواهر الالفاظ السالمة عن المعارض والاعتماد عليها
في الكشف بها عن مراد المتكلم من غير فرق في ذلك بين المخاطب وغيره بل لان السامع يشهد على ظ الاقرار والوصية والعقد والايقاع وغير ذلك
وان لم يكن مخاطبا بها ولهذا ترى الرواة يعتمدون على ما سمعوه من المعصوم مخاطبا به غيرهم كاعتمادهم على ما سمعوه منه في مخاطبته اياهم فمنع الاجماع
على حجية ظواهر الالفاظ في حق غير المخاطبين ناش عن قلة التدبر ولو شئت لادعيت الضرورة على ذلك اذ لا يخلو احد من الموافق والمخالف عنها
في ذلك بل الظ انه مما اتفق عليه جميع ارباب المذاهب والاديان ولولا ذلك لما استقام النظام ومخالفة الاخبارية في حجية ظواهر القران غير قادحة
لان مثل هذا الخلاف النادر لا يقدح في تحقق الاجماع مع ان الذين يعتد بمقالتهم من الاخبارية لا يخالفون في صحة القاعدة التي قررناها
من حجية ظواهر الالفاظ عند سلامتها من المعارض ولهذا تراهم يتمسكون بظواهر الاخبار اذا سلمت عن المعارض وانما يمنعون من حجية ظواهر القران
لدلالة بعض الاخبار عليه فهم في الحقيقة انما يمنعون من حجية تلك الظواهر لعدم سلامتها عن المعارض فاذا دفعنا دلالتها على ذلك بقيت ظواهر
الكتاب مندرجة تحت العنوان الذي اتفق الفريقان على حجيته فاتضح مما قررنا بطلان الفرق بين الكتاب والسنة وكتب المصنفين وغيرها في
حجية ما يستظهر من الفاظها على المراد نعم هناك فرق من جهة اخرى وهي كون الكتب المصنفة خطابا الى الذين لهم اهلية فهم تلك الخطابات وان
تاخر وجودهم عن زمن الخطاب بخلاف السنة فان خطاباتها مختصة بالمشافهين وفي الكتاب وجهان وقد مر تحقيق القول فيه في محله واما عن الثاني

بالظن لزم عدم جواز العمل به

فبان

فبانا لا نقول بحجية ظاهر الكتاب مطلقا بل بعد الفحص عن المعارض من الناسخ والمخصص ونحو ذلك مع عدم العثور عليه بطريق معتبر ولا يلزم من ذلك الخروج الظا
ح عن مورد الاجماع لان الظن انما يستند الى المقتضي له لا اليه والى عدم المانع والا لم يتحقق ظن بلفظ اصلا لاستناده الى اليه والى عدم قرينة
توجب الخلاف وهو واضح الفساد فالظن المستفاد من الكتاب انما يستند اليه بشرط عدم المعارض لا اليه والى عدم المعارض **واعلم** ان قضية
ما قررناه حجية ما علم كونه ظاهرا حين ورود الخطاب على تقدير انتفاء القراين الخارجية وبيثبت الكلام فيما يظن كونه ظاهرا حين الخطاب نبوه
اصالة عدم النقل ونقل اللغويين بضميمة عدم القول بالفصل **واما عن الثالث** فبان النزاع في حجية العام المخصص راجع الى النزاع في
الظهور كما اشار اليه لا الاجماع وانا نعتقد على حجية ما هو ظاهر واقعا لكن لا سبيل الى تعيين الامر الواقعية الا بالعلم او بما علم قيامه مقامه فاذا
علمنا بان العام المخصص ظاهر في الباقي علمنا باندراجه في محل الاجماع الاترى انا لو علمنا بنجاسة الكفار بالاجماع ثم علمنا بدليل ان المجسمة كفار علمنا
بدخولهم في مورد الاجماع وان فرض وقوع النزاع في كفرهم وكذا لو ظننا ذلك ظنا قام القطع عندنا على حجيته فانا نقطع بالدخول ظاهرا
في مورد الاجماع نعم لو ظننا ذلك ظنا غير معتبر لم نعلم بشيء من الامرين لكن ليس المقام من هذا القبيل وهذا واضح **واما عن الرابع** فبان
الاجماع انما انعقد على حجية كل ظاهر لا يعارضه ما هو اقوى منه وان كان الاقوى ذلك الاجماع وبعبارة اخرى قام الاجماع على حجية كل ظاهر لا يبلغ
ذلك الاجماع ولا غيره من سائر الادلة التي هي اقوى من ذلك الظاهر لا امتناع قيامه على حجية ظاهر يخالفه ويخالف ما هو اقوى منه فظهر من ذلك
سقوط ما زعمه من ان ذلك يوجب تخصيص الاجماع واما اشكاله بلزوم اتحاد المخصص والمخصص فواضح الاندفاع اذ يكفي فيه المغايرة الاعتبارية
مع انه لا تخصيص في المقام اصلا اذ الحكم الثابت بالاجماع في نفسه خاص بمورد معين كما عرفت ثم انه نبه لورود الاشكال المذكور على القائلين
من حجية مطلق الظن لانسداد باب العلم وبقاء التكليف فان تخصيص هذه الايات بغير الظن الحاصل بعد انسداد باب العلم ليس باولى من
تخصيص الدليل العقلي بعموم هذه الايات فنقضي عنه بان عموم الايات عموم ظني فيجب تخصيصها بعموم القاعدة فانه عموم قطعي واجاب
عن لزوم تخصيصها بالقياس والاستحسان بوجوه مر نقلها مع بيان فسادها في مبحث خبر الواحد وهو كما ترى اذ تخصيص الدليل الظني هنا يستلزم
تخصيص الدليل القطعي بغير ذلك الظن قطعا فيبقى الاشكال بامتناع تخصيص القواعد العقلية بحاله فلا مخلص له الا بالوجوه التي ذكرها
في امر القياس والاستحسان مع ان ورود هذا الاشكال عليه مبني على ان يكون قضية القاعدة العقلية فتح باب الظنون الثابتة كما التزم به
في بعض تلك الوجوه وهو ايضا فاسد كما اشرنا اليه عند نقله ثم اورد في تقريب منع الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث كونها ظواهر الكتاب
بان هذا الاجماع ان كان مستفادا من عمل الصحابة والتابعين واصحاب الائمة من حيث كانوا يستدلون بظواهر الكتاب ففيه انه لم يعلم انهم كانوا
يستدلون بها من جهة كونها ظواهر الكتاب لجواز حصول القطع لهم بها بسبب القراين والامارات ولاحتجاجهم بها باعتبار حصول القطع بها
وان كان مستفادا من كلمات اصحابنا المصرحين بحجية الكتاب واحتجاجهم بظواهره **ففيه** انه لم يتبين انهم يقولون بحجية ظواهره من حيث
انها ظواهر لجواز ان يكون تعويلهم عليها من حيث انها مفيدة للظن المطلق ولا يخفى ما فيه من التكلف والاعتساف والخروج عن جادة الانصاف
اذ ما ذكره في حق الاوائل من جمودهم في التمسك بالكتاب على ما كان مفيدا للقطع امر مقطوع بفساده كما يظهر بالتتبع فيما حكي عنهم من مواضع
الاحتجاج لا انها لكثرتها مما يحيل العادة وقوفهم فيها في محل الخلاف على القراين المقتضية لاستفادة القطع مع انا نراهم يقتصرون في
مقام الاحتجاج على دلالة الاية ولا ينبهون الخصم على وجود القراين ودعوى ان القراين كانت معلومة عند الخصم في جميع موارد الاحتجاج
مكابرة جلية ولم نقف منهم على من يرد على خصمه بان الاية ظاهرة وهي ليست بحجة ودعوى القراين غير واضحة **واما ما ذكره** في حق الاواخر
فاوضح فسادا فان حجية الكتاب عندهم من جهة الاجماع بل الضرورة والاخبار المتواترة ولهذا تراهم اذا نبهوا على دليل الحجية ذكروا ذلك وان كان
الامر كما زعمه لاحتجوا عليه بان الكتاب مفيد للظن وكل ما يفيد الظن فهو حجة **الثاني** ان المستفاد من هذه الايات انما هو حرمة العمل بالظن
الذي لا قاطع على حجيته والظن الحاصل من الكتاب قد قام الاجماع على حجيته فهو خارج عن مورد الايات ولا حاجة الى ارتكاب التخصيص
في عمومها **واعترض** عليه المعاصر المذكور بان الاجماع على تقدير تسليمه انما قام على وجوب العمل بما هو المظنون من الكتاب فهو لا يصير
الظن علما والضمير المجرور في قوله تعالى ما ليس لك به علم راجع الى الموصول نفسه لا راجع الى وجوب العمل به بان يكون المعنى ما ليس لك بعلم ولا
بوجوب العمل به يوجب الخروج عن الظاهر من غير قرينة وحمل الايات الناهية عن العمل بالظن على الظن الذي لا قاطع على حجيته تخصيص غير
صحيح فكيف يبقى لا حاجة اليه فيه ما لا يخفى فان الاحكام التي يظن ثبوتها بظنون قام القطع على حجيتها احكام فعلية قطعا وان كان
كونها احكاما اولية اي ثابتة لا بسبب عجز المكلف عن نيل الواقع ظنيا فان المقتضي لتلك الاحكام لا يقتضيها من جهة ظنه بانها
احكام اولية بل من جهة علمه بانها احكام فعلية سواء كانت واقعية اولية او لا وتوقف علمه بالاعتبار الثاني على ظنه بالاعتبار الاول
لا يصيره مقتضيا للظن بل مدار العمل على العلم خاصة والظن انما يشخص موضوعه ويحقق مورده فظهر ان الظن بالحكم لا يصير علما به لكن
المظنون باعتبار يصير معلوما باعتبار اخر فالضمير المجرور في الاية يرجع الى الموصول باعتبار نفس معناه ولا حاجة الى ارتكاب تجوز
او تخصيص وكذا الكلام في اية الذم مع ان ثم الاشكال فيها اهون لانها انما تضمنت الذم على اتباع محض الظن كما هو قضية الحصر لا اتباع ما

على تقدير الاغماض عما قلنا المجموع المركب من العلم والظن والى ما حققنا هنا يرجع ما ذكرناه في توجيه تعريف الفقه بانه العلم بالاحكام من ان المراد بالعلم
معناه الحقيقي وبالاحكام الاحكام الظاهرية فان محصله ان الفقه هو العلم بالاحكام الفعلية وان كانت ادلتها الدالة على كونها اولية ظنية
والى هذا البيان يرجع ما قيل من ان ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم فان المراد ان ظنية الطريق الموصل الى الاحكام من حيث كونها اولية
لا تنافي العلم بتلك الاحكام من حيث كونها احكاما فعلية **واما ما زعمه** المعاصر المذكور في الحد من ان المراد العلم بظن الاحكام ففيه مع ما فيه
لان العلم بالظن كالعلم بالعلم ليس من الفقه في شيء وانما الفقه هو العلم بالاحكام الفعلية التي نعرفها غالبا بالظن بانها احكام اولية واطلاق
الحكم على هذا الحكم الفعلي حقيقة قطعا وان كان ظاهرا بالمجازية اطلاقه على الحكم الواقعي مع تنفه فعليته **ودعوى** ان الحكم الظاهري
هو مجرد وجوب العمل بمقتضى الدليل توهم واضح لان وجوب العمل بالدليل متفرع على ثبوت مقتضاه في نفسه لو مجردا عن اعتبار الاولية او
مستلزم لثبوت مقتضاه كان فكيف يكون نفسه مع ان الحكم الظاهري ينقسم في نفسه الى الاقسام الخمسة التكليفية والوضعية ولو كان مجرد هذا الوجوب
لانحصر في قسم واحد فيتضح مما قررنا ان الوجوه التي **اوردها على الجواب** غير واردة عليهما بل التحقيق في المقام ان يقال هذه الآيات انما
تدل على حرمة العمل بالظن الذي لا قاطع على حجيته اما ان يكون بناء العمل بالقطع دون الظن كما مر او بتخصيص عموم الآية لجواز التخصيص الكتاب
بالقاطع اجماعا او حج فينبغي الكلام في اثبات حجية الظن بالاحكام فاذا قام قاطع عقلي او نقلي على حجيته مطلقا او بعض انواعه مطلقا او في امثال
زماننا وجب العمل به والآيات المذكورة لا تدفعه فالذي يليق بمن يرى نفسه في عداد العلماء ان يدفع الاحتجاج بالآيات على حرمة العمل بالظن
بقيام الدليل القاطع على حجية مطلق الظن في زماننا او ظنون مخصوصة ويقصر البحث على بيان الدليل **ثم اعلم** ان الظاهر الفعلي ينافي
المظنون الفعلي كما ان الظن الشأني ينافي المظنون الشأني والظن بالمعنى الاعم ينافي المظنون بالمعنى الاعم ولا ريب في ان الشارع قد اعتبر جملة من انواع
الظن طرقا الى معرفة موضوعات الاحكام كاليد والشهادة باقسامها بالنسبة الى مواردها المفصلة وقول المنكر مع يمينه وقول المدعي مع يمينه
المردودة او نكول المنكر على الخلاف وكحكمه بالبناء على وقوع ما شك فيه بعد تجاوز المحل وعلى ظن افراد الكامل وصا باده وعقوده وايقاعاته ولعانه
وباسلام من يوجد في دار الاسلام وكون ما يوجد في ايدي المسلمين من اللحوم والجلود مذكى وبنجاسة غسالة الحمام وطين الطريق بعد ثلثة ايام على القول
بهما للنص وبقول المرأة في استحقاقها تمام المهر بعد انحلالها بها اذا ادعت وقوع الموجب وانكره الزوج على قول جماعة وبقول من يدعي من الزوجين
مهر المثل اذا تنازعا في مقداره على ما احتمله العلامة في القواعد وبقول البايع في تمام المبيع المقبوض اذا ادعى المشتري نقصا مع حضوره
وقت الاعتبار الى غير ذلك من النظاير فان الشارع قد اعتد بالظاهر اعني ما من شانه افادة الظن وان لم يفده عند الكل او البعض في هذه الموارد
ولو مع التمكن من تحصيل العلم ثم لما كان مقتضى الظن غالبا مخالفا للاصل وقد ثبت اعتباره في جملة من الموارد وتقدمه على الاصل صح ان يقال
اذا تعارض الاصل والظن قدم الاصل الا في مواضع قام الدليل فيها على تقديم الظن فان المراد بالتعارض ان يقتضي كل منهما ما يخالف مقتضى
الآخر وهذا لا يقتضي ان يكون الظن حجة في نفسه ما لم يعارضه معارض كما زعم المعاصر المذكور فاستشهد بكلام الشهيد الثاني في تمهيد القواعد
حيث قال في خاتمة باب التعارض والتراجيح الاصل والظن قد يتعارضان الى اخر ما ذكره على حجية الظن في نفسه نظرا الى ان الاصل من الادلة الشرعية ولا
يعقل معارضة الظن له الا مع كونه دليلا وذلك لما عرفت من ان المراد بالتعارض مجرد التنافي بينهما في المقتضي وهذا لا يقتضي حجية الظن في نفسه ولو سلم
ظهور اعتبار التعارض في ذلك فلا بد من الخروج عن الظن لوجود القرائن الدالة عليه اذ قد صرح في الكتاب المذكور بان الغالب تقديم الاصل على الظن
حيث لا دليل على حجية الظن وقال في الروضة في دفع الاحتمال الذي حكينا عن العلامة في مسئلة المهر ان الاصل مقدم على الظن الا فيما ندر ويستفاد
من هذا الكلام ونظايره ان الظن ليس بمعتبر في نفسه وان حجيته في بعض الموارد لدلالة الدليل اذ لو كان الظن دليلا في نفسه لوجب الخروج به عن مقتضى
الاصل ولم يعقل تقديم الاصل عليه الا في صورة نادرة اذ الاصل على ما صرح به وساعد عليه الدليل حجيته انما يكون دليلا حيث لا دليل على الخلاف
مع ان الدليل على حجية الاصل ثابت معلوم كما حققناه في محله واما الدليل على حجية الظن في نفسه فمما لم نقف عليه ولا اشار اليه احد فان زعم ان تقديم
الظن على الاصل في الموارد التي ثبت تقديمه عليه مما يرشد الى ان المناط هو الظهور فيسري اعتباره الى ساير الموارد ففساده واضح لان المستفاد من الادلة
الدالة على تقديم الظن في بعض الموارد حجية ظواهر خاصة في موارد خاصة بدليل ما اعتبر فيها من الشرايط الزائدة على اعتبار الظهور الا ترى ان من
اقسام الظن الشهادة وهي لا تقبل على النفي ولا ممن لم يثبت عدالته ولا من النساء في غير ما استثني ولا مما دون العدد المعتبر وهو يختلف باختلاف الموارد ولا
من الصبيان ولا من اهل الكتاب في غير ما استثني الى غير ذلك وان حصل الظن بها ويقبل الشهادة المعتبرة وان لم يحصل الظن بها وكل الحكم
بمقتضى البينة واليمين في مواردهما فظهر ان الشارع قد نصب هنا الامارات بشرايطها التي قد اعتبرها بالنسبة الى موارد خاصة والزمنا بالعمل بها
على وجه التعبد فاذا لم يكن العبرة بالظن في موارد ثبوتها علما لتنفيها من ادلتها فكيف يستفاد منها اعتبار الظن في ساير الموارد ثم تمثيله حجية
الظن في الموضوعات الى حجيته في الاحكام تعويلا على المناط المذكور غلط في غلط ودعوى ان المذكور الموضوع ما هو سبب والسبب من جملة الاحكام
الوضعية وهم واضح لوضوح الفرق بين السببية والسبب كالوجوب والواجب لان بعد من باب الحكم هو الاول دون الثاني فان الثاني موضوع
للاول وليس من باب الحكم **فان قلت** اذا لم يكن الظن حجة في نفسه فاي فائدة لعقد باب تعارض الاصل والظن اذ العبرة على ما قررت بوجود

وادلة العمل بالظن التي هي فرض على بعض

الدليل

الدليل لا بنفس الظهور ولا ريب ان الدليل يقدم على الاصل **قلت** فائدة عقد هذا الباب التنبيه على المواضع التي وجد فيها الدليل على العمل بالظن بسبب الظهور بمجرده لا يصلح دليلا على الاثبات كما يستفاد من شياع ما في الشهيد الثاني في تمهيد القواعد مع ان الفائدة لهذا الباب نادر من العلماء الا بعد
بمقالته على تقدير عدم مساعدة كلامه على هذا التنزيل وقد تراهم يبحثون عن الظاهر في بيان معنى المدعى ويقولون هل المدعي من يدعي خلاف الاصل
او من يدعي خلاف الظاهر والتحقيق ان المدعي من يدعي خلاف الاصل الا فيما قام الدليل على خلافه ومن يعتبر الظاهر هنا لا يريد به مطلق الظن بل ما
يكون ظهوره ناشئا عن ملاحظة الغالب والعادة ويدعي ان هذا المعنى هو المفهوم من المدعي فيلزم بالبينة عملا بعموم الرواية وليس هذا المقام
مما يوجب حجية مطلق الظن في مطلق الموضوعات فضلا عن الاحكام ثم بعد ثبوت حجية جملة من الظنون فلا حاجة الى التصرف في اليقين في قوله لا تنقض اليقين
الا بيقين مثله بحمل اليقين على ما يعم اليقين والظن المعلوم اعتباره كما زعمه الفاضل المذكور اذ الظن المعلوم اعتباره يرجع الى اليقين بنا انه
الناقض فيكون النقض ايضا باليقين لا بالظن وان وقع في طريقه وقد مر تحقيقه انفا **ثم استشهد** على حجية مطلق الظن باحتجاج الشهيد
على العمل بظن تقدم بعض الفوات بانه راجح فلا يعمل بالمرجوح وعلى حجية الشهرة بقوة الظن في جانب الشهرة وباحتجاج العلامة على حجية الاستصحاب
بانه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي الفساد فان قضية التعليل المذكور في هذه الموارد حجية مطلق الظن وباحتجاج
العلامة بالشهرة في بعض مسائل الدفن وتردده في الحاق غير صوم رمضان من الصوم الواجب في بطلانه بتعمد الجنابة من جهة الاصل واطلاق
كلمات الاصحاب فلولا ان الظهور المستند الى كلمات الاصحاب حجة عنده لما كان للتردد وجه اذ التردد انما يكون عند تعارض الادلة وانتفاء المرجح
اقول اما احتجاج الشهيد على العمل بالظن في المقام الاول برجحانه فيمكن ان يكون ناظرا الى توقف تحصيل اليقين بالبراءة عليه لا سيما
اذا قلنا بعدم وجوب مراعاة الترتيب عند التشاطر او كان ذلك مع كثرة الفوائت بحيث يتعذر او يتعسر تحصيل اليقين بمراعاة الترتيب بينها
بالتكرار اذ مع الظن بالتقدم يحتمل نحو العمل بمقتضاه فينبغي العمل بمقتضاه لتحصيل العلم بالبراءة خصوصا على القول بعدم جريان اصل العدم
في مهية العبادات واما احتجاجه بقوة الظن على حجية الشهرة فهو لا يقتضي القول بحجية مطلق الظن كما زعم بل خصوص الظن القوي بدليل
بدليل استناده الى قوة الظن لا الى مجرد الظن ومع ذلك فيمكن ان يكون اعتماده في حجية الشهرة على عموم قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك بناء على شموله
للفتوى ويكون التعليل بقوة الظن للتقريب والتأييد وكثيرا ما يوجد في كلامهم الاحتجاج بالمؤيدات والمقربات مع ترك ذكر الدليل تعويلا
في ذلك على الوضوح ونحوه ويمكن ان يريد بقوة الظن كون الظن الناشي من الشهرة ظنا متاخما للعلم بحيث يطمئن به النفس فيكون من قسم
العلم العرفي المعتبر في جميع الموارد كما ادعيته بعضهم في اخبار الثقة ويكون الفرق بينه وبين الاجماع باعتبار ان الحاصل في الاجماع
العلم وفي الشهرة الظن القريب منه **واما احتجاج العلامة** في مسئلة الاستصحاب بالظن فقد تقدم الكلام فيه **ويمكن** تنزيله على التقريب
او للرد على العامة ومع الاغماض عن ذلك فنسبة الغفلة الى العلامة في هذا الاحتجاج اقرب من الاحتجاج بكلامه وقد يوجد في كلام مثل العلامة
والشهيد الاحتجاج في بعض المسائل بما ظاهره قياس مستنبط محض حتى شنع عليهم صاحب الفوائد المدنية بذلك ولكن العارف بمذاقهم
يعلم انهم قصدوا بذلك التقريب او التعلي على العامة بما ثبت على مذهبهم او انهم يدعون في ذلك تنقيح المناط وان خفي علينا لا انهم يرونه قياسا
مستنبطا ومع ذلك يعملون به وعلى هذا ينزل كلامهم في المقام وبالجملة فمعرفة مقاصد العلماء ابعد عن نظر الخروج ولا يسع الوقوف على ما ظاهره من المطالب
الا العارف الفطن المتدرب وليس شانا بكل واحد من الانام الاقدام في ساحة هذا المقام **واما احتجاج العلامة** بالشهرة في مسئلة
الدفن فالكلام فيه كالكلام في مقالة الشهيد في الشهرة واما تردده فلظاهر كلام الاصحاب فالظاهر انه من جهة ظهور كونه اجماعا او تردده في حجية
مثل هذا الاجماع ولو كان هذا الظهور عنده معلوم الحجية لما كان للتردد بينه وبين الاصل وجه اصلا اذ المعروف من ان الاصل لا يعارض الدليل
فصل ينقسم المجتهد الى مطلق ومتجز فالمجتهد المطلق من كان له ملكة تحصيل الظن بجملة يعتد بها
من الاحكام عن ادلتها التفصيلية على وجه يعتبر عرفا ولا يقدح قصوره نظره عن تحصيل الظن بالبعض ان كان قصورا غير
عادة في حق من له الملكة المذكورة وانما لم نعتبر ملكة تحصيل الظن بالكل مما عدا قطعياته لتعذره عادة فان الادلة قد تتعارض و
لتردد كثير من المجتهدين في جملة من الاحكام كالمحقق والعلامة والشهيد واضرابهم مع ان احدا لم يقدح بذلك في اجتهادهم فان ترددهم انما هو
في مقابل الافتاء في مقام الحكم والمتجزي من ظن بعض الاحكام عن ادلتها من غير ملكة يعتد بها او كان له ملكة تحصيل الظن بجملة لا يعتد بها
والمعروف بينهم ان المجتهد المطلق من له ملكة تحصيل الظن في جميع الاحكام والمتجزي من له ملكة البعض خاصة ويشكل عليه بما مر فان المجتهد
المطلق له ملكة تحصيل القطع في بعض الاحكام وليس له ملكة تحصيل الظن في البعض ايضا نعم لو فسر الاجتهاد بملكة معرفة الاحكام النظرية
عن ادلتها التفصيلية صح تقسيمه باعتبار معرفة الكل والبعض خاصة الى مطلق ومتجز لكنه خلاف المعروف كما عرفت ويظهر من بعض الافاضل في نوع
بعض حجج القول بالتجزي ان المعتبر في الاجتهاد المطلق انما هو العلم بجميع المآخذ وان لم يعلم بالبعض لتعارض الادلة وهو غريب والتحقيق ما ذكرنا
اما المجتهد المطلق فلا ريب في ان ظنونه التي ادى نظره اليها حجة في حقه وحق مقلديه مع تحقق الشرائط وهو اجماعي بل ضروري ويدل
عليه مضافا الى ذلك العقل والنقل **اما الاول** فلان انسداد باب العلم المعلوم بالوجدان وبقاء التكليف بالاحكام المعلوم بالضرورة

فى تقسيم المجتهد
الى المطلق والمتجزى

الاجتهاد

من الدين يوجبان عقلا جواز تعويل العامي بالاحكام ولو بطريق ظني على ظنه بالبناء الذي سلف وتعويل غيره ممن يقصر عن درجة الاجتهاد عليه فعلا
للتكليف بما لا يطاق **وكقوله تعالى** فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وتفسيره في جملة من الاخبار بالائمة عليهم السلام لا ينافي عمومه لجواز
ان يكون ذلك من باب بيان الفرد الاكمل والاظهر دون التخصيص وقوله جل اسمه ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الآية فان ترك
الكتمان يتحقق بابراز الحكم بطريق الفتوى والرواية ووجوبه يدل على وجوب القبول والا لكان هذرا وعبثا **وقوله تعالى** فلولا نفر من كل
فرقة منهم الى قوله ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فان الانذار كما يكون بطريق الرواية كذلك يكون بطريق الفتوى وفي
اطلاقه يدل على مقبوليته بالوجهين ولا يقدح عدم حجية الاول في حق العامي والثاني في حق المجتهد لخروجه بالاجماع وغيره فيبقى الاطلاق
سليما في الباقي وقد تقدم الكلام في تقريب الاية وكالاخبار الدالة على ذلك **منها** قول ابي جعفر عليه السلام لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت
الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك وعن الصادق عليه السلام من علم خيرا فله اجر مثل من عمل به **قلت** فان علمه غيره يجري ذلك له قال ان علم الناس كلهم
جرى له **قلت** فان مات قال وان مات فانه بعمومه يتناول الفتوى والرواية وعن الرضا عليه السلام يقال للفقيه يعني يوم القيمة يا ايها الكافل لايتام ال
محمد الهادي ضعفاء محبيهم ومواليهم قف حتى تشفع لكل من اخذ منك وتعلم منك فيقف فيدخل الجنة ومعه فئام وفئام حتى قال عشرا وهم
الذين اخذوا عنه علومهم واخذوا عمن اخذ عنه الى يوم القيمة فانه كما يفيد تعميم الاخذ بطريق الفتوى والرواية لكن يشكل بان تعميمها
الى الفتوى يستلزم جواز تقليد الاموات كما يدل عليه قوله عليه السلام عمن اخذ عنه الى يوم القيمة وهذا غير مرضي عند الاكثر ويمكن دفعه بان
المراد من اخذهم عمن اخذ ما يعم الفتوى والرواية وتعلم كيفية الاستنباط فيختص الاخذ بالفتوى بحال الحيوة جمعا بينه وبين ادلتها الآتية
في محلها وفي مقبولة عمر بن حنظلة انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته
عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله بناء على تعميم
الحكم الى ما يتناول الفتوى ولا ينافي ذلك ورودها في مقام المنازعة لان المتداعيين قد يتفقان في الموضوع ويختلفان في الحكم من غير بصيرة
فيكتفيان بالفتوى من غير حكومة **وقريب منها** رواية ابي خديجة قال بعثني ابو عبد الله عليه السلام الى اصحابنا فقال قل لهم اياكم اذا وقعت بينكم خصومة
او تداري بينكم في شيء من الاخذ والعطاء ان تحاكموا الى احد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلا ممن عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته
قاضيا الحديث الى غير ذلك وانكار بعض من لا تحقيق له من الفرقة الموسومة بالاخبارية حقيقة امر الاجتهاد بالكلية لزعمهم ان الاخبار قطعية المتن و
الدلالة فلا سبيل الى الاخذ بالظنون الاجتهادية مكابرة بينة ومباهلة جلية وهل هو الا قول زور وكلام صدر من غير شعور ولقد اغنى في
فساده العيان عن اقامة الحجة عليه والبرهان وتشبثهم في ذلك بما ورد في الكتاب العزيز من الذم على اتباع الظن وما ورد في الاخبار من النهي عن القول
بالراي مدفوع بان الذم على اتباع الظن في اصول الدين والظن الذي لا دليل على جواز اتباعه فان اتباع الظن الذي قام دليل قاطع على
جواز اتباعه اتباع لذلك الدليل القاطع عند التحقيق دون الظن وقد سبق الكلام في ذلك والراي عبارة عن القول بالهوى والتشهي او القياس
والاستحسان فان الاخذ بالكتاب والسنة او ما يرجع اليهما لا يسمى قولا بالراي ومثل ذلك صنع البعض من جواز التقليد وسيأتي الكلام فيه

فصل واما القسم الثاني وهو المتجزي في الاجتهاد فقد وقع البحث فيه في مواضع الاول في امكانه

فقد اطبق المحققون على الظاهر على امكان بلوغ الناظر في الاحكام الشرعية درجة من العلم بحيث يتمكن من معرفة بعض الاحكام او قليل منها عن
ادلتها المقررة مع قصور نظره عن معرفة البواقي وهذا هو الحق بدليل وقوعه المعلوم بالوجدان والمشاهدة ولان اعتبار انه مسائل الفقه ليست
على حد سواء بل متفاوتة وضوحا وغموضا ولا يلزم من الاقتدار على تحصيل الغامض وكذا اطبقوا على ان صاحب الملكة يتمكن من الاجتهاد في بعض
الاحكام دون بعض فان الاجتهاد في الاحكام تدريجي الحصول ولا يتوقف الاجتهاد في مسئلة على الاجتهاد في بقية المسائل **وخالف** بعضهم
فزعم ان من لا احاطة له بالجميع يجوز تجويزا مساويا في كل مسئلة يقف على مداركها ودلائلها الظنية ان يكون في جملة ما لا يحيط به من الادلة
ما يعارض تلك الدلائل التي وقف عليها على وجه يساويها او يترجح عليها فلا يحصل له ظن منها وهذا مع كونه قريبا من المكابرة مردود
اما اولا فبالنقض بالمجتهد المطلق اذ المعتبر فيه انما هو الملكة لا الاحاطة الفعلية فيتاتى في حقه الاحتمال الآتي في حق المتجزي لتساويهما
في منشائه فان وجود الملكة لا يوجب الاطلاع على المعارض ولعل المانع يطرد المنع الى الثاني ايضا كما يحكى عنه حجته **واما ثانيا**
فبالحل وهو ان الظن بعدم المعارض كثيرا ما يعرف بالفحص في مظانه وبتصريح المتفحصين به فلا يتوقف على احاطة الجميع مع ان احاطة الجميع لا
تنافي مرتبة المتجزي لامكان الاحاطة بها على وجه يعلم بعد تعلمها بمقصود وان عجز عن تحصيل مقتضياتها وما يترتب عليها **الثاني** في حجية ظنه
في حقه وهو موضع خلاف بين القائلين بامكانه فذهب قوم الى القول بالحجية **وذهب** آخرون الى انكارها وربما نسب القول الاول الى
الاكثر والظاهر انه وهم وان شئت توضيح المقام **فاعلم** ان التجزي يطلق على معان **احدها** ان يتمكن المجتهد من تحصيل الظن المعتبر عنده في
جملة من الاحكام ويعجز عن تحصيل الظن في جملة منها اما لعدم وقوفه فيها على الدليل بعد الفحص المعتبر او لتعارض الادلة عنده بحيث
يعقلها ويعرف محصلها على وجه يعتد به في عرف اهل الصناعة ولا يرى لبعضها رجحانا فيتوقف **ولا ريب ان** المتجزي بهذا المعنى مجتهد مطلق

ان لم يكن

ان لم يكن كثير التوقف بحيث يخرج عن طريقة اهل العلم فيجب عليه العمل في موارد الظن بمقتضى ظنه وفيما لا دليل عليه على ما بنى عليه في حكمه من العمل
بالاصل او الاحتياط ويبنى في موارد التعارض والتكافؤ على التخيير او الرجوع الى الاصول وليس له ان يقلد في المقامين الاخيرين **وربما قيل بتقليد**
اذا توقف وهو ضعيف وفي كلام بعض القائلين بالتجزي يدل على ارادة هذا المعنى بل حكى في الايضاح عن القائلين بالتجزي انهم احتجوا بان كثيرا
من الفقهاء يتوقفون في كثير من المسائل ولا يعلمونها فلو لم يتجزء لامتنع الاجتهاد وتعطلت الاحكام فربما يستفاد منه ان هذا المعنى هو مراد
الكل **الثاني** ان يستفرغ المجتهد وسعه في بعض الاحكام دون بعض مع تمكنه من الاجتهاد فيه وهذا هو المتجزي عند بعضهم وبيان في منهم
الشيخ في العدة ولا ريب ان المتجزي بهذا المعنى مجتهد مطلق ونظره في المسائل التي استفرغ وسعه فيها حجة في حقه وحق مقلديه **وربما**
يظهر من العلامة والشهيد وقوع الخلاف في ذلك وستشير اليه **الثالث** ان يتمكن المجتهد من معرفة بعض الاحكام على وجه يعتد به مع
عجزه عن معرفة الباقي عجزا ناشئا عن قصور نظره وعدم تمكنه من الوصول الى معرفة دلائله كما لو علم المتجزي ان الامر حقيقة في الوجوب وان الخبر الصحيح
السالم عن المعارض حجة وقصر نظره عن معرفة بقية مسائل الاصول ثم وجد في الفروع رواية صحيحة مشتملة على الامر بشيء وتفحص عن المعارض فجعلها
معتبرا فلم يظفر به وربما يكمل قوته في الاصول ويحيط بجميع مباحثها ويتجزى في الفروع فيتمكن من استنباط بعض مسائلها منها دون بعض لعدم
انسه بمباحثها وعدم تحقق قوة التفريع والرد الى الاصول عنده وهذا هو المتجزي في مقام الملكة وهو محل النزاع ولم يثبت القول بحجية
نظر المتجزي بهذا المعنى الا من بعض المتأخرين ولم يتعرض الشيخ والسيد لهذا المبحث في العدة والذريعة والمحقق في اصوله فما ظنك بغيرهم
من المتقدمين عليهم **ونقل بعض الافاضل** عن ظاهر الشيخ في بعض مصنفاته القول بالمنع والقول بالجواز منقول عن العلامة والشهيد
قال العلامة في القواعد في كتاب القضاء في باب شرائط الاجتهاد المبيحة للقضاء والافتاء ويشترط ان يكون ذا قوة يتمكن بها من استخراج
الفروع من الاصول ولا يكفيه حفظ ذلك كله من دون قوة الاستخراج ولا يشترط معرفة المسائل التي فرعها الفقهاء وفي تجزي الاجتهاد اشكال
الاقرب جوازه انتهى ووجه النقل المذكور عنه ان مراده بالتجزي التجزي في القوة وهو غير متعين لامكان ارادة التجزي في الفعلية ويؤيده
قوله قبله ولا يشترط معرفة المسائل التي فرعها الفقهاء فانه يوهم اشتراط معرفة رؤس المسائل فيرجع اعتبار التجزي بالنسبة اليها لانه قريب
اليه لفظا وقال في التهذيب في مبحث الاجتهاد والاقرب قبوله التجزي لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد في الاحكام موجود مع الاجتهاد في
بعضها وتجويز تعلق المجهول بالمعلوم يدفعه الفرض انتهى وظاهره التجزي في الفعلية بدليل انه عرف الاجتهاد باعتبار الفعلية اعني الاستفراغ
دون ملكته فيرجع التجزي بالنسبة اليه لانه قال في مبحث شرائط المجتهد والضابط فيه تمكن المكلف من اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية
وظاهره اعتبار القوة الكلية في مطلق المجتهد ثم تعرض لبيان الشرائط تفصيلا وعد منها قوة استنباط الاحكام الشرعية من المسائل الاصولية
وظاهره ايضا كسابقه ويظهر من السيد العميد ان المتجزي من اجتهد في بعض المسائل وعجز عن الاجتهاد في غيرها وهو كما ترى يحتمل المعنى الثالث كما يحتمل
المعنى الاول لكنه اوفق بكلام الايضاح كما عرفت وعبارته في ذكر الشرائط لا تخلو من اجمال وقال الشهيد في الدروس في كتاب القضاء ويتجزى
الاجتهاد على الاصح ثم قال وليس معرفة التفريع الذي ذكره الفقهاء شرطا لعدم تقييده به نعم ينبغي الوقوف على ماخذها لانه اعرف له على التفريع
انتهى وكلامه صالح للمعنى الذي نزلنا عليه كلام العلامة وكلام الشهيد الثاني في الروضة نص في اعتبار القوة الكلية لكن نقل عنه في
المعالم القول بالجواز وبالجملة فكلمة المتعرضين من اصحابنا لهذه المسألة ليست جارية على مورد واحد فدعوى قيام الشهرة على حجية نظر المتجزي بالمعنى
الاخير غير مسموعة وكلمة مخالفينا في هذه المسألة ايضا مختلفة المورد فانهم احتجوا على القول بالتجزي بان مالكا سئل عن اربعين مسألة فقال
في ست وثلثين منها لا ادري قالوا فلو شرط في الاجتهاد والافتاء الاحاطة بجميع المسائل لما كان مالك مجتهدا ولما جاز له ان يفتي ولا ريب في ظهور
هذه الحجة في ارادة جواز التجزي في فعلية الاجتهاد دون ملكته ثم اجيب عنها بان مجرد تعارض الادلة عنده في تلك المسائل واخرى بان
عجزه في تلك الحال لعله عن المبالغة في النظر ولا يخفى ما في الجوابين لانهما انما ينهضان جوابا على تقدير ان يكون المقصود جواز التجزي في المعنى الاخير
والدليل انما يساعد على ارادة غيره وكيف كان فلنرجع الى محل البحث **فنقول** قد احتج الاولون بوجوه **الاول** ان المتجزي اذا استقصى
ادلة مسألة بالفحص والتتبع فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسألة وقصوره عن الاحاطة بادلة بقية المسائل لا مدخل له في معرفة تلك المسألة
وح فكما جاز للمجتهد المطلق ان يعول على نظره واجتهاده فيها فكذلك المتجزي ورد بان هذا قياس مستنبط حيث الحق المتجزي بالمجتهد المطلق لمساواته
اياه في العلة وهي الاحاطة بادلة تلك المسألة وهذه العلة مما لا نص على اعتبارها ولا هي في التجزي اولى فينبغي اعتبارها مبنيا على مجرد الاستنباط
ولا سبيل الى دعوى القطع بكونه المناط في جواز التعويل على ظن المجتهد المطلق لجواز ان يكون لقوة القدرة مدخل في جواز التعويل عليه لكونها
ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة وربما امكن عد ذلك فارقا بناء على حجية المستنبط فيمنع من اصله **الثاني** ان قضية انسداد باب العلم
في الاحكام وبقاء التكليف بها تعين التعويل فيها على الظن الا بدليل التي سنذكرها ولا ريب ان المتجزي اذا وقف على دليل مسألة وظن فيها
على خلاف ما ظنه المجتهد المطلق كان قوله عنده وهما ضرورة ان رجحان احد النقيضين يستلزم مرجوحية الاخر فيتعين عليه الاخذ بمقتضى
نظره المظنون وترك قول المجتهد الموهوم وهو المقصود وهذا ضعيف لما حققنا سابقا من ان انسداد باب العلم انما يوجب جواز التعويل على ظن الطرق

فی مقام الفعلیة وقد اطلق علیه المتجزی

الظنية لا على مطلق الظن في الاحكام اذ لا قطع بتحقق التكليف الفعلي بالاحكام الواقعية وانما المعلوم تحقق التكليف الفعلي بمؤدى طرق معينة
وحيث لا سبيل الى معرفتها بطريق القطع وجب التعويل فيها على الظن **الثالث** ان ما دل من الكتاب والسنة على حجية الادلة المفردة في حق المجتهد
المطلق يدل على عمومه على حجيتها في حق المتجزي ايضا كقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية فان الانذار بطريق الفتوى والرواية ورجحان الحذر او وجوبه يعم الانذارين
في حق القوم المنذرين يوجب حجية اعلامهم بفتويهم وروايتهم خرج منهم المجتهد المطلق بالنسبة الى العمل بالفتوى والعامي الصرف بالنظر الى
العمل بالرواية ولو في الجملة للاجماع فيبقى المتجزي مندرجا في العموم فيجوز له العمل برواية المنذرين وهو انما يكون بالاجتهاد وكقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا فانه يدل بمفهومه على عدم وجوب التبين عند مجيء العادل به ومقتضاه وجوب قبول نبائه والخطاب فيه غير مختص بالمجتهد
المطلق فيتناول المتجزي ايضا غاية ما في الباب ان يخرج العامي الصرف لقيام الاجماع على تعيين التقليد في حقه فيبقى الباقي ومن السنة قول
الصادق ع ان العلماء ورثة الانبياء الى ان قال انما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا وقوله ع احاديثنا بعضكم
على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم وقوله ع الرواية لحديثنا يثبت بها قلوب
شيعتنا افضل من الف عابد وقوله ع اعرفوا منازل الرجال على قدر روايتهم عنا وقريب من ذلك ما دل على الحث على حفظ اربعين حديثا
مما ينتفع به الناس وبهذه الاخبار تمسك بعض افاضل المتأخرين ووجه الاحتجاج بها انها تدل بالصراحة او الفحوى على الحث الاكيد على
الاخذ باخبارهم والعمل بها وهي مطلقة ليس فيها اشتراط ذلك بان يكون للاخذ ملكة تقتدر عن كونها كلية **والجواب** ان الاية الاولى
كما تدل على جواز العمل المتجزي بروايتهم كذا تدل على جواز العمل بفتواهم ولو في محل الاجتهاد والاجماع منعقد على تعيين احد الامرين عليه اذ القدر
عدم قائل بالتخيير فترجيح الاول تحكم مع ان الحكم فيها بحسب الظاهر منصرف الى الموجودين حال الخطاب فتعميمه الى غيرهم يستدعي دليلا وهو منتف
اذ لا اجماع في محل النزاع واخبار الاشتراك في التكليف لا يجدي هنا لوجود الفارق كما سننبه عليه وبهذا يظهر الجواب عن الاية الثانية
على تقدير تسليم دلالتها على المفهوم **ومثله الكلام** في قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية وقد تقدم
الكلام في هذه الايات **والجواب عن الاخبار اما عن الرواية الاولى** فبان المراد باحاديثهم كما يدل عليه السياق او الظاهر التوسعة
في مقام التعليم والبيان والاخذ بشيء منها لا يصدق في الظاهر الا على الاخذ بما علم انه منها او بما ظن ظنا قام على قيامه مقام العلم او عند
تعذره قاطع **والثاني** في حق المتجزي ممنوع **والاول** مع ندرته انما يصدق معه في الظاهر الاخذ بها اذا علم بالمراد او ظن ظنا قام على قيامه مقام العلم
قاطع **والثاني** في حق المتجزي ممنوع والاول خارج عن محل البحث اذ الكلام في حجية ظن المتجزي لا علمه وبهذا البيان يتضح الجواب عن الرواية الثانية **واما**
عن الثالثة فبان اطلاقها معارض باطلاق اية النبأ في غير ما علم فيه بعدالة رجال السند او ظن ظنا قام على قيامه مقام العلم قاطع **والثاني**
في حق المتجزي ممنوع **والاول** نادر جدا ومع ذلك يجري الكلام المتقدم في الدلالة وبما ذكرنا يظهر الجواب عن البواقي مع ان التمسك بها لا يتم
الا اذا كان دلالتها على حجية اخبار الاحاد من باب المتواتر بالمعنى وهو ممنوع **الرابع** ان المعاصرين لزمن النبي ص والائمة ع كانت طريقتهم العمل
بالاخبار التي تروى لهم بعد التعديل والجمع بين ما تعارض منها بالطرق المعروفة كحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد ومع التعذر كانوا يأخذون
بالاقوى والارجح على الوجه المقرر وهذه الطريقة لم تختص بمن كان منهم مجتهدا مطلقا متمكنا من معرفة جميع الاحكام او جملة يعتد بها في الاخبار
منها بالنظر والاجتهاد بل كانت مشتركة بين الجميع من البالغين هذه الدرجة والقاصرين عنها فكان حالهم بالنسبة الى الاخبار التي تروى لهم عن
النبي ص والائمة ع كحال المقلدين في هذا الزمان بالنسبة الى الفتاوى التي تروى لهم عن المجتهدين فانها ايضا قد تشتمل على عام وخاص ومطلق ومقيد
ونحو ذلك فيجمع بينها بالوجه المقرر وقد يتعارض بحيث يتعذر الجمع فيؤخذ بقول الاعدل والاوثق ويطرح الاخر ثم منهم من يتمكن من استعمال
ذلك في جميع الاحكام فيستعمله في الجميع **ومنهم** من يتمكن منه في بعض دون بعض فيقتصر على ما يتمكن منه **وبالجملة** فاولئك الذين كانوا في
زمن الائمة كانوا اذا اجتهدوا في اخبارهم ورواياتهم كان مؤدى اجتهادهم حجة في حقهم وان عجزوا عن الاجتهاد في الكل او في جملة يعتد بها كما ان المقلد
في زماننا هذا اذا اجتهد في معرفة فتاوى المجتهد كان مؤدى اجتهادهم حجة في حقهم وان عجزوا عن الاجتهاد في الكل او في جملة يعتد بها نعم فرق بينهما
من حيث ان عنوان المجتهد بالمعنى المصطلح عليه لا يصدق على المجتهد في معرفة فتاوى المجتهد بخلاف المجتهد في معرفة اخبار النبي ص والائمة ع وهذا لا مدخل
له في اثبات ما نحن بصدده من اثبات الحجية واذا ثبت جواز التجزي في زمنهم ع بتقريرهم لاهل زمانهم عليه او ارشادهم اليه ثبت جوازه في حق من عداهم
لان حكم الله في الاولين حكمه في الاخرين الى غير ذلك مما دل على الشركة في التكليف **والجواب** ان المجتهد في امثال زماننا يحتاج في استنباط الاحكام
عن مداركها الى اعمال ظنون لم يثبت اعمال المعاصرين لزمن النبي ص والائمة ع لها بل ثبت عدمه كالتعويل في التعديل وتمييز المشتركات على قول احد
او ثقة ... منه على قول غيره وعلى الشواهد الاستنباطية والامارات الاستحسانية والحدسية وفي المتن على نقل لغوي غير معدل او من يعتمد في نقله
عليه مع التعارض على ترجيحات ظنية وعند احتمال طرو النقل او وجود الامارات الموجبة لرد المقبول وقبول المردود على صفات العدول ولا ريب ان الموجودين
في الصدر الاول كانوا متمكنين من استعلام عدالة الراوي وتعيينه بالطرق المعتبرة في اثباتها وكانت الاوضاع معلومة لديهم غالبا بطريق القطع
لكونهم من اهل الاستعمال وكانوا اكثر ما يعثرون على القرائن والامارات الموجبة لكمال الوثوق برواية الضعيف وعدمه برواية الثقة وحيث كانوا لا

يعتنون

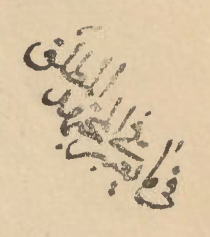
يعثرون بالامارات كان لهم وثوق بعدمها لحضورهم وقرب عهدهم وبالجملة فاختلاف المدارك والامارات بيننا وبينهم قلة وكثرة قوة وضعفا
اوضح من ان يحتاج الى بيان واجلى من ان يطالب عليها ببرهان وح فجواز تعويل المتجزي في ذلك الزمان على الامارات المتداولة بينهم لا يوجب جواز
تعويله في زماننا على الامارات المتداولة بيننا لان تقريرهم ع انما يثبت في حق ظنون خاصة فلا يتعدى الى غيرها وايضا فالذي يظهر ان المتجزي في ذلك
الزمان ما كان يتعين عليه العمل بالاجتهاد بل كان مخيرا بينه وبين التقليد فكان يعمل بما يصادفه من الرواية والفتوى كما يدل عليه اطلاق تلك الادلة
والظاهر من اصحابنا في المقام تعيين احد الامرين عليه لا قول ظاهرا بالتخيير فيكون ترجيح الاجتهاد تحكما محضا وكان الفارق ان العمل بالرواية ما
كان متيسرا في ذلك الزمان للعامي كعلمه بنقل الفتوى في زماننا هذا بخلاف علمه بالرواية في زماننا هذا فانه يتوقف على استنباط مقدمات يعجز عنها
العامي **الخامس** ان قضية الاصل وعموم ما ورد من ذم الاكتفاء على التقليد باباءهم كقوله تع ما نعبدهم الا كما يعبد اباؤهم وقوله تع حكاية عنهم انا
وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون حرمة العمل بالتقليد مطلقا خرج العاجز المتمكن من الاجتهاد بالاجماع فيبقى المتجزي بالنسبة الى ما يتمكن
فيه من الاجتهاد تحت الاصل والعموم فيتعين عليه العمل بالاجتهاد فيه اذ لا قائل بغيره **والجواب** ان التقليد كما يحرم عليه بقضية الاصل
وعموم اية الذم على التقليد بناء على عدم اختصاصها بالعقائد والاصول كذلك يحرم عليه العمل بالظن بالاصل وعموم ايات الذم على العمل
بالظن والعمل بالاجتهاد عمل بالظن كما عرفت من تعريفه وح فكما يمكن التمسك بتحريم الاول على جواز الثاني اذ لا قائل معه بغيره كذلك يمكن التمسك
بتحريم الثاني على جواز الاول اذ لا قائل معه بغيره فيسقط الاحتجاج اذ لا ترجيح لا يقال اية الذم على العمل بالظن تتناول التقليد ايضا
اذ المقلد لا يستفاد له من التقليد الا الظن فلا بد من تخصيصها على التقديرين فتبقى اية الذم على التقليد بلا معارض لانا نقول حجية التقليد
ليس منوطا بالظن بل من حيث كونه تقليدا ولو فرض حصول الظن به من المقارنات الاتفاقية التي لا مدخل لها في جواز التقليد فلا يلزم
تخصيص اية الذم على العمل بالظن على تقدير العمل بالتقليد **السادس** رواية ابي خديجة عن الصادق ع انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا
فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته عليكم قاضيا فتحاكموا اليه **وجه الدلالة** ان قوله ع شيئا نكرة في الاثبات فلا يعم **والجواب**
ان الرواية ضعيفة بابي خديجة فلا يصلح الاستناد اليها وانجبارها بالشهرة ممنوع كما عرفت مع امكان القدح في الدلالة باحتمال ان يكون
من بيانية وان بعد او ان المراد بالعلم هنا العلم الفعلي كما هو ظ فلا يتناول المتجزي اللهم الا ان يراد ملكة الجميع كما يستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة من حيث تعليق
الحكم فيها على الوصف ما لا عبرة في نفسه كما ذكره جماعة ولمساعدة المقام عليه حيث ان المقصد تعريف الرجل الذي يصح الرجوع اليه في شبهات الفتوى
المذكورة فيقوى الحجة في هذه الاخيرة والدلالة على الانتفاء عند الانتفاء **فان قلت** يمكن حمل المعرفة في مقبولة عمر بن حنظلة ايضا على المعرفة
الفعلية كما هو الظ فيراد بالاحكام بعضها لتعذر الاحاطة بالجميع فيطابق رواية ابي خديجة وينهض حجة على جواز التجزي وذلك لان
الامر بين التجوز في المعرفة او التخصيص في الاحكام وقد تقدم في تعارض الاحوال رجحان التخصيص على غيره من انواع المجاز **قلت**
حمل المعرفة على ملكتها القريبة منها حمل شايع وحمل الاحكام على الجنس والبعض المتناول لمثل الحكم الواحد ليوافق القول بالتجزي
حمل بعيد وما يقال من انه اذا دار الامر بين التخصيص والمجاز رجح التخصيص فليس على اطلاقه بل يختص بالتخصيص المتداول على ان الخطاب المذكور
متوجه الى الموجودين حال الخطاب فثبوت حجية ظن المتجزي منهم لا يقتضي حجية ظن المتجزي من غيرهم كما نبهنا عليه مع ان العلم ظاهر في اليقين
ولا يقين للمتجزي في المسائل الظنية ما لم يثبت حجية ظنه فيها فاثبات حجيته بالرواية دور **واجاب الفاضل المعاصر** عن هذا الاشكال
بان اصحابنا قد استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه وظاهرها اعتبار العلم بالحكم
كظاهر هذه الرواية والخطاب الشفاهي وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين مشاركون معهم في اصل التكليف فاذا تعذر في
حق الغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام تعين عليهم الرجوع الى الظان بها فكما ان الظان بجميع الاحكام يقوم مقام العالم بالجميع
المعتبر في رواية عمر بن حنظلة كذلك الظان للبعض يقوم مقام العالم بالبعض المعتبر في رواية ابي خديجة لا يقال الاصل حرمة العمل بالظن خرج
ظن المجتهد المطلق بالاجماع فيقوم مقام العلم ويبقى ظن المتجزي مندرجا تحت الاصل **لانا نقول** ان الاجماع وان انعقد على
حجية ظن المجتهد المطلق الا انه لا اجماع على تعيينه لوقوع الكلام في انه هل هو الاصولي او الاخباري او من له الطريقة الوسطى فذهب الى
كل فريق وكل من هؤلاء يخطئ طريقة صاحبه غاية ما في الباب يتعين احد هذه الطرق بالظن فيكون حجية ظنه ظنية على ان هذا خروج
عن الاستدلال بالرواية وتمسك بالاصل والكلام انما هو على تقدير التمسك بها هذا مع ان اصحاب الائمة لم يكونوا عالمين بجميع الاحكام
بل كثيرا ما كانوا يعولون فيها على الظن كما يظهر من تعويلهم على خبر الواحد وعند تعارض الاخبار على التراجيح الظنية فيتعين حمل العلم والمعرفة
في الروايتين على ما يشمل الظن ليتناول الرجوع اليهم في ظنياتهم انتهى محصلا **اقول** المعروف بين الاصحاب الاحتجاج بهذه الرواية
على كون الفقيه المستجمع لشرائط الفتوى منصوبا عاما واما ان ظنه يقوم مقام العلم عند تعذره فيجوز له العمل به فلم اقف على من يستدل
عليه بهذه الرواية نعم احتجاجهم بها على الامر الاول مع ملاحظة كون اكثر الاحكام في حقه ظنية وبما يدل على التزامهم بالامر الثاني فلعل
الفاضل المذكور نسب ذلك الى اصحابنا بناء على اعتبارهم لهذا الاعتبار وانت خبير بما فيه **اما اولا** فلان الدليل على قيام رجوع المقلد الى الظان

مقام رجوعه الى العالم عند تعذره اما عقلي مبني على ملاحظة انسداد سائر الطرق عليه وبقاء التكليف وغير ذلك ولا تعلق لهذه الروايات
به وان اريد الاحتجاج بها على اثبات اصل وجوب الرجوع الى العالم بالحكم لتشريعه عليه وجوب الترافع الى الطاغوت به في امثال زماننا بعد
انسداد باب العلم وبقاء التكاليف ففيه انه لا حاجة في اثبات اصل الحكم الى التمسك بهذه الروايات الضعيفة والاعتذار عن ضعفها
بالانجبار بالقبول بل الكتاب والاخبار المعتبرة والاجماع بل الضرورة دالة على ذلك فكان الاحتجاج بها اسد واولى بل التحقيق
ان الظاهر من هذه الروايات والظاهر انه هو الذي فهمه الاصحاب منها انه عليه السلام نصب من كان عالما بالاحكام بالكيفية المقررة حاكما وامر بالترافع اليه في
الحكومات والظاهر ان العلة في عموم نصبه عليه السلام تعذر الترافع اليه غالبا وتعذر نصبه حكاما على الخصوص لمكان التقية وكثرة الشيعة وتفرقهم
في البلاد وح فنسرية حكم النصب الى امثال زماننا اما من جهة مساعدة سياق الروايات على ذلك واستفادة العموم منها وان قلنا باختصاص
الخطاب بالمشافهين كما في نظائر المقام او لتحقق العلة الباعثة على عموم النصب بل هي في حقنا اولى واما ان ظنون المجتهد معتبرة عند
انسداد باب العلم كلا او بعضا فهو امر اخر لا تعلق له بالقدر المنقول من الروايات نعم لها ذيل يستفاد منه اعتبار مطلق الظن بصحة الصدور وظنون
خاصة في ترجيح الاخبار المتعارضة وهذا الذيل له تعلق بمحل البحث واما ثانيا فلان الحكم الثابت بالظن الذي قام على حجيته قاطع كظن المجتهد
المطلق قطعي ولا يقدح كونه ظاهريا بان الاطلاق الحكم على الحكم الظاهري حقيقة كالواقعي ضرورة انهما مما يحكم بهما الشارع في الواقع غاية ما
الباب ان حكمه باحد الحكمين مسبب عن خطاء المجتهد والاخر مشروط باصابته له والاحكام المسببة عن اسباب خارجية كثيرة كالنذر والكفارات
وليس في شمول الحكم لها توسع اصلا فلا فرق بيننا وبين المشافهين للمعصوم في العلم بما يطلق عليه الحكم الشرعي حقيقة فلا باعث على صرف العلم
والمعرفة في الروايتين عن ظاهرهما وبهذا اتضح بقاء الاعتراض وسقوط الجواب واما التشكيك الذي اورده على تعيين المجتهد المطلق فضعفه ظ
لان الاجماع منعقد على ان من كان له ملكة معرفة الاحكام واستنباطها عن الادلة المقررة على وجه يعتد به في عرف اهل الصناعة واستجمع
لبقية الشرائط مجتهد مطلق يجب عليه العمل بمقتضى نظره اصوليا كان او اخباريا او متوسط الطريقة اذ عند التحقيق لا فرق بين هذه الفرق
الثلث الا من جهة الاختلاف في جملة من الطرق كمصير الاخباريين الى عدم حجية الكتاب والعقل وحجية جميع اخبار الكتب الاربعة وعدم الاعتداد بكثير
من الدلالات الخفية ونحو ذلك ومصير الاصوليين الى خلاف ذلك ولا ريب ان مثل هذا الاختلاف موجود بين كل فرقة من هذه الفرق الثلث
كاختلاف الاصوليين في حجية خبر الواحد وانواعه والاستصحاب والاجماع المنقول والشهرة والمفاهيم ونحو ذلك لاختلاف الذي بينهم
ليس باقل من الاختلاف الذي بينهم وبين الاخباريين الا انهم لم يصطلحوا في هذا الاختلاف على تسمية صاحب كل قول باسم مخصوص كما اصطلحوا
هناك وهذا الامر لا مدخل له في مرحلة الحجية فما ذكره من ان كل فرقة من الفرق الثلث تخطئ الطريقة غيرها ان اراد انها تخطئه ولكن تقول بحجية
نظره في حقه وحق مقلديه فهذا لا ينافي كون الموضوع اجماعيا وان اراد انها تمنع من حجية نظره في حقه وحق مقلديه فتمنع من الرجوع
اليه فبطلانه غير خفي على العارف بالطريقة نعم قد يقدح في بلوغ بعض الاخباريين مرتبة الاجتهاد والاستنباط لعدم الاعتداد بنظره واستنباطه
فتمنع من الرجوع اليه ومثله قد يتفق بين الاصوليين ايضا وهو امر اخر لا تعلق له بالمقام حجة القول بالمنع وجوه منها الحجة التي حكيناها
عن المانعين من احكامه وهي الحجة المعروفة عنهم في المقام ولو تمت لدلت على نفي امكان التجزي والتزام المانعين به بعيد وكيف كان فقد
تقدم الجواب عنها فلا نطيل الكلام باعادته ومنها استصحاب بقاء ما كان وظيفته قبل التجزي من التقليد ان لم يقلد وباستصحاب الاحكام
الثابتة في حقه بالتقليد للقطع بثبوتها قبله فتستصحب حال التجزي اذ لا قطع بارتفاعها به وهذه الحجة مبنية على القول بحجية الاستصحاب
ولو عند الشك في قدح العارض ولا يقدح فيه ما حققناه في مبحث الاستصحاب من ان الاستصحاب انما يعتبر فيما اذا كان قضية الشيء المستصحب
انما يعتبر فيما اذا كان قضية الشيء المستصحب عادة او شرعا بقاؤه لولا طرو المانع او منع الطارئ اذ يمكن القول بان المقام منه فان قضية
ثبوت التقليد والاحكام الثابتة به شرعا بقاؤه الى ان يتحقق الرافع له من البلوغ الى المرتبة المعتبرة من الاجتهاد فليستصحب البقاء عند
الشك في حصول الرافع لا يقال انما انعقد الاجماع على جواز تقليد غير المطلق والمتجزي فاذا زال الوصف زال موضوع الحكم الثابت بالاجماع وليس
من مقتضى هذا الحكم بقاؤه بعد زوال الموضوع حتى يتجه فيه التمسك بالاستصحاب لانا نقول الذي يظهر من مقالة القائلين بجواز
التجزي انهم انما يقولون به من جهة قيام الدليل عليه وانه لولاه لالتزموا ببقاء حكم التقليد في حقه فلا يكون لبقاء الوصف مدخل في كونه
حكم التقليد عندهم مما من شانه البقاء لولا الرافع ولا يقدح كون مستندهم في الحكم بالبقاء على تقدير عدم الدليل على الخلاف هو
الاستصحاب ان ثبت لان مستندنا هو الاجماع لا دليل الاجماع ولو منع من تحقق الاجماع على الوجه الذي قررنا فلا ريب في تحقق الشهرة
القوية القريبة منه عليه وهي مفيدة للظن فيكفي في اثبات المنع كما ستشير اليه هذا ويمكن النقض على الاول بالمتجزي المتسافل عن درجة
الاجتهاد المطلق بل قضية الاستصحاب هنا حجية نظره للشك في ارتفاعها بالتسافل وعلى الثاني بالمتجزي الذي وافق نظره لنظر المجتهد
اذا رجع المجتهد ولم يرجع ويمكن دفع الاخير بان ثبوت الحكم من حيث التقليد غير ثبوته من حيث الاجتهاد ولا ريب في انتفاء الاول
بالرجوع فيحتاج الى اثبات الثاني الى دليل ولا اثر للاستصحاب فيه ويتوجه على عكس الدليل عدم شموله لمن بلغ مجتهدا اذ لم يجب عليه

قبل البلوغ شيء منها ليستصحب ولا ينافيه القول باستصحاب التقليد في حق الصبي للقطع بارتفاعه بالبلوغ لوضوح نقض الاحكام اللهم
الا بالنسبة الى الاحكام التي يستصحب تقليده فيها المكلف فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب مع احتمال عدمه بناء على ان الاستصحاب الثابت
قبل البلوغ مغاير لما يثبت منه بعده وان الخطاب المعتد لاحدهما مغاير للخطاب المعتد للآخر ولا سبيل في المقامين الى التمسك بالاجماع
المركب في طرف المنع لا نقلا به بامكان التمسك به في طرد الجواز مع ان حجيته في الاحكام التي مبناها على الظن غير ظاهرة كما نبهنا عليه في محله
ومنها ان المتجزي غير عالم بالحكم الشرعي اذ لا قطع له بحجية مؤدى ظنه فظنه كالشك او الوهم في عدم الاعتداد به عقلا فشأنه الرجوع
الى المجتهد المطلق العالم بالاحكام لان ذلك وظيفة الجاهل ويشكل بمنع كلية الكبرى اذ لا اجماع على رجوع مثل هذا الجاهل فان
احتج بعموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون لتوجه عليه اولا ان المستفاد من سياق الاية على ما ذكره البعض سؤال العلماء او
اليهود من كون الرسل الموحى اليهم رجالا او عدم كونهم ملائكة كما كان يتوهمه بعض الكفار وثانيا ان اهل الذكر مفسر في الاخبار اهل الذكر
بالائمة ع على وجه يظهر منها الحصر حتى استدل عليه في بعضها بان الله تعالى قد سمى نبيه ص ذكرا في قوله تعالى ذكرا رسولا فاهله اهل الذكر
فيجب تنزيل الاية على ذلك ولو سلم ظهورها في المعنى الاول ودعوى ان المستفاد منها على هذا التقدير او التقدير الاول وجوب رجوع كل
جاهل الى العالم في محل المنع وثالثا ان السائل كما يجاب بذكر الفتوى على تقدير كونه عاميا كذا يجاب بنقل الرواية على تقدير
كونه مجتهدا وليس في الاية ما يعين الاول في حق المتجزي مضافا الى ما مر من انه خطاب الى المشافهين وقد عرفت الحال بالنسبة اليهم
ووجود الفارق بيننا وبينهم ومنها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل مبنية على صحة اجتهاده في جواز التجزي وصحة اجتهاده
في جواز التجزي مبنية على صحة اجتهاده في المسائل لان جواز التجزي من جملتها وبيانا آخر يتوقف حجية ظنه في جواز التجزي على حجية
ظنه مطلقا وهي تتوقف على حجية ظنه في جواز التجزي ورجوعه في جواز التجزي الى فتوى المجتهد المطلق يوجب خلاف الفرض لان المفروض
الحاقه بالمجتهد اولا وبالذات لا ثانيا وبالعرض والجواب ان المقصود صحة اجتهاده في مسائل الفقه وهي مبنية على صحة اجتهاده في
مسائل الاصول غاية ما في الباب ان يعتبر كونه مجتهدا مطلقا في مسائل الاصول ليعتبر اجتهاده في مسئلة جواز التجزي ولا يلزم من كونه مجتهدا
مطلقا في الاصول ان يكون مجتهدا مطلقا في الفقه لتغاير العلمين نعم لو كان متجزيا في الاصول توجه اشكال الدور الى اجتهاده في جواز التجزي هذا
ولقائل ان يقول لا نسلم حجية ظن من كان مجتهدا مطلقا في الاصول بالنسبة الى المسائل الظنية منها ما لم يكن مجتهدا مطلقا في الفقه ايضا فيما
خالف الاصل على موضع يثبت فيه الوفاق ولان العمل بالظن حيث لا دليل عليه بالخصوص مبني على انسداد باب العلم وبقاء التكليف ولا دليل
على ان من لا يكون مجتهدا مطلقا في الفقه مكلف بالبناء على حجية الادلة الظنية وجواز الاخذ بمقتضاها نعم لو ثبت جواز التجزي في الفقه
لزم منه جواز تعويله على الظن فيما يفتقر اليها فيه لكن يعود معه اشكال الدور بحاله ولا يخفى ما فيه فان ظنيات علم الاصول كظنيات علوم
العربية فكما يصح تعويل العارف الخبير بتلك العلوم على الظنون المقررة فيها وان لم يكن له خبرة بعلم الفقه وكذا الحال في الاصول ثم لا نسلم ان
رجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد يوجب الخروج عن محل الفرض اذ المقصود اثبات جواز التجزي باي وجه كان كما يساعد عليه اطلاق العنوان
هذا وتحقيق المقام ان المتجزي ان قطع بحجية ظنه تعين عليه البناء عليه كما انه لو قطع بعدم حجيته تعين عليه التقليد لكن يبعد فرض القطع
له في ذلك لانتفاء ما يوجبه لتصادم الادلة من الجانبين فغاية ما يمكن فرضه في المقام حصول ظن له باحد الامرين او قيام ما يظن
حجيته عنده عليه والتحقيق حجية هذا الظن في حقه لانسداد باب العلم عليه مع قطعه ببقاء التكليف فان ذلك يوجب فتح باب الظن عليه فيعول
على ظنه باحد الامرين ويدل عليه ان عمدته والمعتمد هو الثاني وقد حررناه في حجية خبر الواحد وقد عرفت مما حققنا رجحان
التقليد في حق المتجزي بعد التقليد ورجحان امارة جواز التجزي في حق المجتهد المطلق المتسافل الى درجة التجزي فصح الحكم بالاستصحاب
في حق كل منهما واما من بلغ التجزي ابتداء فقد عرفت تعارض الادلة في حقه مطلقا او بالنسبة الى الحكم التكليفي وقضيته ثبوت التخيير في مورد
التعارض ثم ان اصاب المتجزي في فكره وساعد نظره على ما ذكرناه بنى عليه والا فاللازم عليه الاخذ بمقتضى نظره ولو عجز عن الاجتهاد
في مسئلة التجزي تعين عليه الرجوع فيها الى المجتهد المطلق لان ذلك وظيفة الجاهل العاجز ولا يجوز له العمل بالاجتهاد او التقليد
ح فيما يمكنه الاجتهاد فيه قبل المراجعة كما لا يجوز له قبل الترجيح فان قلد من افتى له بالتقليد قلده ولا اشكال وان قلد من افتى بجواز التجزي
ظهر جواز تعويله على نظره فيتركب ماخذ الحكم عنده من الاجتهاد والتقليد ويظهر من صاحب المعالم استبعاد ذلك من حيث انه غير معروف
وعلى تقديره فليس لمن قلد في جواز التجزي ان يفتي لمقلده به بل يتعين عليه ان يعين التقليد فيرجع قوله بجواز التجزي الى ان المتجزي عاجز عن
نظره وقضاء فكره رجح جواز التجزي او انه يجوز له التجزي على تقدير اصابته المقلد من غير طريق التقليد ولو علم المتجزي بذلك ولو بنظر معتبر
عنده سقط عنه التقليد في ذلك وتعين عليه التقليد في الفقه ابتداء **الثالث** في حجية نظره في حق غيره والحق عدم حجيته في غيره له بناء على حجية في ... م
مع التمكن من الرجوع الى المجتهد المطلق للاصل ويظهر من رواية ابي خديجة المتقدمة بناء على ما فهموا منها جواز المرافعة اليه والحكومة
وهو يستلزم جواز المراجعة اليه في الفتوى ايضا كما يظهر من الاصحاب لكن قد عرفت ضعف الرواية سندا او دلالة وعدم نهوضها دليلا على حجيته نعم

لو سافر المجتهد المطلق الى التجزي وقلنا حال الاطلاق بتجويز القول ببقائه على تقليده ما لم يرجع عنه للاصل السالم عن المعارض وفي بقائه عليه مع رجوعه عنه حال التجزي وجهان ولو دار الامر بين تقليد المتجزي او الميت قدم المتجزي لانه اقرب الامارتين لمصير جماعة الى القول بحجية قوله بخلاف الميت وكذا الكلام في المتجزي اذا دار الامر بين عمله باجتهاده او تقليده ميت وعلى هذا فقد يجب عليه التقليد فيما يعتبر فيه قوة ومنه بالنسبة الى غيره كما اذا سبق منه تقليده حتى اوقلد من ثبت عنده اجتهاده وعدالته ولم يتحقق ذلك بالنسبة الى غيره

فصل يعتبر في المجتهد المطلق ان يكون متمكنا من استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من مآخذها



وذلك يتم بامور منها معرفة اللغة والنحو والتصريف لان من جملة الادلة الكتاب والسنة وهما عربيان لا يمكن معرفة معانيهما الا بالعلوم المذكورة فلا بد من الاطلاع عليها قدر ما يتوقف معرفة مواضع الحاجة منها عليه ولا يلزم استحضار مباحثهما المحتاج اليها بل يكفي تمكنه من الاستعلام ولو بمراجعة كتاب يعتمد عليه ويدخل في معرفة اللغة معرفة المعاني العرفية الثابتة في زمن النبي ص والائمة ع ثم هذا الشرط انما يعتبر غالبا بالنسبة الى امثال زماننا حيث اندرس فيه اللغة العربية والنحو وسبيل معرفتهما في المراجعة الى الكتب المدونة واما بالنسبة الى العرب الموجودين في زمن النبي ص والائمة ع فلا حاجة لهم الى معرفة هذه العلوم المحررة وكذا الحال في جملة من الشرائط الاتية ولو اريد تجديد العلوم غاياتها اشترك وجه الحاجة بين الجميع وزاد بعضهم فيها معرفة علم المعاني والبيان لتوقف معرفة جملة من النكات التي لها مدخل في معرفة المعنى وتمييز الافصح عن الفصيح والفصيح عن غير الفصيح في مقام التعارض على العلم المذكور وهو حسن لكن كثيرا ما يستغنى بوجود الذكي المتدرب في طرق المحاورات عن الرجوع الى العلم المذكور ومنها معرفة ما يبتني عليه صورة الاستدلال من المباحث المنطقية كتمييز صحيح الدليل وفاسده ومنتجه وعقيمه وربما يقل الحاجة اليها الان لان الغالب في مقام الاستدلال وضوع الدليل على هيئة الشكل الاول او القياس الاستثنائي وكلاهما واضحا الانتاج فيتحد موارد الاحتياج ومنها معرفة ما يتوقف عليه حجية الادلة من علم الكلام كوجوده تعالى وعلمه وحكمته وتعاليه عن فعل القبيح والخطاب بما لا يفهم منه المراد مع عدم البيان ورسالة الرسول ص وخلافة اوصيائه وعصمتهم وحجية اقوالهم وذلك لما يبين في علم الكلام ولا يقدح في توقف الاجتهاد عليها توقف الاسلام او الايمان على جملة منها لعدم المنافاة بين كونها اصول الاسلام او الايمان وكونها مقدمة للاجتهاد غاية ما في الباب انه يكون واجبة نفسية وغيرية عند وجوب الاجتهاد وهو مما لا غبار عليه كما نبهنا عليه في محله ولو علم هذه المباحث او ما يحتاج اليه من مباحث المنطق من غير مراجعة الى كتبها والى الطرق المقررة فيها جاز اذ المقصود مجرد تحصيل تلك التصديقات باي وجه كان وقد يتوقف العلم ببعض الاحكام على معرفة بعض مباحث الامور العامة او الجواهر والاعراض كرد القول ببقاء الجواز بعد نسخ الوجوب باستحالة بقاء الجنس بعد زوال الفصل وكرد شبهة الكعبي ببقاء الاكوان مثلا الى غير ذلك الا ان طريق التخلص عنها لا ينحصر في ذلك ومنها العلم بالمباحث المحتاج اليها من علم الاصول وهي اكثر مسائله لان مقاصد الفقه نظرية مستنبطة من ادلة مخصوصة فلا بد من تعيين تلك الادلة ومعرفة طرق الاستنباط منها وكلاهما نظريان قد وقع النزاع في كثير منهما فيتوقف معرفتهما على معرفة مداركهما والعلم المتكفل لذلك علم الاصول وعن جماعة من قاصري الدراية من الفرقة الموسومة بالاخبارية ان العلم المذكور مما لا حاجة اليه ولا طائل يترتب عليه وتمسكوا عليه بشبه ضعيفة اقويها امران الاول ان الضرورة قاضية بوجوب العمل بما ورد في الشريعة من اوامرها ونواهيها ولا ريب ان من علم العلوم العربية فهم المراد بتلك الاوامر والنواهي فيجب عليه العمل بها اذ الجهل بمسائل الاصول لم يصلح مانعا وعذرا للعبد بل عليه الا ترى ان العبد المامور بامر اذا ترك الامتثال واعتذر بجهله بمسائل الاصول لم يكن عذره مقبولا عند مولاه ولا غيره من العقلاء والجواب منع قضاء الضرورة بوجوب عمل كل عالم بالعلوم العربية حتى بالنسبة الى امثال زماننا بما ورد في الكتاب والسنة المأثورة بطريق الاجتهاد فيهما والاستنباط وهل هذا الا مكابرة في مقابلة الضرورة كيف والاصوليون مطبقون على اعتبار شرائط اخر بل شروط اخر فمن اين تحققت الضرورة مع مخالفة هذه الفرقة العظيمة مع ان جملة من مباحث اللغة لا تحرر الا في علم الاصول فما الباعث على عدم الاعتداد بها مع انها من جنس بقية مباحثها التي اعترفوا بتوقف الاجتهاد عليها واما التمثيل بالعبد فقياس مع الفارق اذ عرف الموالي في خطاباتهم غير مستقر وطريق البلوغ الى مقصود غير منكر فلا مدخل لعلم الاصول في الوصول الى مراده وتعيين لفظه ومفاده وليس الحال بالنسبة الينا كذلك فان تباعد الزمان وتعدد اهل البغي والعدوان وتعارض ما وصل الينا من الاخبار واندراس جملة عن الشواهد والاثار مع ما نرى من اختلاف الاقوال والتباس الحال في كثير من الرجال اوجب خفاء الادلة وما لها من الشرائط المعتبرة وان علمنا بها على سبيل الاجمال فان ذلك لا يجدي في مقام الاستدلال فوجب علينا البحث عن تعيينها والاجتهاد في تحصيلها وتبيينها ولو فرض في المثال المذكور كون العبد المامور نائيا عن مولاه وانه كان امرا اياه بالاخذ بما يبلغ منه اليه من الاخبار والنصوص والترجيح بين ما تعارض منها بطريق مخصوص فهذا العبد قد علم بجملة ما يحتاج اليه من مسائل الاصولية بطريق خطاب المشافهة ولو كان مثله متحققا في حقنا لاكتفينا به ولم نحتج الى البحث واما ما ادعي على حجية اخبار الاحاد وطريق التعالج عند تعارضها في المقام فجملة الدلالة غير متضحة الافادة لا سيما بعد ملاحظة الاختلاف الواقع في تعيين الادلة وفي شرائطها المقررة المعتبرة كما لا يخفى على ذي بصيرة او واقف على الطريقة وبه ينكشف الفرق بيننا وبين الحاضرين لمجالس الخطاب ومن في حكمهم فان حكمهم

العبد

العبد المذكور في المثال فان قلت لعل الخصم لا يريد عدم الحاجة الى المطالب المذكورة في الكتب الاصولية بل عدم الحاجة الى النظر في كتبها
ومعرفة الاحتمالات الموجودة فيها ولا ريب ان معرفة تلك المطالب لا يتوقف على الرجوع الى تلك الكتب بل يمكن تحصيلها من ممارسة العرف واللغة و
الاخبار الماثورة كما تداول عليه طريقة السلف قبل تدوين تلك الكتب اذ لو كان الاطلاع عليها شرطا في الاجتهاد لزم عدم تحقق مجتهد فيهم وهو
واضح الفساد من وجوه شتى مع ان الاحتمالات المتعلقة بتلك المقاصد مما تزايد بسطا وكل لو كانت فلو كان العبرة بالاطلاع على الجميع لزم عدم
تحقق مجتهد في اعصارنا لان الكتب في كل حد وحد الاحتمالات لم ينتهوا اليها قلت لما كان العبرة في الاجتهاد على ما يظهر من طريقة الاصحاب ويعاضده اصالة
حرمة العمل بالظن السالم عن المعارض غالبا باستفراغ الوسع على وجه يعتد به عرفا وعادة فلا ريب ان ذلك مما يختلف باختلاف الازمان ففي امثال
زماننا لا يتحقق الاستفراغ الا بعد استقصاء النظر في علم الاصول والاطلاع على الاحتمالات لقوم على قدر يحصل معه الوثوق والاعتداد به عادة
فان الذي يستنبط من العرف والاخبار احكاما اصولية من غير مراجعة الى كتبه لا يؤمن من ان يكون ذلك مبنيا على الغفلة في تلك الكتب بوجوه لو تنبه
لها لاذعن بفسادها فلا يحصل له الوثوق الا بعد المراجعة والاستفراغ ولا يلزم الاحاطة بجميع الاحتمالات بل بما يحصل معه الوثوق والاعتداد
والركون والاعتماد عادة فظهر سقوط الوهم المذكور **الثاني** ان هذا العلم لم يكن بين اصحاب الائمة وانما احدثه علماء العامة ثم تسرى منهم الى
اصحابنا الامامية في زمن الغيبة وخفاء الحجة فهو اما من البدع المستحدثة والطرق المخترعة التي يجب التجنب عنها في امر الشريعة او انه مما لا حاجة اليه
في معرفة الاحكام والا لما اهملها اهل العصمة ع **والجواب** ان جملة من مباني الاصول كانت واضحة في تلك الازمان غنية عن البيان كجملة من مباحث
الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد لكونهم من اهل العرف والاستعمال عارفين بطرق المقال مستغنين عن البحث والجدال في ذلك المجال
ومنها ما يختص الحاجة اليه بالمتاخرين عن عصر الظهور كالبحث عن حجية ظن المجتهد عند فقد طريق العلم والطرق العلمية عليه **ومنها**
ما نقل الاخبار اليه وسند المعول عليه كمسئلة الحقيقة الشرعية وتعارض العرف واللغة ونحو مما كان في البيانات الواصلة اليهم في البيان الواصل اليهم
ما فيه غنية عنه وكفاية **ومنها** ما هو مشترك الحاجة بين جميع الفرقة مبين في كلام اهل العصمة كحجية الكتاب والسنة وجملة من المدارك
الفقهية ووجوه الترجيح عند تعارض النقلة وحكم النسخ الوارد في السنة او القران وتحريم العمل بالقياس والاستحسان الى غير ذلك مما نصوا فيه
المتتبع الاثار والاخبار وان اقتصروا على تدوين اخبارها هذه المباحث كما هو طريقتهم في علم الفقه وعلم الاخلاق الا ان المتاخرين عنهم لما خفي
عليهم جملة من الاثار وتراكمت عندهم الافكار وكثر اليهم وصول الخلاف والاختلاف واحتاجوا الى تدوين تلك المباحث من مستقلا
والبحث عن صحيح تلك الاخبار وفاسدها وذكر بقية الشواهد التي عثروا عليها والاعتبارات التي تنبهوا لها وطفقوا الى تلك المباحث حيث مباحث
لعدم مسيس حاجتهم الى البحث عنها فلم تزل تزداد تحريرا وتنقيحا وتتزايد تنقيحا وتحقيقا ويكثر من جهة ذلك اشكالا ويصعب تحصيلا
لتعمق الاعاظم فيه بالنظر وصرف الافكار فيه بالفكر حتى انتهت النوبة الى جماعة قصرت باعهم عن الوصول الى مباني تلك الاحتمالات وانتهى نظرهم دون
البلوغ الى نهاية تلك التحقيقات وعظم عليهم الاعتراف بان فيهم قصورا فرموا بهم البري ظلما وزورا وليت شعري كيف يجوز من له ادنى
دراية ومسكة ان يكون المباحث الدائرة بين النفي والاثبات بكلا شقيها فاسدة وباطلة وبالجملة فمن زعم ان علم الاصول شطط من القول
او فضول فقد قصر نظره عن الوصول الى حقيقته ولم يساعده سعيه على العروج الى ذروة معرفته فبعجزه دعا الى الاعراض عما اهمله فهو كما قيل المرء عدو لما
جهله وربما كان الباعث في حق بعضهم حب الانفراد واظهار الخروج عن ربقة التقليد والوصول الى مقام الاستنباط ليكون مرجعا للعباد
ومحلا للاعتماد ولقد اطال الكلام بعض علماء الاعلام في ابرام النقض عليهم ونقض الابرام ولعمري ان وضوح المقام وظهور المرام يغني
عن كلفة البحث لذوي البصائر والافهام **ومنها** معرفة احوال الرجال وربما الرجوع الى النقلة في الكتب المعتمدة لان اخبارنا المدونة
في الكتب الاربعة وغيرها ليست جميعها معتبرة فيتوقف معرفة ما هو معتبر في نفسه وما ليس بمعتبر كل عليه وكان يتوقف عليه معرفة ما هو
ارجح من حيث السند مما ليس كذلك في صورة التعارض ومن زعم من الفرقة المذكورة انفا ان اخبار الكتب الاربعة قطعية الصدور عن الائمة ع وان
السبب في تعارضها التقية فلا حاجة الى العلم المذكور فقد جاء بما يخالف العيان ويكذب به كل مستقيم الذوق والوجدان اذ رجح كل امرئ دعوى
القطع بعصمة النقلة في نقلهم عن الكذب والسهو والنسيان مع ما نرى من كثرتهم واشتهار كثير منهم بقلة الضبط او بالفسق والعناد او بعد
الوسائط والطبقات في البين وتطاول العهود والازمان وهل هذا الا تهجم وعناد وتعام عن مسلك الحق ومنهج السداد ولا باس بالتنبيه على ما تمسكوا
به على ذلك وهي شبه عديدة واهية **منها** تعاضد بعض اخبارنا ببعض **وفيه** ان التعاضد الموجب للقطع مع قطع النظر عن ملاحظة السند
مما يندر حصوله في الاخبار جدا ونحن لا ندعي الحاجة الى علم الرجال بالنسبة اليه بل الى غيره **ومنها** نقل الثقة العالم الورع له في كتابه المؤلف
للارشاد **وفيه** ان اراد بالناقل الثقة المشافه للامام فبعد تسليم حصول العلم باتصافهم كلا بالاوصاف المذكورة وحصول العلم برواياتهم
ان كتبهم لم يتصل بعينها الينا بل الكتب الاربعة بل بواسطة النقلة وفيهم الفطحي والواقفي والكذاب ووضاع الحديث وغير ذلك مضافا الى
اختلاف النقلة في نقل جملة من كتب الرواة فذكر النجاشي في ابن ابي عمير ان نوادره كثيرة مختلفة باختلاف الرواة وذكر في محمد بن عذافر ان
له كتابا يختلف الرواة عنه وذكر بعض مثله في محمد بن الحسن الجهم ومحسن صالح الاحول وحسين علوان واورد به مثل الكليني والصدوق والشيخ

وفيه ان بينهم وبين الامام وسايط عديدة ولا علم لنا بتعدد تعويل الثقة منهم على الرواية التي لا تعلم بصحة صدورها ان لم نعلم بخلافه مع ان
علمهم بذلك لا يستلزم علمنا به وكون التأليف للارشاد لا ينافي ظنيتها اذ لا محيص عن العمل بتلك الاخبار ظنية كانت او قطعية ولهذا نقلها
المتأخرون في كتبهم الاستدلالية الموضوعة للارشاد ومع اعترافهم بظنيتها على ان هذا الوجه لا يوجب الاستغناء عن علم الرجال اذ الاطلاع
على وثاقة الراوي لا يتحقق غالبا الا به ومنها توثيق الامام عليه السلام للرجل والامر بالرجوع اليه وفيه ان توثيقه عليه السلام منقول بخبر الواحد غالبا بوسايط
متعددة ولا علم لنا به سلمنا لكن يجوز ان يكون توثيقه عليه السلام مبنيا على الظاهر كما هو الظاهر سلمنا لكن لا يستلزم العصمة عن الاشتباه والسهو مع ان التوثيق
ذلك لا يتحقق الا في حق نادر من الرجال اذ لا يتحقق معرفته الا بعلم الرجال فكيف يستغنى به عنه ومنها كون الراوي ممن نقل الاجماع على
تصحيح ما يصح عنه وفيه ان الاجماع المذكور منقول في كتب الرجال فيتوقف معرفته على الرجوع اليها ومع ذلك فهو منقول بخبر الواحد ولا علم به
وقد وقع الاختلاف في تعيين جماعة من اهل الاجماع كما نبهوا عليه في كتب الرجال على ان الظاهر من الاجماع هنا مجرد الاتفاق لا الاتفاق الكاشف
عن قول المعصوم عليه السلام فلا يستلزم العلم بصحة مورده مضافا الى ان تصحيحهم لا يستلزم علمهم بصحة الصدور بل معناه مجرد الوثوق والاعتماد على الراوي او على
الروايات التي ثبت روايته لها ولو سلم فلا يلزم من علمهم بصحة رواياته حصول علمنا بذلك ايضا ومنها شهادة ارباب الكتب الاربعة بصحة الاخبار
التي اوردوها فيها وانهم اخذوها من الكتب المعتمدة والاصول المعول عليها وفيه ان ما ذكروه لا يدل على قطعهم بصدور تلك الاخبار عن الائمة عليهم السلام
بل انما يدل على صحتها عندهم وهي اعم من ذلك وقد صرح الشيخ بان الرواية اذا كانت محفوفة بامارات الوثوق جاز التعويل عليها وان لم
تبلغ درجة القطع بل يظهر من الصدوق في كتاب الصوم من الفقيه انه كان يعتمد على قول شيخه ابن الحسن بن الوليد في تصحيح الروايات وتضعيفها حيث نقل فيه
عنه استضعاف رواية محمد بن موسى الهمداني ثم قال وكلما لم يصححه ذلك الشيخ ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك انتهى ومن هذا شانه في التصحيح
والتضعيف فاين هو من دعوى العلم بصحة الصدور ولو سلم فالدلالة المذكورة ليست قطعية ولو سلم فلا يلزم من قطعهم بذلك قطعنا به ثم من الاخبارية
من وجه مقالة اصحابنا بحمل العلم في كلامهم على العلم العادي وفسره بما يطمئن به النفس قال وهو يحصل باخبار الضابط المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا
وزعم ان الاصولية لا ينكرون هذا المعنى لكنهم يسمونه ظنا فيجعل النزاع بينهم لفظيا وفيه ما فيه وتوضيحه ان المراد ان الاعتقاد ان لا يحتمل النقيض
عقلا اما بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين او بالنظر كقولنا العالم حادث وقد لا يحتمله عادة كعلمنا بعدم انقلاب بعض الجبال التي شاهدناها
ذهبا وعدم انقلاب احجارها انسانا فنحن وان جوزنا وقوع تلك الاشياء بالنظر الى ذواتها من حيث امكانها كيف ونحن عالمون بصدور امثالها من الانبياء
والاولياء في الازمنة السابقة الا انا اذا لاحظنا الخارج قطعنا بعدم وقوع ذلك في هذا الزمان الحاضر وامثاله قطعا لا يحتمل النقيض عندنا وليس
ذلك لغفلتنا عن ملاحظة امكانه في ذاته وامكان وجود سببه كما زعمه بعض حيث ادعى زوال العلم بعد التنبيه لذلك بل نجد انفسنا غير محتملة
للنقيض بعد التنبيه لذلك ايضا فان الامكان الذاتي لا ينافي الامتناع الغيري كما لا ينافي وجوبه وبالجملة فنحن قاطعون بعدم الانقلاب فيما مر
للقطع بعدم حصول اسبابها قطعا مستندا الى الحدس الناشي عن ملاحظة الاحوال المعلومة والقراين المكشوفة ومن هذا الباب علمنا بانا
في الان الحاضر لسنا بغير الذي كان في الان السابق وان امكن خلافه بالنظر الى الامكان الذاتي ومن جوز ذلك بالنظر الى الواقع ولو بعد ملاحظة
امكانه الذاتي ووقوع نظايره فقد تاسى في ذلك بابن هبنقة الا انه لا يكفيه وجود القلادة وقد لا يحتمل النقيض ما دام المعتقد غير متفطن
للنقيض ولما يوجبه من الاسباب المحتملة ومن هذا الباب علمنا ببقاء من عرفناه في الزمان الحاضر حيا صحيحا فاذا لاحظنا امكان موته فجأة
او سقوط شيء عليه او نحو ذلك لم نقطع ببقائه لكن كثيرا ما نذهل عن ملاحظة ذلك فنقطع ببقائه وقد لا يحتمل النقيض احتمالا يعتد به عرفا
وان احتمله عقلا وعادة كالمرتمس في الماء عند عدم وجود حائل على بشرته لا سيما بعد بلل جسده فان اهل العرف يحكمون بوصول الماء الى تمامها
ولا يعتدون باحتمال احتباس قليل من الهواء على بعض بشرته مانع عن وصول الماء اليها وان امكن وقوعه عقلا وعادة ولهذا لا يعد الاعتداد
بهذا التجويز من باب الوسواس ولك ان تسمي مثل ذلك علما عرفيا وقد لا يحتمل النقيض احتمالا يعتد به شرعا وان احتمله عقلا وعادة وعرفا و
ذلك كالشهادة فانه وان احتمل في حق الشاهد الكذب بالاعتبارات الثلاثة الا انه لا يحتمله شرعا بمعنى ان الشارع لم يعتد بهذا الاحتمال
في ترتيب الاحكام عليها وكذا الكلام في ساير الطرق الشرعية فان اراد الموجه المذكور ان الاخبار علمية بالاعتبار الاخير فهو مما لا نزاع لنا
فيه كيف وهو قضية قولنا بحجيتها الا ان كلمات الاخبارية غير صالحة للتنزيل عليه وان اراد انها علمية بالمعنى الثالث فهو على تقدير تسليمه غير
مستقيم في حقنا قطعا حيث نتنبه للنقيض ونجوزه ونجوز وقوع اسبابه مع ان الاخبارية لا يريدون انها علمية بهذا الاعتبار فالتوفيق بهذا
الوجه بين القولين حكومة من غير تراضي الخصمين وان اراد انها علمية باحد الاعتبارات الاخر فمكابرة جلية وفي اخبار العلاج واعتبار
العدد في الشهود وعدم الاكتفاء بدعوى المدعي الثقة ما ينبه على فساده والنزاع على هذا التقدير معنوي وزعم بعض متاخريهم ان اخبار الكتب
المذكورة ماخوذة من كتب واصول معتمدة معول عليها بين قدماء الاصحاب محفوفة بامارات الوثوق والصحة كما يقتضيه شهادة مصنفيها
بذلك في اوايلها فلا حاجة الى ملاحظة رجال السند في غير مواضع التعارض نعم يحتاج فيها الى العلم المذكور للاخذ بقول الاوثق والاعدل
كما جاء في اخبار العلاج وضعفه لان قولهم في حق الكتب التي اخذوا منها الاخبار بانها كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع او نحو ذلك فانما

بدل

يدلّ على توثيق اربابها ومصنّفيها والاعتماد عليهم دون جميع من تقدّمهم من رجال الاثر وانا نقول ايضا بان الكتب الاربعة كتب مشهورة عليها
المعوّل واليها المرجع مع انا لا نقول بجواز الاعتماد على جميع رواياتها ودواياتها واما حكم بعضهم بصحة رواياتها كالصدوق فلا خفاء في انه لا يقصد
به توثيق رواتها كيف وهو لا يجامع ما ذكروه في كتب الرجال من تضعيف كثير منهم بل مجرد كونها معوّلا عليها معمولا بها عنده كما هو مصطلح
المتقدمين ولا يثبت تعويلهم كثيرا ما يبتني على امور اجتهادية ومرجّحات استنباطية بدليل الخلاف في فتوى الواحد منهم في الكتاب الواحد فضلا
عن المتعدد ووظيفتنا تقليدهم في ذلك بل يتعين علينا الفحص والاجتهاد والبناء على ما نراه اوفق بالسداد واقرب الى الرشاد فان الدلائل موجودة
والامارات غير مفقودة ووقوفهم على جملة منها لم يصل الينا معارض بوصولنا الى جملة اخرى لم يقفوا عليها ولو جاز لنا التعويل على ما عوّل
عليه ارباب تلك الكتب من الاخبار لجاز لنا التعويل عليهم فيما افتوا به من الاحكام بل وعلى غيرهم لا سيما المتقدمين اذ ليس لارباب هذه الكتب
خصوصية يمتازون بها عن جميع من عداهم ولا للاخبار خصوصية تنفرد بها عن سائر الادلة او الاحكام وهذا يرجع الى القول بجواز تقليد
المجتهد لغيره من الاموات وهو باطل اجماعا **ومنها** معرفة الدلائل الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع والعقل فعلا او قوة قريبة منه فيكفي
التمكن من تحصيلها ولو بالمراجعة الى الكتب المعهودة والمصنفات المعروفة واللازم من معرفة الكتاب معرفة ما يتعلق منها بالاحكام وهي خمسمائة اية
تقريبا ولا يجب العلم بما عداها بل ولا بما هو منسوخ منها ما لم يتوقف معرفتها عليه فيجب العلم به على قدر الحاجة وقد صنف بعض اصحابنا في تحقيق
تلك الايات ما يغني عن المراجعة الى غيره وكذا اللازم من معرفة الاخبار معرفة ما يتعلق منها بالاحكام دون غيرها ما لم يتوقف معرفتها
عليه وكذا لا بد من العلم بمواقع الاجماع محققا او منقولا ومواضع عدم الخلاف والشهرة ان قلنا بحجية الثلثة الاخيرة او جعلناها جابرا او قادحا
وعلى هذا القياس الادلة العقلية الا ان موضع بيانها علم الاصول **ومنها** ان يكون له قوة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول على
وجه يعتد به عند اهل الصناعة من الفقهاء الماهرين وهي المعبر عنها بالقوة القدسية وتحصيلها اصعب من تحصيل بقية الشرائط بل يتعذر في
حق كثير من الناس بخلاف بقية الشرائط فانها قد يتيسر لهم ولمعاشرة اربابها والمجادلة لهم مدخل عظيم في حصولها كما نبه عليه الشهيد الثاني
وكثيرا ما يتوهم فاقدها انه واجدها لتسامح النفوس لتحسين الظن بانفسها فينبغي المراجعة الى اهل الخبرة حذرا من الاشتباه والالتباس ولقد نرى
في ابناء زماننا من ليس له اهلية تحصيل هذه القوة فضلا عن حصولها وهو يزعم بنفسه انه قد وجدها وظفر بها بل ربما يزعم بنفسه انه بلغ منها
الدرجة القصوى وهو عنها بمراحل لا تحصى وانما اعتبرنا في بيانها هذه القوة ان يكون الرد على وجه يعتد به عند اهل الصناعة احترازا عن
القوة التي يتمكن بها من الرد على وجه لا يعتد به عندهم فانه لا يكفي في صدق عنوان الاجتهاد واقعا وان اكتفى بها صاحبها مع اشتباه الحال
عليه **واعلم** انه ان عرف الاجتهاد بفعلية الاستفراغ فلا اشكال وان عرف بملكته فقد يستشكل في المقام بلزوم اتحاد الشرط و
المشروط فان المراد بالملكة القوة والقوة التي يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول هي قوة الاستفراغ المذكور في حد الاجتهاد **واجاب**
عنه الفاضل المعاصر بان المراد بالملكة المعتبرة في حد الاجتهاد الملكة الخاصة المترتبة على مجموع شرائط الفقه التي من جملتها الملكة العامة
اعني تمكن رد مطلق الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول ورد جزئيات الفقه الى كلياته هذا كلامه والظاهر انه يريد بالملكة العامة
الطبيعة المستقيمة وقد فسّر القوة المذكورة عند بيانها بها ولا يخفى بعده فان استقامة الطبيعة منشأ لتحصيل هذه القوة لا نفسها مع ان
استقامتها امر فطري لا مدخل للكسب فيها كما صرح به بخلاف هذه القوة فانها من الامور الكسبية كما مر من حصولها بالمجادلة مع اربابها بل
التحقيق في دفع الاشكال ان المذكور في الشرط قوة رد الفروع الى الاصول ومرجعه الى التمكن من معرفة اندراج كل فرع تحت اصله والظاهر
ان هذا المقدار من القوة لا يستلزم التمكن من معرفة حكم الفرع كما هو معنى الاجتهاد بالقوة فضلا عن اتحادها معه فان من لم يحقق مباحث
الاصول ربما يحصل له بمزاولة الفقه ملكة يتمكن بها من معرفة اندراج كل فرع تحت اصله ولكن لا يتمكن من معرفة حكم الفروع لعدم
تمكنه من تحقيق حكم الاصل وهذا واضح جدا **ومنها** ان يكون عالما بجملة يعتد بها من الاحكام علما فعليا بحيث يسمى في العرف
فقيها كما في النحوي والصرفي فانهما لا يصدقان عرفا بمجرد حصول الملكة الكلية بل لا بد معها من الفعلية المعتد بها عند اهل الصناعة
وهذا الشرط قد ذكره بعض افاضل متاخري المتاخرين والتحقيق ان الملكة المعتبرة في الاجتهاد المطلق اعني الملكة الكلية لا يحصل غالبا
الا بالممارسة المستلزمة للفعلية المذكورة وكذا العلم بحصولها لا يحصل غالبا بدونها فهي طريق الى حصول الملكة ومعرفتها غالبا
لا شرط في الاعتداد بها نعم لا يبعد اعتبارها في صدق اسم الفقيه عرفا وقد نبهنا عليه في حد الفقه ولا ملازمة بين الاعتداد بالملكة
وبين صدق الفقيه على صاحبها عرفا كما في المتجزي بالنسبة الى نادر من المسائل عند من يعتد به وقد نبهنا عليه في حد الفقه ايضا فان اراد
الفاضل المذكور بهذا الاشتراط ما يرجع الى حد هذه الوجوه فلا كلام والا فتوجه المنع عليه جلي ويظهر الثمرة فيمن حصل له الملكة
المعتبرة وعلم بها بالممارسة الناقصة او التامة مع طريان النسيان بحيث لا يكون المعلوم له بالفعل الا قليلا من المسائل الفقهية والظاهر
ان اصحابنا مجمعون على حجية نظر صاحب الملكة المعتبرة وان تجردت عن الفعلية المعتد بها ثم ان لم يقطع باتفاقهم على ذلك ولم يستفد منه
القطع بحجيته فلا اقل من ثبوت الشهرة العظيمة المفيدة للظن القوي بحجيته مضافا الى مساعدة الاعتبار المستند الى قضاء المناط به وهو كاف في

ابنات حجية نظره لقطعه بانه مكلف بالاحكام اما بطريق الاجتهاد او التقليد تعيينا او تخييرا ولا علم ولا طريق علميا اليها ابدا بالحدس
فيتعين عليه التعويل في التعيين على الظن او الطريق الظني ولا ريب انه حاصل في جانب الحجية ولا يتوهم ان هذا الظن معارض بظن التقليد
المستفاد من الاستصحاب او بظن وجوب العمل بدليله لان الاستصحاب لا يستلزم الظن لا سيما اذا قام على خلافه امارة وخصوصا اذا كانت
قوية كما في المقام على انه لا يجري في حق المجتهد الذي لم يعرض زوال الفعلية بل قضية الاستصحاب فيه بقاء الحجية واما دليل الاستصحاب فهو وان كان في حد
مظنون الحجية في نفسه معلومها بالنظر الى دليل الانسداد الا ان مقتضاه الظن او العلم بحجية الاستصحاب عند عدم دلالة امارة او دليل على خلافه
وقد بينا في المقام قيام الامارة التي علم وجوب الاعتماد عليها بدليل الانسداد على الخلاف فلا يبقى ظن بجوازه العمل بدليل الاستصحاب فيه فلا يحصل العلم
به هذا ولكن الاحتياط في حق المجتهد تحصيل الفعلية المذكورة بل مع تحصيل غلبة الاجتهاد في رؤوس المسائل المتداولة كما ذكرنا دفعا للشبهة اللائحة
من كلمات بعض الاصحاب كما عرفت هنا وفي مبحث التجزي ولئلا يندرج في عموم قوله عم في المقبولة المتقدمة وعرف احكامنا بجميع محتملاته فانه كما يحتمل ان يكون
المراد بالمعرفة فيها ملكتها فيصح حمل الاحكام على عمومه كذلك يحتمل ان يكون بها المعرفة الفعلية فيكون المراد بالاحكام ما هو هذا بل النسبة بها من
صدور الرواية فان فقهاءهم انما كانوا فقهاء بالعلم الفعلي لا بمجرد الملكة اذ لم يكن الفقه اذ ذاك مبنيا على مزاولة شيء من العلوم بل على
السماع من المعصوم او تتبع الاخبار والاطلاع على ما فيها من الاحكام مع فطانة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول المقررة ويؤكده قوله
ونظر في حلالنا وحرامنا اذ ليس المراد به قوة النظر والا لم يختص باهل العلم بل النظر الفعلي فيكون المراد بالجمع بين المضافين احد هذين المعنيين
لاستحالة الحمل على العموم الحقيقي وبعد الحمل على الجنس لصدقه على الفرد الواحد لبعده عن العموم وانما اكتفينا في الاجتهاد بالملكة مع دلالة الرواية
على ما قررنا على اعتبار الفعلية لعدم نهوض دليل الحجية فيها ثم على تقدير ان يعتبر فعلية معرفة رؤوس المسائل ينبغي القطع بعدم قدح طريان نسيانها
البعض لتعذر دوام التذكر للكل غالبا واما على تقدير اعتبار فعلية جملة يعتد بها فالظاهر اعتبار بقاء الفعلية وعلى هذا فالجمع المجتهد بين
الاعتبارين كمال الاحتياط واعلم ان الحكم والفتوى مقصوران على مقام الفقاهة وهو مقام العلم بالحكم واقعيا كان الحكم المعلوم او ظاهريا
مرجعهما في الاول الى بيان الواقع **وفي الثاني** الى بيان الظاهر فلا يجوز للمجتهد الحكم والفتوى الا بعد العلم بكونه مجتهدا وان كل مجتهد مكلف بالقول
بمؤدى نظره فالعلم بالامرين شرط في حجية نظره لا في صدق عنوان المجتهد عليه وكما يتوقف جواز حكمه على علمه بالامرين كذلك يتوقف جواز
تقليده واعتبار حكمه على ذلك فان التقليد اخذ بمعلومات المجتهد وان استندت الى ظنياته ومثله لزوم حكمه في المرافعات وعلى هذا فلو قطع
المقلد باجتهاد من يشك في اجتهاد نفسه لم يجز له الاخذ بظنياته وكذا لا يجوز تقليده في ظنياته التي لا يقطع بحجيتها وان قطع المقلد بحجيتها
اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين وهو تقليد العالم **ومن هنا** يظهر ان المتجزي لو ادى نظره الى عدم حجية ظنه لم يجز لمن يرى حجية ظنه
ان يقلده في ظنياته **واعلم** ايضا انه كما يجوز للمجتهد ان يفتي بما ادى اليه نظره كذلك يجوز للمقلد ان يفتي بما علم به بطريق التقليد اذ لا يريد
بها الفتوى على الاخبار العلمي بالحكم الشرعي لكن في جواز قبول غيره عنه اشكال واما القضاء والحكم بين الناس في مرافعاتهم فذلك منصب الفقيه
المستجمع للشرائط فلا يجوز للعامي ان يتصدى لذلك وان علم بحكم الواقعة بطريق التقليد هذا موضع وفاق بين الاصحاب على الظ وقد حكى عليه
الاجماع غير واحد منهم حتى ان الشهيد الثاني في كتاب القضاء من الروضة نقل الاجماع على ذلك في مواضع ثلاثة ويدل عليه بعد الاتفاق و
نقل الاجماعات الاصل السالم عن المعارض مضافا الى رواية عمر بن حنظلة وابي خديجة وامثالها الدالة صريحا على جواز التحاكم الى الفقيه
المستجمع للشرائط وبالفحوى على المنع من التحاكم الى غيره ويؤكد ذلك رواية التثليث المعروفة ومن العجب العجاب ما نقله لي بعض فضلاء الاصحاب عن بعض افاضل
المعاصرين من مصيره الى جواز تصدي المقلد للقضاء مستندا الى ان النبي ص ارسل معاذا قاضيا الى اليمن ولم يكن مجتهدا **اقول** ان توهم
المذكور بمحل من القصور اذ من الواضح ان معاذا وامثاله لم يكونوا ياخذون الاحكام من غيرهم على سبيل التقليد ويقضون بها بل كانوا
يقضون بما استفادوه من الكتاب والسنة مع كونهم متمكنين من رد فروعها الى اصولها ولا نعني بالمجتهد والفقيه الا هذا المعنى ثم
لو سلم عدم ثبوت الانحصار فلا سبيل الى اثبات التعميم غاية الامر احتمال الامرين وقضية الاصل وما مر من الوجوه الاقتصار على مورد اليقين

فصل الخلاف في عدم تصويب المخالفين في العقليات مطلقا بمعنى عدم مطابقة آرائهم جميعا للواقع

في تصويب المخالفين في العقليات

لادائه الى وقوع المتناقضين او المتنافيين في الواقع ولا فرق في ذلك بين ما تعلق منها بالشريعة وبين ما لا يتعلق بها وان اختلفوا في تأثيم
المخطئ منهم في الاول كالمخطئ في الكلام واصول الاسلام فالاكثر على ان المخطئ فيه آثم وخالف فيه الجاحظ وابو عبد الله العنبري فذهبا الى نفي الاثم احتج
الاولون بانه مكلف بالعلم بدليل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلا بد ان يكون قد نصب عليه دليل قاطع والا لكان تكليفا بالمحال فغير الواقف
عليه منه مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف واعترض بان الخطاب في الاية الى الرسول وهو بنور عقله وقوة قدسه متمكن من تحصيل
العلم ولا دليل على تعميمه الى غيره **واجيب** بان ادلة التأسي تدل على تعميم الحكم الى غيره ويشكل بان حكم التأسي انما يثبت في غير الاعتقاد
كما في غيره من الاحكام والمقصود اثبات حصول القدرة بالاية وليس لها دلالة عليه ولو احتجوا باطلاق قوله تعالى امنوا بالله ورسوله ونحو
مما يدل على وجوب الايمان مطلقا كان اولى واولى من ذلك قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا حيث يدل على تقصير غير المهتدي في مجاهدة

والاظهر

والاظهر ان يحتج على ذلك بان اقوى ادلة المعارف الخمس لوجدان والعيان واضحه جلية بحيث لا يكاد يشتبه الحال فيها على منصف سليم فطرته
عن لعناد والعصبية وهو قضية الحكمة الالهية الداعية الى خلق هذا النوع وتكليفهم بالوظائف الشرعية والنواميس الدينية فان
ذلك لا يتم مع خفاء البرهان الموصل الى الايمان والانقياد مع ما نرى من قصور اكثر الناس عن ادراك المدارك الخفية وتحصيل المطالب الدقيقة
وعلى هذا فالمخطي مقصر لا محالة لكنه لا يكون آثما الا اذا تفطن للتقصير ولو بطريق التجويز والاحتمال كما هو الغالب واما المخالفون في الاحكام
الشرعية الفرعية من التكليفية والوضعية فان كان عليها دليل قاطع فلا خلاف في تخطئة المخالف فيها وان لم يكن عليها دليل قاطع بل كانت المسئلة
اجتهادية فقد اطبق اصحابنا الى عدم اصابة الكل فيها ايض وخالف فيه جماعة من مخالفينا فقالوا باصابة الجميع ومرجع النزاع الى انه هل لله تع في
كل واقعة لا قاطع عليها حكم مخصوص يجب على المجتهد ان يطلبه ويبذل وسعه في تحصيله فان اصابه فقد اصاب والا فقد اخطا او لا بل الحكم
تع في ذلك لوقايع تابعة لآراء المجتهدين فما ادى اليه انظارهم وانتهى اليه افكارهم فهو حكمه تع في حقهم وواقعا اليهم الا فلا يتصور فيهم مخطي
اصلا وتصويره هذا على تقدير عدم قيام قاطع على الواقعة اصلا واضح واما على تقدير قيامه عليها في الجملة كالاجماع المركب بناء على حجيته
كان المستفاد منه ان حكم الواقعة عند الشرع معنا بل ما يخالفه من غير تعيين لما لا يخالفه فحال الامر في التعيين الى نظر المجتهد ويكون مصيبا
فيه ولو ادى نظره الى ما يخالفه كان مخطئا **ثم اختلف** القائلون بالتصويب فذهب كثير منهم على ما قيل الى انه وان لم يكن في الواقعة
حكم الا ان فيها ما لو كان حكم الشرع فيها الحكم لتعين يعني مع قطع النظر عن نظر المجتهد وهذا قريب الى القول الاول بالتخطئة بل ربما كان راجعا
اليه ومنهم من انكر ذلك ايض ثم من المخطئة من ذهب الى ان الله تع في كل واقعة حكما معينا قد نصب عليه دليلا قاطعا واختلف اصحاب هذا المذهب
في المخطي فيه فذهب كثير منهم الى ان المخطي فيه بعد بذل الوسع واعمال النظر معذور ونقل عن بشر المريسي انه ثم يستحق للعقاب والمعروف بين
المخطئة انه ما من واقعة الا وفيها حكم معين وانه ما من حكم الا وقد نصب عليه دليلا ما حجة قاطعة او امارة ظنية وان المجتهد لم يكلف بالاصابة لتي
لخفاء الطريق وغموضه قال قوم هو مامور بطلبه فان اخطا او غلب على ظنه غيره انقلب التكليف وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه واتفق الفريقان
على معذورية المخطي فيه بل صرح كثير منهم بان المصيب اجران وللمخطي اجر واحد لما تحمله من الكد والمشقة والتحقيق ان الله تع في كل واقعة حكما معينا
مخزونا عند اهله وهم اهل العصمة ع فالمجتهد ان ادركه فقد اصاب والا فقد اخطا وانه غير اثم في خطائه بعد بذل الوسع وان كان عليه دليل
قاطع اذا لم يصادفه او لم يكن عنده قاطعا او لشبهة سبقت اليه وانه لا يلزم ان يكون عليه دليل ظني في الظ فضلا عن القطعي **لنا على**
اصل التخطئة وجوه **منها** اجماع اصحابنا الامامية على ذلك وقد تقرر في محله انه حجة قطعية لكشفه في مثل المقام عن قول الحجة
وايض قد اجمع الصحابة والتابعون على تخطئة المخالف وقد نقل عنهم ذلك بطريق متواتر او قريب منه واحتمال ان يكون تخطئتهم من جهة عدم
استجماعهم للشرايط من عدم اهلية الاجتهاد او التقصير في النظر او مخالفة القاطع مردود بان ذلك المحكي عن اكابر مخالفيهم في موارد لا قاطع فيها
غالبا وهم لا يلتزمون في حقهم بعدم الاهلية والتقصير فتدبر **ومنها** تواتر الاخبار المروية عن الائمة الاطهار الدالة على ان لله في كل واقعة
حكما معينا بينه لنبيه وبينه نبيه لوصيه الى ان ينتهي الينا الى آخر الاوصياء فجميع الاحكام محفوظة عند محزونة لديهم حتى مثل ارش
الخدش فما دونه وهذه الاخبار وان كانت واردة بعبارات مختلفة والفاظ متفاوتة الا انها مشتركة الدلالة على ما ذكرناه فهي متواترة بالمعنى
وقد يستدل بما روي عنه اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اخطا فله اجر واحد فان هذه الرواية قد تلقتها الامة بالقبول ويشكل
بانها انما تدل على ان المجتهد قد يخطي ولا نزاع فيه على ما علم من تحرير محل النزاع الا اذا قيل بان المخطي فيما عليه قاطع غير معذور وهو غير مرضي
ومنها انه قد تقرر عند العدلية ان احكامه تع تابعة لمصالح واقعية في مواردها لا لاحقة لها اولوجوه واعتبارات طارية عليها لو ان
كان نحو تلك الاحكام لها مشروطة بعلم المكلف وما حكمه وقع فيما من واقعة الا ولها حكم معين يتوقف تعلقه بالمكلف على زوال جهله به وعلى
بالحكم الواقعي الا انه ليس كذلك **ومنها** انه لو اصاب كل مجتهد لزم الجمع بين المتنافيين وهو قطعه بالحكم ما دام ظانا والقطع والظن متنافيان لا
يتواردان على محل واحد ولا يلزم ذلك على المخطئة لتغاير المحل عندهم اذ مورد الظن نفس الحكم ومورد القطع وجوب البناء عليه ومورد
الظن الحكم الواقعي ومورد القطع الحكم الظاهري وهما متغايران فان قيل مورد الظن على التصويب كون الدليل دليلا وموضع القطع الحكم المستفاد
منه فينفك المحل ايض قلنا فيتوجه الاشكال الى الدليل فيلزم كونه قاطعا به ما دام ظانا فان كون الدليل دليلا من الاحكام الشرعية
الوضعية وان كانت اصولية الا ان يقال انما يقول الخصم بالتصويب في المسائل الفرعية فقط فيندفع عنه الاشكال بالبيان المذكور ويمكن
دفعه على الاول ايض بعد المنع من عموم وروده لاختصاصه بالقاطع بالتصويب لمنذكر لم حال الاجتهاد بان المعتبر في الاجتهاد على هذا التقدير
ليس هو غلبة الظن بل ما كان ظنا مع الاغماض عن دلالة التصويب فلا اشكال **ومنها** ما ذكره العلامة من ان الاختلاف في الحكم يتبع
الاختلاف في اعتقاد رجحان احدى الامارتين على الاخرى ولا يخ اما ان يكون لاحديهما رجحان على الاخرى او لا فان كان الاول كان التصويب
برجحان المرجوح خطا وان كان الثاني كان كل من الاعتقادين خطاء وكيف كان فلا يكون كل واحد مصيبا ويشكل بان الترجيح انما يتحقق
اذا لاحظ كل منهما امارة صاحبه ولاحظ النسبة التي بينهما لامتناع حصول الاعتقاد برجحان احديهما بدون ذلك وذلك غير لازم لامكان الغفلة

عن امارة صاحبه او عن نسبة امارته اليها سلمنا لكن الخطأ في اعتقاد الرجحان لا يوجب الخطاء في اعتقاد الحكم مع ان النزاع انما هو في الثاني ان خصصنا
موضع النزاع به والا كان الدليل مصادرة اذ القائل بالتصويب لا يسلم رجحان احدى الامارتين في نفس الامر وانما يسلم رجحانها في نظر المرجح وهو لا
يوجب كون الاخرى خطأ في حق من يترجح في نظره كيف وهو في البناء على التصويب **ومنها** ما ذكره العلامة ايضا وهو ان المجتهد اما ان يكون
مكلفا بالحكم عن الدليل اولا والثاني باطل لانه ان كان مكلفا بحكم معين في الواقع كان تكليفا بالمحال وان كان مكلفا بحكم لا على التعيين كان قولا في
الدين بمجرد التشهي وهو فاسد فتعين الاول وح فالدليل ان كان خاليا عن المعارض كان تاركه مخطئا وان كان له معارض فان ترجح احدهما على الآخر
كان الآخذ بالمرجوح مخطئا وان تساويا كان الآخذ بكل منهما مخطئا التعيين لعينه ما ليس بمتعين وعلى التقديرين لا يكون الجميع مصيبا ويشكل
بان القائل بالتصويب ان عمم الدعوى الى المباحث الاصولية كان الدليل المذكور مصادرة اذ يكون كل مجتهد ح مكلفا بالعمل بما هو دليل عنده
وليس في نفس الامر سواه فيكون لاعتباره بخلوه عن المعارض عنده او رجحانه عنده ومع التساوي يتخير ويكون ذلك ما في نفس الامر فلا يلزم التخطئة وان
خص الدعوى بالمباحث الفقهية فلا يلزم من خطائه في الترجيح خطاؤه في الحكم **حجة المصوبة** وجوه **منها** انه لو كان لله تعالى في الواقعة المبحوث عنها
حكم معين لكان ما انزل الله فيها هو ذلك الحكم فيكون الحاكم بغيره عند الخطاء في الاجتهاد فاسقا وكافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الفاسقون وقوله جل شانه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون **والتالي** باطل للاجماع على عدم كفره وفسقه فبطل
المقدم ايضا **واما** اذا تجردت الواقعة عن الحكم لم يصدق عليه انه لم يحكم بما انزل الله اذ لم ينزل في الواقعة ما يغاير فتواه بالنسبة اليه
ليصدق انه لم يحكم به **والجواب اما اولا** فبالنقض بما لو اخطأ المجتهد بعد بذل الوسع في الاحكام التي عليها قاطع فانه لا نزاع في تخطئته
ح مع انه لا يكون بذلك كافرا ولا فاسقا **واما ثانيا** فبالحل وهو انه تعالى حيث انزل مدارك المجتهد كان حكمه بحسب تلك المدارك
حكما بما انزل الله تعالى اذ لا يعتبر نزول الحكم من حيث الخصوصية بل يكفي نزوله ولو بعنوان عام ولا يقدح وقوع الخطا فيها باعتبار
الايصال الى الحكم الواقعي كما لا يقدح وقوع الخطاء في الشهادة ونحوها كلا مع انه تعالى قد انزل وجوب الحكم بمقتضاها **وبالجملة** فقد انزل
الله تعالى احكاما واقعية وظاهرية فالحاكم باحدهما حاكم بما انزل الله تعالى سلمنا لكن عموم الاية معارض بما دل على حجية مدارك المجتهد كالآيات
الدالة على حجية خبر الواحد فيجب تخصيصها بما عداها **ومنها** انه لو اخطأ المجتهد لزم العمل بمقتضى ظنه وح فاما ان يلزم مع ذلك مع
بقاء الحكم الواقعي في حقه فيلزم التكليف بالمحال واجتماع الضدين وكلاهما محال او بدونه فيلزم ان يكون العمل بالحكم الخطا واجبا وبالصواب محرما
وهو محال **والجواب اما اولا** فبالنقض بما لو اخطأ في الاحكام التي قام عليها قاطع ولم يقف عليه بعد الفحص والتتبع فانه يجب عليه
مخالفة الواقع مع انه خطا **واما ثانيا** فبالحل وهو ان حسن متابعة الصواب او قبح مخالفته او قبح متابعة الخطاء او حسن مخالفته ليس
من لوازمها الذاتية بل يختلف بالوجوه والاعتبارات كالعلم والجهل فقد يقبح الحسن في حق من اعتقد حسنه فيصح في المقام ان يحسن العمل بالخطا
عند المجتهد بكونه صوابا فيصح حكم الاول بوجوب العمل **وفي الثاني** بحرمته **ومنها** قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم فانه لو كان بعضهم مخطئا لما حصل الهدى في متابعته اذ العمل بغير حكمه تعالى ضلال **والجواب** بعد تسليم صحة الرواية ان المراد
المجتهدين منهم ان الاهتداء عبارة عن الاخذ بالوظايف الشرعية سواء كانت ظاهرية او واقعية ولا ريب ان من جملة تلك الوظايف
المدارك المقررة كالظنون الاجتهادية فالاخذ بمقتضاها اهتداء لا اضلال ويمكن ان يحتج على التصويب بوجوه اخر نقلية وعقلية وان لم
اقف على من يتنبه عليها اما النقلية فكقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها فان نفي مهية التكليف عند عدم الايتاء يتناول نفيه بنوعيه
من الظاهري والواقعي وكقوله عليه السلام رفع عن امتي تسعة الى قوله وما لا يعلمون فان الظاهر من رفع ما لا يعلمون رفعه بالكلية ظاهرا وواقعا وكقوله عليه السلام
لا تكليف الا بعد البيان فان المستفاد منه نفي التكليف عند عدم البيان مط وكقوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان الظاهر منه انه مطلق اي
مباح ظاهرا وواقعا حتى يبلغ النهي واما العقلية فلان التكليف امر جعلي وفعل اختياري يتوقف صدوره عن المكلف الحكيم على فائدة وحيث
يعلم ان المكلف لا يعلم به لا فائدة في وضعه واحداثه في حقه لظهور ان ثمرة التكليف انما هي الاجتناب والحث على فعل الجميل وترك القبيح ولا يتصور
ترتب شيء من ذلك على تقدير عدم العلم ولان التكليف عند العدلية مشروط بالقدرة على الامتثال وحيث لا علم لا قدرة على الامتثال فينتفي
التكليف لان المشروط عدم عند عدم شرطه ولان الامر بالشيء المشروط مع علم الآمر والمامور بانتفاء شرطه ممتنع عند معظم الاصوليين والمقام
منه اذ التقدير علم الآمر بعدم علم المامور به وعلم المامور بعدم علمه بما خالف مؤدى نظره على تقدير ثبوته **والجواب اما** عن الوجوه النقلية واقعا
فبان التكليف الواقعي ليس تكليفا فعليا بل تكليف شأني فتسميته تكليفا مجاز في الحقيقة كتسمية الواجب المشروط عند عدم شرطه واجبا فنفي
التكليف في الاية انما يتوجه الى التكليف الفعلي دون الشأني اذ عموم النكرة المنفية عند عدم القرينة مقصور على افراد مدلولها الحقيقي والظاهر
من رفع ما لا يعلمون الامة رفع الاحكام الفعلية عنهم فلا يقتضي رفع الحكم المشروط فعليته بعلمهم وكذا نفي التكليف عند عدم البيان انما
يقتضي نفي التكليف الفعلي فلا يدل على نفي التكليف المشروط بوصول البيان كيف وقضية الاستثناء ثبوته عنده وكذا اباحة الاشياء عند عدم
بلوغ النهي لا يقيد اباحتها عند بلوغه بل مفهومه انتفاؤها عنده **وبالجملة** فالتكليف الواقعي عندنا هو التكليف الذي يتعلق

بالمكلف

بالمكلف تعلقا فعليا على المجرى بشرط علمه به وليس في هذه الوجوه ما يدل على نفي ذلك **واما عن الوجوه** العقلية فاما عن **الاول** فلان
التكليف الواقعي ليس تكليفا مطلقا بل مشروط بعلم المكلف به حيث لا علم لا تكليف لكن شانية التكليف متحققة في حقه اذ ليست شانيته مشروطة
بفعلية العلم بل بشانيته وهذا التكليف الشاني لازم لما دل على فعلية التكليف في حق العالم فانه اذا ثبت حكم في حق المكلف الواجد للشرط
لزم منه ثبوته في حق الفاقد للشرط مشروطا بكونه واجدا له ولا حاجة الى وروده في حق غير العالم بخطاب مستقل حتى يلزم منه اللغو والعبث
وبهذا يظهر الجواب عن الوجه الثاني ايضا اذ التكليف المشروط بفعلية العلم انما هو التكليف الحقيقي اعني التكليف الفعلي دون مطلق التكليف
واما عن الثالث فبان البحث هنا عن الاوامر الاستقلالية دون اللازمة على وجه التبعية لخطاب اخر **ونوقش** في ذلك بان الشارع
اذا اراد من العالم بالاحكام العمل بحسب مقتضياتها فقد اراد ذلك من الجاهل بها ايضا بشرط علمه بها بمعنى ان الجاهل لو صار عالما كان العمل بتلك
المقتضيات مرادة منه ايضا **فان قلت** العلم شرط من شرائط التكليف كالقدرة فاذا كان التكليف المشروط عند عدمه تكليفا واقعيا وعدمه
ظاهريا لكان التكليف المشروط بالقدرة عند عدمها تكليفا واقعيا وعدمه ظاهريا فيلزم ان يكون الحج مثلا واجبا واقعيا في حق العاجز و
غير المستطيع وغير واجب عليهما في الظاهر مع ان فساده ظاهر **قلت** ليس التكليف المشروط باي شرط كان عند عدمه تكليفا واقعيا وانما هو التكليف
المشروط بالعلم عند عدمه فقط فان لشرط العلم خصوصية يمتاز بها من بين الشرائط ببعض الاحكام كصدق فوات الفعل في حق فاقده بخلاف فاقد
بقية الشرائط فيثبت القضاء ان كان لفواته قضاء كما في الصلوة ولا يلزم مما حققنا في تفسير التكليف الواقعي ان لا يتعين في الواقعة حكم واقعي نظرا
الى ان كل حكم من الاحكام لو فرض علم المكلف اي قطعه به ولو بطريق غير معتبر عنده لكان ثابتا في حقه مثلا يصدق ان صلوة الجمعة واجبة في
حق المجتهد بشرط علمه بوجوبها ومحرمة بشرط علمه بتحريمها وهكذا وذلك لانا نعتبر العلم شرطا في ثبوت التكليف الواقعي لا سببا له وهو في غيره
سبب لا شرط وتحقيق ذلك ان احكام الشرع تابعة لحسن تشريعها وهو قد يستند الى جهة علم المكلف به وقد يستند الى جهة اخرى مشروطا بعلمه به
فان من معظم جهات حسن التشريع حسن الفعل وقبحه وهما كما يلحقان الفعل لجهات لاحقة به مقتضية اياهما بشرط العلم كذلك قد يلحقان الفعل بمجرد
العلم فان القبيح قد يحسن لعلم الفاعل بحسنه ويقبح الحسن لعلم الفاعل بقبحه فالاحكام الواقعية هي الاحكام اللاحقة لمواردها لجهات مقتضية
لها بشرط العلم والاحكام الظاهرية هي الاحكام اللاحقة لمواردها بجهة العلم ولا ريب ان الحكم الواقعي بهذا المعنى متعين في كل واقعة لا يختلف بحسب
العلم به وعدمه وان توقف فعليته على حصوله ويعرف الكلام في تابعية الجهل وسببيته بالقياس الى شرطية العلم وسببيته **ثم اعلم**
ان المراد بالحكم الظاهري ما وجب الاخذ بمقتضاه والبناء عليه سواء طابق الواقع اولا وبالحكم الواقعي ما كان تعلقه مشروطا بالعلم سواء حصل الشرط
وتعلق اولا فالنسبة بينهما عموم من وجه وقد يطلق الحكم الظاهري على ما يقابل الواقعي فيكون بينهما التباين ثم الحكم الظاهري ان طابق الواقع بان كان
هو الحكم الثابت للواقعة بشرط العلم فواقعي اولي والا فواقعي ثانوي فالاحكام الظاهرية عند التحقيق باسرها احكام واقعية اذ لا يثبت في حق المخطي
الغير المقصر ثبوتا فعليا سواها واعلم ايضا ان من الاحكام الواردة على وجه التقية ظاهرية ان كانت التقية في بيانها فقط والا فواقعية اذ عدم التمكن الشرعي كعدم
التمكن العقلي **فصل اذا رجع المجتهد عن الفتوى انتقضت في حقه بالنسبة الى مواردها المتاخرة عن زمن**
الرجوع قطعا وهو موضع وفاق لا فرق في ذلك بين ان يكون رجوعه عن القطعي الى الظني او من الظني الى القطعي او من احدهما الى مثله ولا بين
رجوعه عن الحكم الواقعي الى الظاهري او من الظاهري الى الواقعي او من احدهما الى مثله ولا بين ان يتذكر لمدرك قطعه او ظنه السابق او بين عدمه
وان احتمل ان يتوقف فيما لو لم يتذكر لمدرك قطعه السابق انه يبني على مقتضى قطعه ما لم يعارضه مستند اقوى لانه لا يقصر عن نقل الاجماع بناء على
حجيته ان لم يكن اولى لكنه لو عول على هذا الاحتمال خرج عن محل البحث لان الكلام على تقدير الرجوع واما بالنسبة الى مواردها الخاصة التي
بني فيها قبل رجوعه عليها فان قطع ببطلانها واقعا فالظاهر وجوب التعويل على مقتضى قطعه فيها بعد الرجوع عملا باطلاق ما دل على ثبوت
الحكم المقطوع به فان الاحكام اللاحقة لمواردها الواقعية لا الاعتقادية فيترتب عليه اثاره الوضعية ما لم تكن مشروطة بالعلم ولا فرق في
ذلك بين الحكم وغيره وكذا لو قطع ببطلان دليله واقعا وان لم يقطع ببطلان نفس الحكم كما لو زعم حجية القياس فافتى بمقتضاه ثم قطع
ببطلانه لقطعه بان حكمه الواقعي حال الافتاء لم يكن ذلك ولان ثبوت الحكم الشرعي يتوقف على قيام دليل ثابت الحجية عليه فاذا انكشف عدم الدليل
انكشف عدم الحكم مع احتمال ان يقال يكفي في ثبوت الحكم كون الدليل ثابت الحجية حال التعويل عليه لا مطلقا ولا يخفى ما فيه وفي الحاق القطع
بقول المعصوم المحمول على التقية به في المقامين كما قد يستكشف عنه في بعض اقسام الاجماع وجهان وان لم يقطع ببطلانها ولا ببطلانه فان كانت
الواقعة مما يتعين في وقوعها شرعا اخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر بقاؤها على مقتضاها السابق فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع اذ الواقعة
الواحدة لا تحتمل اجتهادين ولو بحسب زمانين لعدم دليل عليه ولئلا يؤدي الى العسر والحرج المنفيين عن الشريعة السمحة لعدم وقوف المجتهد
غالبا على راي واحد فيؤدي الى الاختلال فيما يبتني عليها من الاعمال ولئلا يرتفع الوثوق في العمل من حيث ان الرجوع في حقه محتمل
وهو مناف للحكمة الداعية الى تشريع حكم الاجتهاد ولا يعارض ذلك بصورة القطع لندرته وشذوذه ولاصالة بقاء اثار الواقعة اذ لا
ريب في ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد ولا قطع بارتفاعها بعده اذ لا دليل على تاثير الاجتهاد المتاخر فيها فان القدر الثابت من دليل جواز

رجوع المجتهد عن فتواه

الاعتماد عليه بالنسبة الى غير ذلك فيستصحب واما ما عدا جريان الاصل بالنسبة الى نفس الحكم حيث لا يستصحب الى الموارد المتاخرة عن زمن الرجوع فلما مر من
الاجماع مع اختصاص مورد الاستصحاب على ما حققناه بما يكون قضيته البقاء على تقدير عدم طرو المانع وليس بقائه بعد الرجوع منه لاجل الشك
فيه في تحقق المقتضي لا في طرو المانع فان العلة في ثبوته مظنته به وكونه مودى نظره وقد زال بعد الرجوع فلو بقي الحكم بعد زوالها لاحتاج الى
علة اخرى وهي حادثة فيتعارض الاصلان اعني اصالة بقاء الحكم واصالة عدم حدوث العلة وكون العلة هنا اعدادية واستغنى بعض الحوادث في بقائها
عن علتها الاعدادية غير مجد لان الاصل بقاء الحجة لثبوتها عند الحدوث فتستصحب ولا يتوجه مثله في استصحاب بقاء الآثار وبعد الرجوع فان
المقتضي لبقائها محقق وهو وقوع الواقعة على الوجه الذي ثبت كونه مقتضيا لاستتباع آثارها وانما الشك في مانعية الرجوع فيتوجه
التمسك في بقائها بالاستصحاب وبالجملة فحكم رجوع المجتهد في الفتوى فيما مر حكم النسخ في ارتفاع الحكم المنسوخ عن موارده المتاخرة عنه وبقاء
آثار موارده المتقدمة ان كان لها آثار وعلى ما قررنا فلو بنى على عدم جزئية شيء للعبادة او عدم شرطيته فاتى بها على الوجه الذي بنى عليه
ثم رجع بنى على صحة ما اتى به حتى انها لو كانت صلوة وبنى فيها على عدم وجوب السورة ثم رجع بعد تجاوز المحل بنى على صحتها من جهة ذلك
او بنى على صحتها في شعر الارانب والثعالب ثم رجع ولو في الاثناء اذا نزعها قبل الرجوع وكذا لو بنى على طهارة شيء ثم صلى في ملاقيها
ورجع ولو في الاثناء وكذا لو تطهر بماء طاهر او طهور ثم رجع ولو في الاثناء فلا يلزمه الاستيناف وكذا القول في بقية مباحث العبادات
وفي مسائل العقود والايقاعات فلو عقد او اوقع بصيغة يرى صحتها ثم رجع بنى على صحتها واستصحب احكامها من بقاء الملكية والزوجية والبينونة
والحرية وغير ذلك **ومن هذا** الباب حكم الحاكم والظاهر ان عدم انتقاضه بالرجوع موضع وفاق ولا فرق بين بقاء حكم فتويه التي فرع عليه الحكم
وعدمه فمن الاول ما لو ترافع اليه المتعاقدان بالفارسية في النكاح فحكم بالزوجية او في البيع فحكم بالنقل والملكية فان حكم فتويه التي يتفرع
عليها الحكم وهي صحة ذلك العقد يبقى بعد الرجوع **ومن الثاني** ما لو اشترى احد المتعاقدين لحم حيوان بقول الحاكم بحليته فترافعا اليه
فحكم بصحة العقد وانتقال الثمن الى المشتري ثم رجع الى القول بالتحريم فان الحكم بصحة العقد وانتقال الثمن الى البائع يبقى بحاله ولا يبقى الحكم
بحليته في حق المشتري بحاله وهكذا لو تخيل ان الحاكم اذا حكم بطهارة ماء قليل لاقاه نجاسة وما اشبه ذلك ثم رجع لم ينتقض حكمه بالطهارة
بالنسبة الى ذلك الماء للاجماع على ان الحكم لا ينتقض بالرجوع وهو غير جيد لان المراد بالحكم هنا ما يتعلق بالدعاوي والمرافعات ولهذا
لا يلزم متابعته في الحكم بالطهارة ولو كانت الواقعة مما لا يتعين اخذها بمقتضى الفتوى فلم تغير الحكم بتغير الاجتهاد كما لو بنى على
حليته حيوان فذكاه ثم رجع بنى على تحريم المذكى منه وغيره او على طهارة شيء كعرق الجنب من الحرام فلاقاه ثم رجع بنى على نجاسته ونجاسة ملاقيه
قبل الرجوع وبعده او على عدم تحريم الرضعات العشر فتزوج من ارضعته ذلك ثم رجع بنى على تحريمها لان ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع
وهو لا يثبت بالاجتهاد على الاطلاق بل ما دام باقيا على اجتهاده فاذا رجع ارتفع كما يظهر من نظيره ذلك بالنسخ واما الافعال المتعلقة
بالموضوع المتفرعة على الاجتهاد السابق فهي في الحقيقة اما من مشخصات عنوان الموضوع كالملاقاة او من المتفرعات على حكم الموضوع
كالتذكية والعقد ولا اثر لها في بقاء حكم الموضوع وربما امكن التمسك في بقاء الحكم في هذه الصور بلزوم الحرج وارتفاع الوثوق في
العمل الا ان ذلك مع انتقاضه بصورة الجهل والبناء والتعويل على الظواهر التي ينتقض حكمها عند ظهور الخلاف لا يصلح بمجرده دليلا
اما الاول فلان الحرج المقتضي لسقوط التكليف قد يكون شخصيا فيدور سقوط التكليف مدار ثبوته وقد يكون نوعيا وهنا
وان لم يكن سقوط التكليف يدور مدار ثبوته لكن يعتبر تحققه في النوع غالبا والا فما من تكليف الا وقد يتحقق الحرج على بعض تقادير
وانتفاء الغلبة في مقام معلوم **واما الثاني** فوجه استحسان لا ينهض دليلا وانما تمسكنا بذلك في المقام السابق على وجه التايـيد
لا الاستدلال ومما قررنا يتضح الحال فيما لو بنى في الفروض السابقة على التحريم او النجاسة ثم رجع فانه يبني على مقتضى رجوعه لكن لا
يبعد القول ببقاء حكم عمله السابق اذا كان مما يتعين وقوعه الا بالاجتهاد كما لو بنى على تحريم حيوان فذكاه ثم رجع امكن
القول بتحريمه لا من جهة بقاء حكم الموضوع بل من جهة ان التذكية صدرت منه حال عدم الاعتداد بها في فتويه في التحليل فلا يعتد
بها بعد الرجوع للاصل وكذا لو عقد على من يحرم عليه في مذهبه ثم رجع فلا يستحلها بذلك العقد واما لو بنى على الفتوى ولكن
لم يبن عليها في خصوص الواقعة اما لعدم علمه بها او لعدم تذكره فيها للفتوى كما لو تزوج بمن ارضعته عشر رضعات وهو يقول فيها
بنشر الحرمة او بعده ولم يعلم بالواقعة او لم يتذكر لفتويه فيها الا بعد الرجوع ففي البناء على مقتضى الفتوى السابقة وعدمه وجهان
مبنيان على ان الاحكام المستندة الى الاجتهاد هل يثبت في حق صاحبه مطلقا او مع بنائه في مواردها عليها فيعتبر علمه بها مع تذكره فتويه
فيها **والثاني** اقرب تمسكا فيما خالف الاصل على موضع اليقين ومما يؤيده او يدل عليه ان الاحكام الثابتة بالاجتهاد احكام ظاهرية
وهي لا تثبت الا مع الجهل والغفلة ومما قررنا يظهر حكم التقليد بالمقايسة فان المقلد اذا رجع مجتهده عن الفتوى او عدل الى من
يجب الفحص يسوغ له العدول او بلغ درجة الاجتهاد وادى نظره الى الخلاف فانه يتصور في حقه الصور المذكورة ويجري فيه الكلام المذكور
تتمة اذا افتى المفتي للمقلد بحكم ثم رجع ففي وجوب اعلامه اياه بذلك وجهان بل قولان يدل على الوجوب قوله تعالى فلينذروا قومهم

وقوله تع

وقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى وارتفع نور اعلامهم اغراء لهم بالجهل وتولهم فيما هو يسقط عنده ويدل على نفيه الاصل واستنباط المقلد في عمله الى طريق شرعي وهو استصحاب عدم الرجوع فلا يجب رده كما لو قلد مجتهدا اخر يخالفه في المذهب وجريان طريقة السلف على الظن على خلاف ذلك وتعذره غالبا لانتشار المقلدين ولو قيل بالفرق بين ما لو قطع بالبطلان يجب الاعلام نفيا للاتيان وبين ما اذا لم يقطع به فلا يجب كان قريبا ثم ما يقع من المقلد بين رجوع المفتي وبين علمه برجوعه مما ياتي به على وجه التقليد السابق هل يلحق بما لو وقع منه قبل الرجوع او لا وجهان وقضية الادلة التي قررناها في البحث السابق تعيين الاول ولو سهى المجتهد في تعيين مؤدى نظره فعمل بغيره لم يعتد به مط قضاء لحكم الاصل من بقاء الحكم الثابت في حقه بالتقليد ومثله ما لو سهى في اصل الاجتهاد او التقليد ولا يتعين على المقلد ان ياخذ بقول من يوافق زعمه السابق للاصل **القول في التقليد مقدمة** التقليد في اللغة تعليق القلادة في العنق وعرفا موضوع بالاخذ بقول الغير من غير حجة وينبغي ان يراد بقوله فتواه في الحكم الشرعي ولو ابدل به لكان اولى فان هذا هو المعنى المتداول في العرف والمبحوث عنه في المقام وقد يطلق التقليد على الاخذ بقول الغير في الموضوع الشرعي كقول الفقهاء الاعمى يقلد في معرفة الوقت والقبلة ولعله مجاز في المعنى المتقدم وعليه فيخرج الاخذ بقول الراوي والشاهد وحكم الحاكم ايض فان شيئا من ذلك لا يسمى تقليدا قال العضدي بعد ذكر التعريف المذكور وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول والاجماع ولا رجوع العامي الى المفتي والقاضي الى الشاهد تقليدا لقيام الحجة على ذلك كله ولو سمي ذلك وبعض ذلك تقليدا فلا مشاحة انتهى ملخصا **اقول** قولهم في الحد من غير حجة على القول كما هو الظ لا على الاخذ كما زعمه العضدي على ما يظهر من تفريعه وعلى هذا فلا اشكال في دخول اخذ العامي بفتوى المجتهد لانه اخذ بقوله من غير حجة على قوله وان كان له حجة على الاخذ به ويخرج الاخذ بقوله لان برهان العصمة حجة على صحة قوله كما انه حجة على وجوب الاخذ به ايض ومثله الكلام في الاخذ بقول الامام بل كل من ثبت عصمته وبقول المجمعين على طريقة اهل الخلاف لا يق يجري مثل هذا البيان في اخذ العامي بقول المفتي فيلزم خروجه ايض فان ما دل على وجوب اخذه بقوله دل على ثبوت فتواه عليه بمعنى انه حكم الله في حقه ولو ظاهرا فيكون حجة على القول ايض لانا نقول انما يثبت قول المفتي على العامي فيصير في حقه حكما شرعيا بعد اخذه به فهو ياخذ بما لا دليل عليه حال الاخذ وان قام عنده الدليل عليه بعده بخلاف الاخذ بقول المعصوم والاجماع فان برهان العصمة حجة على صحة قوله سواء اخذ به ام لا وكذا الاخذ بحكم الحاكم وقول الشاهد ولخبار ذي اليد وما اشبه ذلك فان ما دل على حجيتها دل على ثبوت مقتضاها في الظ اخذ به او لم ياخذ به ويمكن اخراجه عن الحد ايض بتفسير القول بما ذكرناه هذا **واستشكل** الفاضل المعاصر بعد البناء على ما ذكره العضدي في قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بانه ان اريد به الاخذ بقول الغير من غير حجة لم يجز فيهما وان اريد الاخذ به مع الحجة جاز فيهما ثم تفصى عنه بحمل التقليد هناك على معنى اخر وهو الاخذ بقول الغير مجردا عن اعتبار القيد وقد اتضح لك ضعفه مما قررناه واعلم انه لا يعتبر في ثبوت التقليد وقوع العمل مقتضاها لان العمل مسبوق بالعلم فلا يكون سابقا عليه ولئلا يلزم الدور في العبادات من جهة ان وقوعها يتوقف على قصد القربة وهو يتوقف على العلم بكونها عبادة فلو توقف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دورا نعم يعتبر العمل في لزوم حكم التقليد ان قلنا بجواز العدول الا لزوم حكمه مط وهذا وقول العلامة في النهاية بان التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة بالمعنى اللغوي كما يظهر من ذيل كلامه واطلاقه على هذا شايع في العرف العام **فصل لا ريب في جواز التقليد لغير المجتهد في الفروع** مع عدم حضور المعصوم في مجلس التقليد للقطع ببقاء التكليف بالاحكام وانسداد طريق تحصيلها في حق غيره بغير طريق التقليد غالبا وللجريان طريقة السلف عليه من غير نكير ولان في امر الكل بالاجتهاد حرجا على الانام والزاما بما فيه اخلال بالنظام ولعموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على ان المراد باهل الذكر اهل القران من العلماء كما نص عليه جماعة وقد مر الكلام فيه ولقوله تعالى في اية النفر ولينذروا قومهم المتناول للانذار بطريق الفتوى ايض وللاخبار المستفيضة الدالة عليه صريحا وفحوى **فمنها** قول ابي جعفر ع لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك **ومنها** انهاك عن خصلتين الى ان قال وان تفتي الناس بما لا تعلم **ومنها** اياك ان تفتي الناس برايك **ومنها** من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة ولحقه وزر من عمل بفتياه الحديث **ومنها** من افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك الى غير ذلك مما يدل على الفتوى بجوازه وقبولها من اهلها **وربما** خالف في ذلك شرذمة شاذة فحرموه واوجبوا على العامي الرجوع الى العارف عدل يذكر له مدرك الحكم من الكتاب والسنة فان عد ساذجا للغة على معرفة مدلولهما والا ترجم له معانيهما بالمرادف من لغته واذا كانت الادلة متعارضة ذكر له المتعارضين ونبهه على طريق الجمع بحمل المنسوخ على الناسخ والعام على الخاص والمطلق على المقيد ومع تعذر الجمع يذكر له اخبار العلاج على حذو ما مر ولو احتاج الى معرفة حال الراوي ذكر له حاله ونباعه هذا القول وفساده بالنسبة الى امثال زماننا مما لا ينبغي لوضوحه عن البيان لظهور عدم مساعدة افهام كثير من العوام على فهم تلبيل من الاحكام بهذا الوجه مع عدم مساعدة اكثر اوقاتهم على تعليم قليل مما يحتاج اليه بعض العوام ومع ذلك فلا دليل على حجية ظن العامي من الادلة المنقولة اليه والايات الدالة على حرمة التقليد معارضة بالايات الدالة على حرمة العمل بالظن مع انها واردة

بالاجتهاد والعدم كون الشهود من الظن الحسي وكذا لو سهى العلامة في الحكم الثابت في حقه

في جواز التقليد لغير المجتهد في الفروع

في التقليد الذي لا دليل على جوازه وهو تقليد غير اهل العلم كما يدل عليه قوله تعالى قل اولو كانوا لا يعلمون شيئا ولا يهتدون ولما رواه
الثقلين فلا ننافي جواز التقليد لان الاخذ بقول من يتمسك في قوله بهما تمسك بهما حقيقة كالتمسك بالرواية وبؤيد ذلك ان وثوق العامي بنظر
المجتهد واستنباطه اقوى من وثوقه بنظره غالبا فعدوله عنه اليه عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره
في المسائل الشرعية التي اجتهد فيها اجماعا على ما حكاه بعضهم ويشكل بما ذهب اليه كثير من حجية الاجماع المنقول من حيث نقل المنكشف
وما ذهب اليه قوم من حجية الشهرة وما ذهب اليه بعض من الاكتفاء في اثبات السنن بالفتوى وان اتحد المفتي من حيث النص لا من حيث الاحتياط
فان ذلك كله بحسب الظاهر تقليد اذ لا نعني به الا الاخذ بفتوى الغير من غير حجة قطعية كانت الفتوى وضعية اتحد المفتي او تعدد وان كان الاخذ
بحجة وهي الادلة الدالة على جواز التمسك بالمذكورات واما الاخذ بالاجماع المحصل على الطريقة المعتبرة عندنا فليس منه لانه اخذ بالمنكشف
لا بالكاشف وبالجملة فحال المجتهد في اخذه بقول غيره في هذه الموارد كحال العامي في اخذه بفتوى مجتهده في كونه اخذا للحكم من غير دليل
عليه وان كان له دليل على الاخذ ولعل القائلين بحجية المذكورات غفلوا عن كونها مندرجة تحت عنوان التقليد فيمكن ابطال
قولهم بها بالاجماع ان تم مع احتمال ان يكون الغفلة من ناقل الاجماع في المقام حيث اطلق الدعوى ولا سبيل الى الفرق بان تعويل المجتهد
في المذكورات على الظن الحاصل منها ولهذا يبحث عن المعارض ويلاحظ في العمل بها عدمه بخلاف اخذ العامي بقول المفتي فانه من حيث انه قوله
بدليل جعله من باب التعبد لان بعض القائلين بحجيتها وبما يعول عليها من حيث التعبد للنص كما يرشد اليه بعض ادلتهم وبعضهم يجعل
حجية التقليد من حيث الظن لا التعبد نعم يمكن التفصي عن ذلك في نقل الاجماع بان التعويل عليه باعتبار حكايته التاقل لقول المعصوم
لا باعتبار افتائه به كما في الرواية فان الاخذ بها اخذ بنقله لا بقوله ومذهبه ويمكن الجواب بان ما دل على حجية تلك الامور دل على
ان مؤديها هو الحكم الظاهري في حق المجتهد وهو ياخذ بما قامت الحجة عليه مع قطع النظر عن الاخذ ولهذا يلزمه مقتضاها وان لم يعمل
به بخلاف فتوى المفتي فانها انما تثبت في حق المقلد بعد اخذه به لا مطلقا ولهذا لو عصى ولم ياخذ به ثم وجد مفتيا اخر جاز له الرجوع اليه قد
يتعين واما المسائل التي لم يجتهد فيها وتمكن من الاجتهاد فيها فالحق عدم جواز التقليد فيها ايضا وان كان قد قلد فيها قبل
الاجتهاد ولا اظن ان احدا من اصحابنا يخالف في ذلك نعم نقل الخلاف فيه عن بعض اهل الخلاف وربما كان مستندهم اصالة بقاء
جواز العمل بالتقليد واطلاق الادلة السمعية الدالة عليه والكل ضعيف في مقابلة الشهرة العظيمة ان لم يثبت اجماع مع انصراف
الاخبار الى غير المتمكن فيبقى اصالة بقاء الاشتغال بالعمل بالاحكام مستندا عما للفراغ اليقيني وهو انما يحصل بالاجتهاد الى التقليد عدول
عن اقوى الامارتين الى اضعفهما وهو بعيد عن الاعتبار ولو عجز المجتهد عن الاجتهاد في مسئلة لضيق وقت او عدم كتاب او عدم تمكن من
مراجعته تعين عليه التقليد في موضع الحاجة ويستمر ذلك باستمرارها الى ان يتمكن من الاجتهاد ويمضي على مقتضى التقليد فيما اوقعه
على وجهه وان ادى نظره بعد ذلك الى خلافه ما لم يقطع به كما في العامي ولو قلد ثم تمكن من الاجتهاد وسقط عنه التقليد لانتفاء موجبه
فلو اعتراه المانع بعد ذلك واضطر الى التقليد جاز له تقليد غير من قلده سابقا وان منعنا من العدول لانه تقليد ابتدائي ولو اضطر الى
التقليد في مسئلتين ثم تمكن من الاجتهاد في احدهما على البدلية ففي سقوط حكم التقليد فيهما فيجوز له العدول بعد التعذر وعدمه وجهان واما
المسائل التي يتردد فيها فان كان تردده لعدم امعان النظر في ادلتها فحكمه كما مر من عدم جواز التقليد مع التمكن من امعان النظر وجوازه مع
عدم امكانه وان كان بعد امعان النظر وتكافؤ الادلة في نظره فحكمه التخيير في العمل بايهما شاء او طرحهما والرجوع الى الاصول الظاهرية على
خلاف يأتي في بحث التعادل ولا سبيل له الى التقليد ويجوز له التقليد في المسائل التي لا سبيل له الى الاجتهاد فيها كمباحث اللغة لكن جواز
التقليد فيها من حيث الظن لا التعبد هذا كله في المجتهد المطلق واما المتجزي بناء على جوازه فلا يبعد الحاقه بالمجتهد المطلق بالنسبة الى
المسائل التي يتمكن من الاجتهاد فيها لا سيما مع عدم احتمال التخيير بين ذلك وبين التقليد وكيف كان فالحكم يدور مدار نظره او نظر من يرجع
اليه في ذلك واما اصول الدين فقد اختلفوا في التقليد فيها فقيل بتحريمه ووجوب النظر وقيل بجوازه وقيل بوجوبه وتحريم النظر والمراد
بالتقليد هنا معناه المعروف اعني الاخذ بقول الغير من غير حجة اي من غير حجة على القول كما نبهنا عليه في باب الحد ومعنى الاخذ بقوله هنا الالتزام
به اذا كان مفيدا للاعتقاد فيرجع النزاع الى ان طريق تحصيل الاعتقاد المعتبر في الاصول هل هو منحصر في النظر فلا يجوز الاعتماد على الاعتقاد الحاصل
منه او لا يجوز النظر او لا ينحصر في احدهما بل يتخير بينهما وانما اعتبرنا حصول الاعتقاد بالتقليد في محل النزاع للاجماع على ان الايمان لا يتحقق
بدون الاذعان ولم نعتبر خصوص القطع ليتم على القول بكفاية الظن ولا ريب ان كلا من النظر والتقليد طريق في نفسه الى تحصيل الاعتقاد وان اعتبر
بلوغه مرتبة القطع ولهذا انهم يعتبرون الثبات في تعريف العلم بعد اعتبار الجزم احترازا عن الجزم المستند الى التقليد نعم قد يتعذر تحصيل الجزم
بطريق التقليد في حق الاذكياء المتفطنين لعدم تعويلهم على غير الدليل كما قد يتعذر تحصيله بطريق النظر في حق القاصر عن مرتبة النظر بالكلية
كبعض ضعفاء العقول ان قلنا بانهم مكلفون بتحصيل المعارف لكن ذلك خارج عن محل البحث فان الكلام في صورة الامكان وكون الاعتقاد
في حد ذاته غير مقدور لا ينافي كونه مقدورا بواسطة القدرة على اسبابه من نظر او تقليد وترك النظر فيما يؤدي الى التشكيك وزوال الاعتقاد فتخ

العدول عن الاجتهاد الى التقليد

الكلام في اصول الدين

مما عرفنا

مما قررنا انه لا سبيل الى ما يقال من ان حصول الاعتقاد بقول الغير من غير اختياره فلا يصح جعله موردا للتكليف لما عرفت من انه اختياري بواسطة كون
اسبابه اختيارية ولا الى ما يقال من ان مرجع هذا النزاع الى اشتراط القطع في الاصول فان اعتبرناه تعين القول بعدم جواز التقليد لما عرفت من ان التقليد
قد يفيد القطع **اذا عرفت** هذا فقد استدل على القول الاول بوجوه **منها** انه تعالى قد ذم الكفار في تقليدهم اباءهم في مواضع عديدة
كقوله تعالى ما يعبدون الا كما يعبد اباؤهم وقوله جل شانه حكاية عنهم في غير موضع انا وجدنا اباءنا على امة الاية الى غير ذلك فلو كان التعويل
عليه سديدا مرضيا لما توجه اليهم ذم ولكان لهم المناقشة بجوازه في شرع الاسلام فيتحقق الافحام ولا سبيل الى دفعه بالفرق بان هذا التقليد
لاهل الحق فيجوز بخلاف تقليدهم لاباءهم لان كلا من المقلدين يعتقد بالتقليد انه مقلد لاهل الحق فلا يتحقق فارق بالنسبة الى معتقدهما وتحققه
بحسب الواقع لا يجدي في دفع الافحام **ويشكل** بان هذه الايات انما تدل على ذمهم باتباعهم طريقة اباءهم في الكفر وعبادة الاوثان وهذا لا يوجب
تحريم الاعتماد على الاعتقاد الحاصل عن التقليد كما هو محل البحث لجواز ان يكون غير معتقدين بحقية طريقة اباءهم وانما التزموا بها تعصبا وعنادا
كما يدل عليه قوله تعالى كفارا حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق وقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا **وقوله**
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وغير ذلك ولا يبعد من الغلبة عادة ان يكون الكفار المذمومون في هذه الايات على التقليد معتقدين بحقية طريقة اباءهم
ولو بالتقليد لوضوح فسادها خصوصا بعد تنبيه الانبياء لهم على ذلك بالدلائل والمعاجز ولو التزمنا بلزوم القطع بالمعارف كما هو الحق فالاشكال
اوضح **وقد اعترض** على الاحتجاج بهذه الايات بانها من باب العام المخصص وحجيته محل كلام ولو سلم فغايته افادة الظن والمسئلة كلامية
لا بد من تحصيل القطع فيها مع ان الاستدلال بها انما يتم على مذهب الاشاعرة دون العدلية اذ اثبات وجوب معرفته تعالى بالنظر بقوله دور **ويمكن**
الجواب عن الاول بجعل الدلالة قطعية بمعونة سوق الكلام او جعل حجية ظاهرها قطعية لدى المخالف مع انا لا نسلم عدم حجية الظن في المقام
لانا ان جعلنا النظر معتبرا في صحة الايمان فلا ريب ان قاعدة دفع الضرر المظنون قاضية بوجوب النظر وللشك في حصول البراءة بالاعتقاد التقليدي فيجب
النظر تحصيلا لليقين بالبراءة واما ما يقال من ان القدر المعلوم وجوب احد الامرين فالاصل براءة الذمة عن التعيين فواضح الضعف لان القدر المعلوم
وجوب احدهما بالخصوص وهو الاعتقاد عن الدليل فيجب الاقتصار عليه وان لم نعلم بوجوبه على التعيين للشك في وجوب الاخر وفيما مر في الاول
نظرا الى احتمال عدم الاعتداد بالاعتقاد التقليدي مع ان العمل بالاصل لا يجوز عقلا وشرعا الا بعد الفحص عن المعارض وعدم العثور عليه وان جعلناه واجبا
مستقلا فالمنع من حجية الظن فيه غير سديد اما عند القائلين بانسداد باب العلم فلوضوح جريان الدليل المذكور في مطلق التكاليف سواء تعلقت بالجنان
او بالجوارح ولا اختصاص للقاعدة المذكورة بالثاني كما زعم واما عند غيرهم فلقطعهم بحجية ظواهر الكتاب لا خلاف فيه بين من يعتد بمقالته منهم
وعن الاخير بان المراد اثبات وجوب النظر بقوله تعالى على من كان مؤمنا بطريق التقليد او ظن بحقيقة المسئلة وبيانا ان الذي حصل الايمان بطريق
النظر فقد ادى ما وجب عليه مع امكان الاستدلال بها على غير المؤمن اذا جوز ان يكون ذلك كلامه تعالى اذ يجب عليه النظر في طلب الحق دفعا للضرر المظنون
ومنها الايات الدالة على وجوب العلم كقوله تعالى **فاعلم** انه لا اله الا هو وتتميم الاحتجاج به بضميمة اية التأسي وكقوله تعالى اعلموا ان الله
يحيي الارض بعد موتها وغير ذلك فان العلم على ما صرح به جماعة هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فاحترزوا بالثابت عن الاعتقاد
الجازم المطابق الناشي عن التقليد فانه غير ثابت فلا يدخل في العلم **ويشكل** بان هذا ان كان تفسيرا للعلم باعتبار الاصطلاح فتنزيل
الاية عليه غير سديد وان كان تفسيرا له باعتبار اللغة والعرف فمساعدة كلمات اللغويين على ذلك غير واضحة كما يظهر بالرجوع اليها والى النظم
من المحاورات العرفية ان معناه مطلق الجزم او الجزم المطابق خاصة هذا واعترض على الاية الاولى بان المراد التثبت على العلم لانه كان عالما
قبل نزول هذه الاية اذ لم يعقل الامر بها اول ما نزلت عليه وبانه ليس طلبا لتحصيل العلم بل لاثبات المعلم وبجاله من قبيل قول المعلم
للمتعلم كذا وهذا يجيء على الاية الثانية ايضا **ويمكن الجواب عن الاول** بان وجوب التثبت على العلم يستلزم وجوب تحصيل العلم فيثبت المقصود
ولان قول المعلم يجوز ان يكون امرا بتحصيل العلم وذلك بصرفه الى التوجه فيما يقوله والاصغاء اليه وان جاز ان يكون بمعنى اعلم بان
الامر كذا فيكون معناه ايجاد العلم وح فاخراج الاية عن ظاهرها بمجرد الاحتمال غير سديد **ومنها** الايات الدالة على وجوب النظر كقوله تعالى
انظروا ماذا خلق في السموات والارض وقوله جل شانه اولم يتفكروا في انفسهم وقوله تبارك اسمه افلا يتفكرون الى غير ذلك ولقائل
ان يقول بان الظاهر من هذه الايات توجه الامر فيها الى الكفار وكانهم خصوا بالامر بالنظر والتفكر ليطلعوا على عظم قدرة الله تعالى و
احاطته بالامور بملاحظة عجائب صنعه ودقايق حكمته المودعة فيما يشاهد من خلقه ليتبين لهم انه تعالى قادر على اعادتهم بعد الموت
او ليرتدعوا عن مخالفته وتكذيب رسله بعد ما انفتح لهم الحق وانكشف لهم الواقع وح فلا دلالة له على المقصود **ومنها** انه يجب تحصيل العلم
بالمعارف بالاجماع والتقليد لا يفيده لجواز الكذب على المقلد فلا يكون مطابقا فلا يكون علما ولان قول الغير لو افاده لزم اجتماع النقيضين
في المسائل الخلافية كحدوث العالم وقدمه ولانه لو افاد العلم لكان العلم بكونه صادقا اما بالضرورة وهو باطل قطعا واما بالنظر فيستدعي الحاجة
الى الدليل والتقدير عدمه والا لم يكن تقليدا **ويمكن الجواب** بانه ان اريد بالعلم الجزم المطابق الناشي عن الدليل فدعوى الاجماع على وجوب
تحصيله ممنوعة مع انها لو سلمت فبقية المقدمات مما يستدرك وان اريد به مطلق الجزم او الجزم المطابق فدعوى ان التقليد لا يفيده ممنوعة

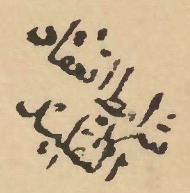
والوجوه المستدل بها فاسدة أما الأول فلأن تجويز كذب المقلَّد إن كان بالنظر إلى الجازم فغير معقول لأن كل جازم حال جزمه لا يجوّز
أن يكون جزمه مخالفاً للواقع وإلا لم يكن جازماً وإن كان بالنظر إلى غيره فغير مفيد وإلا لكان الدليل أيضاً غير مفيد للعلم لجواز الكذب بالنسبة إلى
غير المستدل كالمشوب بالشبهة ونحوه وأما عن الثاني فبأنا لا ندعي أن قول كل أحد يفيد العلم للمقلد حتى يلزم منه اعتقاد المتناقضين
في زمان واحد عند الاختلاف بل ندعي أن قول الغير قد يفيده وح فنمنع استفادة العلم من قول المختلفين في زمان واحد بل إما أن لا يعتقد شيئاً
منهما أو يعتقد بأحدهما وأما عن الثالث فبأن علم المقلد بصدق من يقلده أحد شيء ناشئ عن اعتقاد الكاملية والاستيناس بطريقته مع
الغفلة أو التغافل عن عدم مدخلية ذلك لإصابة الحق وقد لا يرتدع المقلد بمجرد التنبيه لاستحكام المنشأ في نفسه فهو يحتاج إلى مزيد
إيضاح بإقامة معجزة أو إيراد حجة جلية ولو توهم أن علمه بصدقه ناشئ عن الدليل كعلمنا بصدق المعصوم المستدل عليه بالعصمة فليس بتقليد
في شيء كما أشرنا إليه سابقاً ومنها أن الاعتقاد الحاصل بالتقليد في معرض الزوال لصاحبه غير مأمون عليه واله فيجب تحصيله بالنظر
دفعاً للضرر المظنون ويشكل بأنا نرى أن الاعتقاد المذكور عند غير صاحبه في معرض الزوال فغير مفيد لعدم ثبوت التكليف عليه إذ لا يجب
على المكلف دفع الضرر الذي يظنه الغير في حقه إذا لم يوجب ظنه به وإن ريد أنه عند صاحبه في معرض الزوال فهو على إطلاقه ممنوع بل التحقيق
أن ثبات العقائد الحقة ورسوخها في النفس كثيراً ما يستند إلى ملكات القلب وكيفياتها الأصلية والاكتسابية وليس للاستدلال والتقليد
كثير مدخل في ذلك ولهذا ترى يتقوى اليقين والإيمان بزيادة الورع والتقوى حتى أنه قد يبلغ الورع بصاحبه إلى درجة من الإيمان بحيث
يمتنع عليه الزوال كما يستفاد من النصوص وقد أشير إليه في قوله تعالى ويثبتوا من أنفسهم وقد يكون المولع في المعاصي والشهوات على خطر في
إيمانه وإن كان حكيماً متبحراً أو يقع شك في جانب ليناطل إيمانه وهذا من الأمور الواضحة عند أرباب القلوب والمكاشفة ولا ينافي ذلك
ما ذكروه من أن الاعتقاد المستند إلى الدليل ثابت بخلاف التقليد فغير ثابت لأن المراد أن الاستدلال والتقليد ما من شأنهما ذلك وإن جاز
التخلف من جهة العوارض الخارجية ومنها ما دل من الأخبار على أن الإيمان هو ما استقر في القلب من التصديق بالشهادتين كي وجه
الدلالة أن الاستقرار لا يتحقق إلا بالدليل والإيمان مفسر به إذ لا ثبات للاعتقاد الناشئ من التقليد وما دل على أن المؤمن إذا جعل في
قبره وسئل عن ربه ودينه ونبيه وإمامه أجاب بالصواب يقال له كيف علمت ذلك فيقول أمر هداني الله إليه وثبتني عليه فيقال له نم نومة لا حلم
فيها نومة العروس ويفتح له باب من الجنة فيدخل إليه من روحها وريحانها وإن الكافر إذا جعل في قبره وأجاب كما يجيب المؤمن فيقال له
من أين علمت ذلك فيقول سمعنا الناس يقولون ذلك فيضرب بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان لا يطيقونها فيذوب ويعود فلو
كان التقليد مجزياً لاكتفي منه بذلك أيضاً ويمكن الجواب أما عن الأول فبأن الظاهر من الاستقرار مجرد التحقيق والتحقق على وجه الدوام
لا أن يكون بحيث لا يزول بالتشكيك مع أن الاعتقاد التقليدي قد يكون بحيث لا يزول بالتشكيك والاعتقاد عن الدليل قد يكون في
معرض الزوال كما عرفت من بياننا المتقدم فالاستقرار والثبات لا ينافي التقليد ولا يستلزم الاستدلال وأما عن الثاني فبأن قول
المؤمن أمر هداني الله إليه لا يختص بالهداية بطريق الاستدلال وقول الآخر سمعت الناس يقولون ذلك يدل على عدم كونه معتقداً لما يقول
بل كما يدل عليه تسميته كافراً ولا ينافيه قوله كيف علمت ذلك حيث يدل على كونه معتقداً لذلك لأنه أقرب المجازات إلى العلم لأن هذه الكلمة
كثيراً ما يتجوز بها على ما هو الظاهر من الأخبار احتج المنكرون لوجوب النظر أولاً بأنه لو وجب النظر لدار لأن وجوب النظر إنما يثبت بالشرع وثبوت
الشرع يتوقف على وجوب النظر فيكون دوراً وهذه الحجة كما ترى مبنية على مذهب الأشاعرة والجواب المنع من توقف ثبوت الشرع
على وجوب النظر الثابت به بل على مجرد حصوله أو ثبوته بالعقل فلا دور وثانياً بأن النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم بإسلام من أقر بالشهادتين
وكان يكتفي بذلك منهم ولم يكلفهم بالاستدلال والنظر وذلك آية عدم وجوبه وإلا لكلفهم به والجواب أنه لا يراد بالاستدلال تحصيل
الأدلة التفصيلية على الوجه المقرر في علم الكلام أو كتب الحكمة بل تحصيل ما يطمئن به النفس من الدليل وإن كان إجمالياً وهذا مما لا يكاد
يذهل عنه منصف متفطن وقد يتوقف دلالة المعجزة على صدق صاحبها إلا لنظر ودقة فلعل عدم أمرهم بالاستدلال للاستغناء عنه بكفاية
المعجزة وأما ما يقال من أن اكتفائه صلى الله عليه وآله بمجرد الإقرار بالشهادتين إنما كان من باب المسامحة والمماشاة ليتقوى شوكة الإسلام بالاجتماع
لاكتفائه بذلك من المنافقين أيضاً مع عدم كفايته في إيمانهم واقعاً فضعيف لأنه لو كان الإيمان المعتبر هو الإيمان عن الدليل لوجب عليه
أن يبين لهم ذلك وأن لا يكتفي بإقرار من أقر بالشهادتين إلا أن يدعي أن إقراره عن الدليل لأن الإقرار بالشيء لا يدل إلا على الجزم وهو
لا يستلزم الاستناد إلى الدليل ولا ينافي ذلك قبوله لإقرار المنافق لأنه صلى الله عليه وآله إنما كان مكلفاً بالظاهر لا بما هو مكنون في السرائر وبالجملة ففرض
وجوب الإيمان عن الدليل مع تسليم عدم بيانه يوجب إسناد التقصير في التبليغ إليه وعدم تمام الحجة على العباد وهو ظاهر السقوط منهج الفساد وثالثاً
بأن مسائل الأصول أغمض من مسائل الفروع فإذا جاز التقليد في الثاني جاز في الأول بطريق الأولوية والجواب المنع من أغمضية مسائل
الأصول من الفروع بل الأمر على العكس كما يشهد به الوجدان مع أن التقليد في الأصول قد يفضي إلى الكفر بخلاف التقليد في الفروع فلا يتم الأولوية
أقول ويمكن الاحتجاج إليه رابعاً بقوله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون فإنه بعمومه يتناول الأصول أيضاً ويمكن الجواب

عنه بانه عام فيحمل على غير الاصول جمعا بينه وبين الآيات السابقة وخامسا ان المعتقد بالتقليد مصدق فيا ولعنه فيدخل تحت العموم في قوله تع
وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات الآية فان الايمان هو التصديق كما صرح جوابه ويمكن الجواب عنه بانا لا نسلم ان ايمان المعتقد بالتقليد
وايمانه مع عصيانه بترك النظر على تقدير تفطنه لوجوبه وهو لا يبالي دخوله في العموم المذكور لعدم اختصاص الوعد بعدول المؤمنين وسادسا
بقوله تع امنوا بالله وبرسوله وغيره من الآيات الآمرة بالايمان فانه يصدق مع التقليد ايض ويمكن الجواب عنه بان الايمان عندنا في نفسه
واجب والنظر واجب اخر وليس شرطا في صحته والآية انما تدل على وجوب الاول ولا دلالة لها على نفي الثاني ثم ان الوجوه المذكورة مشتركة بين القولين
الاخيرين ولعل القائل منهما بالجواز تمسك بالاصل وبان طريقة السلف جارية على عدم الانكار على الناظر في المعارف فهو اجماع منهم على تحريمه عدم
وبالآيات السابقة اذ لا اقل من دلالتها على الجواز واما القائل بالمنع فقد احتج عليه بوجوه منها قوله صلعم عليكم بدين العجائز
انما يدل لان بالتقليد والامر به يدل على الجواز به والجواب بعد تسليم الرواية ان المنع من تدين العجائز بالتقليد بل بالدليل مجردا عن ملاحظة الشكوك
والشبهات كما يدل عليه حكاية كف يدها عن تحريك دولابها واحتجاجها بان الدولاب اذا كان لا يتحرك من غير محرك فكيف يتحرك السموات من غير قائد
يحركها فكان المقصود المنع من الالتفات الى ما يوجب الازدياد والوسوسة كما يدل عليه قوله لا ارتابوا وانتكسوا وقد يجاب ان هذا الكلام قول
سفيان حين اثبت منزلة بين الايمان والكفر فقالت العجوز في رد ذلك قال الله تع هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فقال سفيان عليكم
بدين العجائز ولا يذهب عليك ان صدور هذا الكلام في ذلك المقام عن سفيان لا ينافي صدوره عنه صلعم في المقام المروي عنه من حكاية الدولاب
ومنها انه بدعة في الدين اذ لم يعهد عن الصحابة والا لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما في الفروع والجواب ان الذي لم يعهد من الصحابة
انما هو الخوض في الادلة على الوجه المقرر في علم الكلام لا الاستدلال مطلقا ولو سلم فغاية ما يلزم من ذلك عدم وجوبه وهو لا يستلزم
ايقاعه على وجه المشروعية هو الرجحان ليلزم كونه بدعة ومنها ان النظر في الاصول مظنة للوقوع في الشبهة والخروج من الدين لكثرة الشبهات
التي يتطرق اليها فيجب ترك النظر دفعا لما يترتب عليه من خوف الضرر والجواب المنع من كون مطلق النظر مظنة للوقوع في الشبهة نعم ربما يؤدي
الى ذلك التوغل في المسائل الحكمية لا سيما بالنسبة الى اصحاب التشكيك من ذوي الاذهان الغير المستقيمة خصوصا اذا كانوا غير مستانسين بالشريعة
والتزام التحرز منه مما لا ينافي المقصود ومنها انه صلعم خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان
قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه وقال اذا ذكر القدر فامسكوا والجواب بعد تسليم الرواية انها خارجة عن محل
البحث لان الكلام في المعارف الاصولية وليس منها مسئلة القدر مع انه انما نهى عن الخوض فيه وهو لا يدل على جواز التقليد فيه بالمعنى المتقدم
لامكان ارادة الاعراض عن القول فيه بالكلية او الرجوع فيه الى ما دل عليه الكتاب والسنة هذا ثم على القول بحرمة التقليد في الاصول
هل يكتفى به في اسلام صاحبه اذا حصل له الجزم به او لا قولان اظهرهما الاول وقد مر في بعض الوجوه السابقة ما يدل عليه ولم نقف
للقول الاخر على دليل اذا عرفت هذا فاعلم ان القول بجواز التقليد في الاصول انما يناسب طريقة العوام فان شان العلماء بعيد عن ذلك
فالبحث يتعلق بالتقليد تارة باعتبار ما يلزم المقلد العامي في نفسه لو بعد تنبيهه عليه واخرى باعتبار ما يلزم العالم المعتقد رجوعه اليه
او تمكنه من ردعه اما بالنسبة الى المقام الاول فلان العامي ان علم بوجوب النظر عليه لو من جهة الخوف على عقائده وجب عليه النظر والا
كان في طمأنينة في ذلك الرجوع الى العلماء لان المسئلة نظرية يقصر عن معرفتها نظر العامي غالبا ولو تمكن العامي من معرفتها ايضا ففي وجوبها
عليه نظر واما بالنسبة الى المقام الثاني فالتحقيق ان العالم ان وجد المقلد مخطئا في العقائد وتمكن من ردعه وجب عليه ردعه عنها
ولو بالتنبيه على عدم الاعتداد في المعارف بالتقليد لان كثيرا من ذوي الملل الفاسدة يعتمدون على التقليد في اثبات مللهم فلو كان التقليد
مفضيا الى الثواب لزم ان يكون جميعهم مصيبين مع انه بح وان وجده مصيبا في تقليده للعقائد الحقة ولم يخف على عقائده من طريان التشكيك
عليها فالظ عدم وجوب الزامه بالنظر لان المقصود من النظر انما هو تحصيل العقائد الحقة وقد حصلها بطريق التقليد ووجوب المقدمة
تسقط عند الوصول الى ذيها والادلة التي تمسكوا بها على وجوب النظر في نفسه محل منع وشبهة بما مر ولو خاف على عقائده بترك النظر فالظ وجوب
الزامه بالنظر لانه مكلف به واقعا وان جهله واعلم ان المراد بالتقليد هنا الاخذ بقول غير المعصوم وبقوله مجردا عن الدليل الدال على صدقه
والا فالاخذ بقوله في المعارف بعد اثبات كونه صادقا مما لا نزاع في جوازه ومن هذا الباب نقل كثير من اهل الاسلام بالتوحيد
والمعاد فانهم انما يستندون في اثباتها الى قول النبي وهذا مما لا غبار عليه والتحقيق خروج ذلك عن التقليد المصطلح كما نبهنا عليه في الحد

فصل محل التقليد في الاحكام الفرعية ما لا علم للمقلد بها من غير جهة التقليد اذا كانت مما يحتاج اليها

المقلد في العمل سواء كانت من المباحث المحررة في الاصول كمسائل التقليد او لا كمسائل الفقه ومثلها مسائل علم الاخلاق وانما اعتبرنا عدم
علمه بها من غير جهة التقليد احترازا عن الاحكام المعلومة عنده بضرورة او اجماع او دليل قاطع ولو بالتمال كما في المتجزي العالم بحجية ظنه ونظره
فانه لا سبيل الى التقليد فيها وكذا لو علم ببطلان ما افتى به مفت بالخصوص ولم يتعين عنده احد الاقوال المخالفة له فيقلد غيره في
غيره وان كان مفضولا او ميتا مع الانحصار وانما يتعين التقليد في حق المقلد حيث لا يتمكن من العمل بالاحتياط والا تخير بينه وبين التقليد

التحقيق ان الاخذ بالاحتياط مسلك آخر يغني عن الاجتهاد والتقليد في كثير من موارده والحصر فيهما كما وقع عن البعض لا ماخذ له ولا دليل في الادلة على وجوبهما الا ما تدل على تعيينهما بالنسبة الى الاخذ بهذه الطريقة وحصول البراءة في العمل بها في مواضعها قطعي بل نقول قضية الاصل الابتداء هو لزوم السلوك بطريق الاحتياط بقدر الامكان تحصيلا للبراءة اليقينية عن الشغل الثابت بالضرورة الدينية لكن وسعة الشريعة السمحة قضت بعدم تعيينه لادائه الى الضيق والعسر وقصور كثير من الناس عن ادائه فلقلته واما سقوطه بالكلية فلا شاهد عليه بل في بعض الاخبار دلالة على عدمه نعم لا بد للعامل بهذا الطريق من علمه بحصول التخلص به ولو بالتقليد ان كان من اهله لئلا يؤدي الى التشريع وليحصل به اليقين بالبراءة من الشغل المقطوع به ثم من الموارد ما لا يحتمل الاحتياط ومنها ما يحتمله فمن الصور الاولى ما اذا احتمل الواقعة التي علم بانها ليست تعبدية للوجوب والتحريم لا من جهة التشريع او من جهة قبل مراجعة الادلة والفتاوى والعلم بان المقام مما لا احتياط فلا يجوز الاحتياط بالفعل في الاول مطلقا وفي الثاني مع قصد القربة به من جهة نفس الفعل او من جهة حصول الاحتياط به على اشكال في الاخير **ومنها** ما اذا دار الامر بين ان يكون الفعل عبادة واجبة وبين ان يكون مباحا او مكروها فانه لا يصح الاحتياط هنا بالفعل الا بالقيود المتقدمة مع علمه بعدم العبرة بنية الوجه **ومنها** ما اذا دار الامر في العبادة بين وجوبها وندبها كغسل الجمعة وكان العامل ممن يعتبر نية الوجه اجتهادا او تقليدا او لم يثبت في حقه عدمه فليس له الاحتياط بالفعل متقربا به او معينا لاحد الوجهين للزوم التشريع المحرم فانه عبارة عن ادخال ما لم يعلم دخوله في الدين فيه على ما هو التحقيق ويدل عليه قوله تعالى اتقولون على الله ما لا تعلمون وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك وتخصيص بعض الناس له بادخال ما علم خروجه من الدين فيه ليس بمعتمد ومن الصور الثانية ما اذا دار الامر بين الوجوب لا بوجه العبادة وبين ما عدا التحريم من الاحكام الثلاثة فله ان ياتي بالفعل لا بقصد الوجوب من جهة نفس الفعل تخلصا عن الاجتهاد والتقليد ولو قصد به الوجوب التخييري من حيث تادي الاحتياط به او الواجب فيتجه ان قلنا بوجوب الاحتياط على وجه التخيير بينه وبين الاجتهاد والتقليد ولو جعلناه مسقطا لوجوبهما لم يتجه ذلك **ومنها** ما اذا دار الامر بين التحريم لا بوجه العبادة وبين ما عدا الوجوب من الاحكام فله ان يترك الفعل لا بقصد التحريم كما مر **ومنها** ما اذا دار الامر بين الاباحة والندب او بينها وبين الكراهة او بينهما وبين الندب فله ان ياتي بالفعل او يتركه لا بقصد الرجحان **ومنها** ان يدور الامر بين كون الفعل واجبا او مندوبا ولو على الوجه التعبد مع العلم بانتفاء بقية الاحكام كما في غسل الجمعة والاحرام بناء على عدم وجوب نية الوجه فيتمكن من الاحتياط بالاتيان بالفعل متقربا **ومنها** ان يدور الامر بين الوجوب على وجه العبادة والتحريم من حيث التشريع فيصح ان يحتاط بالفعل على وجه التعبد مع العلم بعدم دليل واضح على نفي الوجوب ثم اعلم انه يجب التقليد على المقلد في المسائل المحتملة للوجوب والتحريم ولو على وجه التخيير حيث يتيسر الاحتياط وجوبا موسعا لا يتضيق الا بخوف فوات الاحتياط على تقدير الوجوب والتحريم ولا يجب فيما عداه وان جاز نعم لا يجوز له الاتيان بالفعل بنية الوجه الا بعد التقليد وكذا الكلام في الاجتهاد الا انه لا يجب الا لحاجة المقلد اليه



فصل يعتبر في انعقاد التقليد شرائط يرجع بعضها الى المستفتي وبعضها الى المفتي وبعضها الى الحكم المفتى به اما الشرائط المعتبرة في المستفتي فامور **منها** ان يكون عاقلا حال التقليد فلا عبرة بتقليد المجنون حال جنونه وان نوى التقليد وعقد قلبه عليه لعدم الاعتداد بفعله نعم لو قلد حال العقل ثم جن استقر التقليد في حقه وتظهر الثمرة في حق ولو تردد في حقه بعد الافاقة وكذا لا عبرة بتقليد الصبي وان كان مميزا ان جعلنا اعماله تمرينية ولو جعلنا اعماله شرعية لزم ثبوته في حقه لانه منها ولتوقف شرعيته عبرة عليه وتظهر الثمرة فيما لو بلغ عشرا وقلد من يقول بصحة عتقه فاعتق مملوكه فان جعلنا تقليده شرعيا انعتق عليه المملوك ولو جعلناه للتمرين لم يلزم الانعتاق عليه وفي عدوله عند من يمنع منه فيجوز على القول بكونه تمرينيا ولا يجوز على القول بكونه شرعيا وكذا الكلام في استصحاب تقليده الى ما بعد البلوغ اذا مات مفتيه قبله عند من يقول به ويعتبر في تقليده شرعا او تمرينا او توقع بعد البلوغ المقطوع به فلو قلد قبله اشكل اعتباره بكونه دوريا ولا فرق في ذلك بين تقليده في الوجوب والتحريم وغيرهما اذ لا يعتبر في صحة التقليد تعلقه بالحكم والا لم يثبت بالنسبة اليه فائدة الشرط **ومنها** ان لا يكون مجتهدا متمكنا من تحصيل ما قلد فيه بالاجتهاد على الوجه المعتبر وقد مر بيان ذلك بتفاصيله **ومنها** ان يكون عالما بجواز التقليد ممن يرجع اليه في الفتوى وسياتي بيانه فلو علم بذلك فلو قلد من لا يعتقد التقليد مطلقا او قلد من لا يعتقد جواز تقليده بالخصوص لم يعتبر لعدم تحقق الاخذ في حقه حقيقة وتظهر الثمرة فيما لو انكشف الخلاف **ومنها** ان يكون المقلد مؤمنا حال التقليد اذا كان المفتي مؤمنا فلا عبرة بتقليد الكافر والمخالف له لعدم كونه اخذا بقوله حقيقة لكونه على خلاف معتقده نعم لو فرض انه اعتقد جواز تقليد المؤمن كما في الكافر بالجحود او هيئة التشاغل او المرتد الذي لم يقبل منه الاسلام لم يبعد ترتب احكامه عليه وتظهر الثمرة في جريان احكام التقليد عليه من صحة عقوده وايقاعاته وملكه لما اخذ عملا بقوله وفي ارتفاع الاثم عنه اذا تلف في اباحة ما اختلف في اباحته اذا كان في الواقع محرما وفي جواز عدوله بناء على عدم جوازه وفي استصحابه على تقدير موت المفتي لا سيما اذا استبصر بعده ونحو ذلك ولو قلد الكافر في احكام ضيعة من ملكه او صحة او نساء لاهل مذهبه ممن يصح تقليده في مذهبه لزمه تلك الاحكام بالنسبة الى الوقايع التي قلد فيها حال كفره فيحكم بصحة عقوده وايقاعاته ويستمر تلك الاحكام الى حال الاسلام لو اسلم ما لم يمتنع استمراره

كالبقاء على نكاح المحارم او على ما فوق النصاب ومن هذا الباب بقائه على نكاح زوجة لاخ بل اختها قبل النكاح ولا يقدح في ذلك كونه عند ما
معاقبا على الفروع اذ لا منافاة بين صحة عقده وتحريمه ولا بينها وبين تحريم الاستمتاع كما قد يتفق مثله للمسلم ولو في صورة النذر وشبهه
الصحة منها لحوق الولد به واستحقاق الزوجة عليه ما لا يحرم عليه من الحقوق المقررة نعم لا يبعد اختصاص ذلك بما لو كان المعتقد لحقيقة دينه واما
الكافر المعتقد لحقيقة دين الاسلام فجريان ذلك في حقه غير واضح وكذلك المخالف اذا قلد لاهل مذهبه ويزيد على الكافر بالحكم بصحة عباداته اذا
استبصر بعد فعلها عدا ما استثني واما الشرائط المعتبرة في المفتي **فمنها** الاسلام والايمان اذا كان المستفتي مؤمنا فلا يعتبر فتوى الكافر والمخالف وان
تمسكا بالادلة المعتبرة عندنا وتمكن من الاستنباط منها وان علم بالقرائن ان ما افتى به هو مؤدى نظره في الادلة بعد الفحص المعتبر للاصل وعدم ما يدل على حجية
نظره لاختصاص بعض الادلة بالمؤمن وانصراف اطلاق البواقي اليه نعم يجوز التعويل على فتوى المخالف في المباحث اللغوية التي لا سبيل لنا الى معرفتها
بغير التقليد مع حصول الظن بصحتها كما يجوز التعويل على نقله في ذلك وكذا لا عبرة في حق المؤمن بفتوى غير المؤمن من فرق الشيعة وان اجتمعت فيه بقية
الشرائط حتى العدالة في مذهبه اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين ولعدم الوثوق بفتواه غالبا لانه اما ان يكون قائلا بحجية قول من لا
يقول المؤمن بحجية قوله فربما استند في فتواه الى قوله مع القطع نفسا او ينكر حجية من يقول المؤمن بحجية قوله فربما يعدل عنه الى غيره مع القطع بعدم
جواز العدول عنه ولان الناس مامورون بالتمسك بالعترة والتمسك بمن يتمسك بهم تمسك بهم بخلاف من يتمسك بهم وبغيرهم ويقتصر على التمسك بغيرهم
فانه ليس تمسكا بهم واما ما قيل في مثل ابان مع كونه ناووسيا من اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه والاقرار له بالفقه فغير مناف لما قررناه لان
المراد تصحيح ما يصح عنه من الروايات دون الفتاوى ولا يلزم من تعويل المفتي على رواياته جواز تعويل المقلد على فتاويه لان تعويل المفتي على جوازم
الرواية مشروط بالفحص وعدم الظفر بالمعارض وما يوجب القدح في العمل بها فيندرج ضعفها من حيث فساد مذهب الراوي بذلك بخلاف تعويل المقلد
على الفتوى فانه تعبد محض فينبغي التعويل في حقه بلا تدارك وليس في اقرارهم له بالفقه ما يدل على حجية فتواه عندهم لعدم الملازمة بين الامرين
فان قبول الفتوى مشروط بالعدالة وليس الفقاهة مشروطة بها **ومنها** ان يكون بالغا فلا عبرة بفتوى الصبي وان وجد فيه بقية الشرائط
لعدم شمول الادلة له ولانه لا يقبل روايته فلا يقبل فتواه بطريق اولى ويعتبر قطعيا انه في حق نفسه وفي ظنيا انه وجهان **ومنها** العدالة فلا
يعتبر فتوى الفاسق وان وجد فيه بقية الشرائط لجواز قوله بخلاف معتقده او تقصيره في الاجتهاد ولآية النبأ بناء على شموله للفتوى ولو علم بتحرزه
عن التقصير في الاجتهاد والقول بخلاف المعتقد مطلقا او في خصوص فتوى فوجهان من الشك في حجيتها لعدم قيام قاطع عليها فيقتصر على حجية ما قطع
بحجيته وهي فتوى العادل ومن ان العدالة انما تعتبر للوثوق بعدم التقصير والقول بخلاف المعتقد وكلاهما منتفيان في محل الفرض فيندرج في عموم
الادلة **لا يقال** للوصف العدالة مدخل في حد ذاتها او لجهات اخرى لم نعثر عليها كما في الشهادة فان قبولها مشروط بعدالة الشاهد فلا تقبل
بدونها وان علم بتحرزه عن تعمد الكذب في الشهادة وبدون العلم نعم لو علم بمطابقة شهادته للواقع فلا يبعد عنه كما قيل في المقام ولو علم بمطابقة
الفتوى للواقع **لانا نقول** قد قام الدليل في الشهادة على اعتبار العدالة فيها مطلقا ولا دليل هنا على اعتبارها مطلقا فينبغي عموم ادلة اهل الذكر
والانذار وفحاوى الاخبار الدالة على حجية فتوى من افتى بعلم بلا معارض في محل البحث والفرق بينه وبين خبر المؤمن بعد وجود الايمان المصحح
للتعويل عليه في الجملة شمول العمومات المذكورة له بخلاف غير المؤمن ويشكل بوجود المعارض وهو اطلاق آية النبأ بناء على شموله للفتوى كما هو
الظاهر ويدل عليه قوله تعالى نبئوني بعلم ان كنتم صادقين بعد قوله قل آلذكرين حرم الآية فان مرجع الفتوى الى الاخبار عن حكمه تعالى بل لا حقيقة
لها سواه وان كان تسميته فتوى باعتبار زائد على كونه خبرا وهو كونه مؤدى الدليل عند المخبر فالمنع من قبول قوله مطلقا اولى ويمكن ان يستدل
عليه ايضا بان الفاسق ظالم لقوله تعالى الفاسقون هم الظالمون والتعويل عليه في الفتوى ركون اليه وهو محرم لقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا
فتامل فيه ثم على تقدير عدم جواز التعويل على فتواه فهل يجوز له افتاء من يرى عدالته ويعول على فتواه وجوه ثالثها التفصيل بين قطعياته وظنياته
فيجوز له الافتاء بما قطع به من الاحكام لثبوتها عنده في حق المستفتي واقعا ولا يعقل للوصف العدالة مدخل في ذلك وبين ظنياته فلا لانها انما
تعتبر في حق المستفتي على تقدير عدالته واقعا على ما هو المفروض فافتاؤه له في قوة بيان ثبوت الحكم في حقه والفرض عدمه لعدم شرطه فيكون
اغراء له بالجهل وصدا له عن طلب ما يجب عليه من تحصيل الفتوى المعتبرة في حقه نعم لو كان فسقه بما لا يوجب الفسق في مذهب المستفتي جاز له الافتاء
مطلقا لثبوته في حق المستفتي ولو شك المفتي في عدالة نفسه فان كان لعدم علمه بمعناها وجب عليه معرفتها وان كان للشك في ثبوتها فان ثبت عنده
قبل الشك استصحبها والا الحقته بالفاسق في الحكم المذكور مع سبق فسقه لان الشك في وجود الشرط المخالف للاصل الحكم بعدمه لدلالة الاصل
عليه هذا والتحقيق ان العدالة شرط في الاستفتاء لا في الافتاء لان آية النبأ انما تدل على منع قبول نبأ الفاسق بناء على شموله الفتوى كما هو
الظاهر لا على منع الانباء واما المعنى الغير العادل اذا لم يتصف بعد بالفسق فالوجه الحاقه بالعادل في جواز التعويل على فتواه ولا حاجة هنا الى
اشتراط الوثوق بعدم التقصير والقول بخلاف المعتقد اذ الفرض عدم اتصافه بالفسق واقعا لكن الفرض مع بعده مما يبعد اطلاع غيره عليه فلعله
فالحكم المذكور انما يثمر في حق نفسه في جواز افتائه بناء على منعه في حق الفاسق واما مجهول الحال فالوجه الحاقه بالفاسق كما في الرواية ولو
تعذر الوصول الى فتوى العالم مطلقا جاز هنا التعويل على فتوى الفاسق مع الضرورة وحصول الظن بعدم تقصيره وموافقة قوله للمعتقد ولو

دار الامر بينه وبين عمل المتجزي بظنه رجح عليه بظنه **ومنها** ان يكون ضابطا فلا عبرة بفتوى من يكثر عليه السهو ولا مع الا من فيه فما رجع
اليه ووجهه واضح بما مر في خبر الواحد **ومنها** ان يكون مجتهدا مطلقا بان يكون عنده ملكة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول على
الوجه المعتبر في عرف الفقهاء فلا يجوز تقليد غيره وان كان عالما بالحكم عن طريق معتبر كالمقلد والمتجزي المعتقد لحجية ظنه او القاطع بالحكم
اقتصارا فيما يثبت الاشتغال به وهو التقليد على ما يقطع معه بحصول البرائة وهو تقليد المجتهد المطلق ويشكل بان قضية عموم اية الانذار رجوع
التعويل على فتوى كل عالم بالحكم بطريق معتبر شرعا فيتناول المقام ويمكن دفعه بان عمومه معارض بظاهر اية اهل الذكر بناء على عدم تخصيصها بالائمة
فان المستفاد منها تعيين الرجوع اليهم عند عدم العلم وشمولها للمقلد اذا كان عالما بنادر من المسائل بعيد جدا وحيث لا قائل بالتفصيل بل المتجزي اذا كان عالما
ولا مرجح لتحكيم احدهما على الآخر يتعين التوقف والرجوع الى فتوى المطلق تحصيلا للبرائة اليقينية **ومنها** ان يكون حيا فلا يجوز
تقليد الميت مع امكان الرجوع الى الحي على ما هو المعروف بين اصحابنا خلافا للشاذ فاجاز الرجوع اليه مطلقا ولا يتوهم مما مر حكايته في مسئلة
الشهرة عن بعض الاصحاب من ان الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يقلدونه في الفتوى لحسن ظنهم به انهم كانوا يقولون بجواز تقليد الميت فيكون المشهور
هو الجواز لما بيّنا سابقا من ان متابعتهم للشيخ لم يكن عن تقليد بل عن اجتهاد ومع التنزل فلا بد من فرض عدم كونهم مجتهدين عند انفسهم
للاجماع على عدم جواز التقليد في حق المجتهد بعد الاجتهاد مطلقا وح فلعلهم كانوا يقولون بالجواز لجهلهم بالحال في زمانهم ولا ريب في جواز تقليد الاموات
ح مع ان الكلام في مخالفة من يعتد بمخالفته وهؤلاء على تقدير عدم كونهم مجتهدين لا يعتد بمخالفتهم وكيف كان فالاقوى هو الاول لنا
وجوه **الاول** الاصل السالم عن المعارضة لعدم شمول الادلة الدالة على حجية فتوى المفتي للمفتي الميت فانها منها الاجماع وانتفائه في
محل النزاع واضح **ومنها** الضرورة وهي يندفع بجواز الرجوع الى الحي مع ثبوت المرجح في حقه وهو اليقين بالبرائة معه دون غيره **ومنها**
اية اهل الذكر وهي ظاهرة في الاحياء منهم بقرينة الامر بالسؤال **ومنها** اية الانذار والمفهوم منها وجوب حذر الفرقة عند انذارهم وهو
لا يكون الا حال حيوتهم **ومنها** حديث ابان وهو انما يدل على حجية فتوى من يشافهه فيختص بظاهره بمن فلذا حال حيوته **ومنها** الاخبار
الدالة بفحويها على حجية فتوى من افتى الناس بعلم وهي انما تدل على حجيتها في حق مشافهيهم فيختص بظاهرها بمن شافههم في حيوتهم ولو سلم
ان عموم بعض هذه الادلة يتناول المجتهد الميت فلا ريب ان انعقاد الشهرة العظيمة التي كادت ان يكون اجماعا على خلافه مما يوهن شموله ويقدح
في حجيته فيجب الرجوع الى المجتهد الحي تحصيلا للبرائة اليقينية **الثاني** الاجماع المنقول على المنع حكاه غير واحد من اصحابنا وهو حجة
في مثل المقام على ما مر تحقيقه لسلامته عما يوجب الوهن فيه فان الغالب تطرق الوهن اليه من جهة وضوح الخلاف وقد مر ان الخلاف في المسئلة
شاذ جدا فيحصل الوثوق بالنقل المذكور ويمكن التمسك ايضا بالشهرة بناء على حجيتها كما ذهب اليه جماعة فان هذه الشهرة من اظهر افرادها واجلاها
لقربها من الاجماع لكن قد مر ان المختار عدم حجيتها ولهذا لم نذكرها في عداد الادلة **والعجب** من الفاضل المعاصر انه مع مصيره الى حجية الشهرة
والاجماع المنقول ذهب في المقام الى الجواز **واجاب** عن الاحتجاج بهما بوجوه **منها** ان غاية ما يستفاد من الشهرة والاجماع المنقول الظن بعدم
الجواز وقاعدة انسداد باب العلم برهان قطعي على الجواز فلا يجوز تخصيصها بالظن ولو سلم ان القاعدة المذكورة ظنية فالظن المستفاد منها اقوى من
الظن الحاصل من الشهرة والاجماع المنقول فيجب تقديمه **اقول اما الاول** فسيأتي بيان ما فيه عند بيان الاحتجاج بالقاعدة المذكورة
واما الثاني ففيه ان القاعدة المذكورة ان كانت ظنية فاثبات حجية الظن بها واضح البطلان **ومنها** ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية لكنه
سيما مثل هذه المسئلة في غاية البعد لعدم تداولها بين اصحاب الائمة وانما هي من المباحث الحادثة **اقول** كثير من المسائل الاصولية بنفسه كثيرة
الحاجة بيننا وبين الموجودين في زمن الائمة كحجية الكتاب وخبر الواحد والاستصحاب واصل البرائة وغير ذلك فيستبعد انعقاد الاجماع على
المسائل الاصولية يقول مطلقا مقطوع الفساد لان الحاجة الى العمل بالاحكام تمس الى البحث عن الطرق المقررة اليها لتعذر معرفتها بطريق القطع
غالبا وهذا امر مشترك بيننا وبين اكثر اهل تلك الاعصار لا سيما عند اشتداد امر التقية وتعذر الوصول الى الامام كما كان يتفق
في حقهم غالبا ولا خفاء في ان اخذ الاحكام من العالم بها بطريق التقليد ليس من الامور الحادثة في الاعصار المتأخرة بل كان متداولا
في زمن الائمة كما اعترف به الفاضل المذكور وغيره ويدل عليه الاخبار الواردة في باب التقليد كما عرفت ولا ريب ان هذه المسئلة من الجزئيات
الظاهرة لتلك المسئلة بل لا يبعد دعوى عموم البلوى بمعرفتها لكثرة المقلدين في تلك الازمان ووقوفهم كثيرا على فتوى الاموات فان رواتهم
ونقلتهم متقاربان في ذلك وح فلا يبعد في اتفاق اهل تلك الاعصار على المنع من تقليد الاموات بحيث يستكشف به عن قول رئيسهم حتى يتجه
تطرق المنع الى الوثوق بنقل ناقله **ومنها** المنع من حصول الظن بالاجماع المنقول مع حصول الظن من تقليد الميت وهذا الوجه كما ترى يجري
في جانب الشهرة ايضا وكانه ترك التصريح به للوضوح **وفيه اولا** ان كان وجه المنع ان دليل حجية ظن العامي وان كان من قول الميت وهو قاعدة
انسداد باب العلم اقوى من الشهرة والاجماع المنقول على عدم الحجية فلا يحصل الظن بهما فسيأتي الكلام فيه عند بيان الاحتجاج بالقاعدة المذكورة
وان كان الوجه تنافي الظنين في نفسهما فضعفه ظاهر لتغاير موضوعيهما فان الظن باصابة الطريق لا ينافي القطع بعدم جواز التعويل عليه فضلا عن الظن به
الثالث ان التقليد على ما مر عبارة عن الاخذ بما هو قول المفتي ورأيه وهو انما يصدق حقيقة مع ثبوت الرأي حال الاخذ ضرورة ان المقيد

بزوال بزوال قيد الاثر انه لا يصدق الاخذ الا ان لا بد الا على اخذ ما هو ما له حال الاخذ لا ما كان ما له قبل ذلك ونحو ذلك ولهذا لا يجوز الاخذ
بما رجع عنه المفتي فان الوجه فيه عدم صدق الاخذ بفتواه حين فتواه بحقيقته وثبوت رأيه الثابت حال الحيوة بعد زواله ثم من وجهين الاول
ان طريق اثباته ينحصر في الاستصحاب وهو لا يجري في المقام لتغير الموضوع فانه كان في حيوته لا محالة وهو نوع خصوص عن كونه انسانا وبعد الموت
يزول عنه هذه الحقيقة ويصير حقيقة اخرى لزوال الحيوانية التي كانت من مقومات حقيقة الانسانية عنه فلا يقصر هذا التغير عن تغير الملح
في انواع الاستحالة فاذا ثبت تغير الموضوع فلا سبيل الى استصحاب وصفه الثابت قبل التغير الثاني ان اكثر معتقدات المجتهد ظنية وبعد الموت سايره
لا يبقى له الظن لان الظن من خواص هذه النشأة بل اما ان يصير جاهلا بالحكم بالكلية او ينكشف له الواقع ويعلم بحقيقة الحال اما مطابقا للمظنة او
مخالفا له وكيف كان فلا يبقى له الظن الذي علم بثبوته في حال الحيوة والعلم الطاري كما يحتمل الموافقة لظنه السابق كذلك يحتمل المخالفة له ولا سبيل للمقلد
الى تبينه فلا يمكنه تقليده لعدم طريق له الى معرفة رأيه الفعلي ويشكل بان دعوى زوال ظنون المجتهد بمجرد الموت وانكشاف واقع الاحكام له بها مما لا
قاطع عليه من عقل ولا نقل فيتوجه عليه المنع نعم ينكشف له ذلك في القيمة لكن البحث في تقليده قبل قيامها سلمنا لكن الاعتقاد الراجح المتحقق
في ضمن الظن مما يمكن بقائه بموافقة العلم الطاري له فيستصحب بقائه لعدم القطع بزواله اذ التقدير يجوز موافقة علمه لظنه وزوال تجويز
النقيض لا يقدح في حجيته لان حجية الظن باعتبار ما فيه من الاعتقاد الراجح دون تجويز النقيض لان الاعتقاد الراجح جنس للعلم والظن
يتقوم في الوجود بما فيهما من فصل المنع من النقيض لان الاعتقاد وتجويزه فاذا ثبت زوال الفصل ثبت زوال الجنس لامتناع بقاء الشيء عند
انتفاء ما يتقوم به فثبوته في ضمن العلم الموافق للظن المتقدم عليه ثبوت حادث لا استمرار له فلا يمكن اثباته بالاستصحاب بل قضية الاستصحا
ح نفيه لانا نقول العبرة في البقاء والحدوث في الاستصحاب الى الظواهر العرفية دون التدقيقات الحكمية ولا خفاء في ان الاعتقاد المانع من النقيض
عرفا هو الاعتقاد الغير المانع السابق عليه مع زيادة قوة اثرت فيه المنع فحكمه حكم اللون الضعيف اذا تكامل واعترته الشدة فان العقل وان قضى
فيه بزوال الضعيف بالكلية وحدوث الشديد مكانه لكن اهل العرف لا يساعد فهمهم على ذلك بل يرون الشديد هو الضعيف السابق مع
تكامل شدته بحيث يحكمون ببقاء ذات الضعيف في ضمن الشديد ولا ريب ان حجية الاستصحاب بجميع انواعه سمعية وان عاضده العقل في البعض
فيجري حيث يحكم بوحدة الشيء في الحالين عرفا وان تعدد عقلا ولقائل ان يقول انما يجدي هذا البيان في استصحاب الاعتقاد اذا ثبت كون
العلم الطاري بعد زوال تجويز النقيض هو المنع من النقيض لامتناع تحقق الاعتقاد بدونهما عقلا وعرفا واما مع عدم ثبوته فلا اذ كما ان
الاصل بقاء الاعتقاد كذلك الاصل عدم حدوث ما لا يبقى بدونه اعني المنع من النقيض فيتعارض الاصلان ويتساقطان ولا يقدح العلم
بتحقق منع من النقيض لان الكلام في ثبوت منع خاص مقوم للاعتقاد السابق وهو غير معلوم قطعا فان الاستصحاب لا ينتقض باليقين الاجمالي
في غير ما قام دليل على انتقاضه به سلمنا لكن المفتي قاطع بالاحكام من حيث الظاهر وان كان ظانا باكثرها من حيث الواقع ومبنى الفتوى
على القطع ومرجع التقليد اليه وهو مما يمكن بقائه بعد الموت فيصح ان يستصحب للشك في زواله اذ التقدير عدم العلم بمخالفته للواقع
والقطع بزوال طريق خاص اعني الظن بالواقع لا يقدح في بقاء العلم بالمؤدى لجواز قيام طريق اخر مقامه فان العلم بالشيء لا يختلف
باختلاف الطرق الموصلة اليه والسر في ذلك ان الطريق سبب اعدادي للعلم والاسباب الاعدادية يجوز ان يتعدد ويقوم بعضها مقام البعض ويمكن
دفعه بمثل ما مر فان بقاء العلم السابق مشروط بموافقة الطريق الحادث له فكما ان الاصل بقاء الاول كذلك الاصل عدم حدوث الثاني
سلمنا لكن لا نسلم ان التقليد عبارة عن الاخذ بما هو فتوى الفقيه حال الاخذ بل عبارة عن الاخذ بما هو فتوى ولو قبل الاخذ مجازا
او اصطلاحا الا ان النزاع معنوي لا لفظي وزوال القيد انما يوجب زوال وصف التقييد لا زوال ذات المقيد وعدم جواز التقليد فيما رجع
عنه المفتي للاجماع فيقتصر على مورده سلمنا لكن المفتي قد يكون قاطعا بالحكم الواقعي في حيوته والدليل المذكور انما يمنع من التقليد في
ظنياته ولا سبيل هنا الى التمسك بعدم القول بالفصل لانعكاسه من الجانبين ومما حققنا في المقام يظهر الحال فيما لو علم المقلد بان مفتيه
ظان في مسئلة معينة بحكم مخصوص ثم علم بانه قد قطع بعد ذلك فيها ولم يعلم بما ذا قطع وكذا لو علم بانه ظن ظنا اقوى من ظنه السابق او قطع
قطعا اقوى من قطعه السابق بناء على ان الضعيف والقوي متغايران بالنوع ولم يتعين عنده المؤدى الرابع ان المجتهد الحي اقرب الى الظن في
اصابة الاحكام الواقعية من المجتهد الميت فيتعين الرجوع اليه اخذا باقرب الامارتين والدليل على كونه اقرب الى الاصابة امران الاول
ان الحي يقف غالبا على ما وقف عليه الميت مع زيادة لم يبلغ اليها نظر الميت فان العلم يتكامل بتمادي الاعصار بتلاحق الافكار فيكون اقرب الى
الاصابة الثاني ان المجتهد الميت اذا كان مخطئا لم يمكن في حقه الرجوع والاعلام به بخلاف الحي فانه اذا اخطا امكن في حقه الرجوع الى الحق و
الاعلام به فكان اقرب الى الحق من الميت ويمكن دفع الاول بمنع الكلية فان المجتهد الميت قد يكون افضل من المجتهد الحي واوحد منه
بالمدارك واعرف منه بوجوه الاستدلال فيصل الى ما لا يصل اليه الحي والثاني بالنقض بصورة الاصابة فان الميت ابعد من الخطا لعدم
امكان الرجوع في حقه بخلاف الحي فانه قد يعدل عنه لشبهة يصادفها هذا مع ان حجية التقليد تعبدية وليست مدارها الظن فلا يجب تحري الاقرب
الى الواقع الخامس ان المفتي اذا مات سقط اعتبار قوله بدليل ان الاجماع ينعقد على خلافه ويضعف ان عدم اعتبار قوله في انعقاد الاجماع لا يوجب

سقوطه بالكلية حتى بالنسبة الى جواز التقليد اذ لا ملازمة بين الامرين مع ان هذا لا يستقيم على طريقة اصحابنا من بناء الاجماع على انه لا اتفاق
المشتمل على قول المعصوم او الكاشف عنه اذ لا يعتد على الاول بقول معلوم النسب مع حياته فضلا عن موته ولهذا لا يقدح مخالفته فيه وعلى الثاني لا يعقل
من يحصل الكشف بقول غيره مطلقا ولو فرض الدليل بان الاجماع قد ينعقد على خلاف قول الميت فيكون قوله معلوم البطلان لانه لا يعلم الذي والعامي لا خبرة له
بمواقع الاجماع فقد يؤدي تقليده للاموات الى التقليد في امر معلوم البطلان فيجب عليه التحرز عن ذلك كان اولى ومع ذلك فهو كما ترى وقد يستدل
على المنع بوجوه اخر ضعيفة لا جدوى في التعرض لها **حجة القول** بجواز تقليد الميت امور **منها** الاصل ومرجعه الى استصحاب جواز التقليد
الثابت حال الحياة وهذا قد يعتبر وصفا للمفتي نظرا الى كونه ممن يثبت جواز تقليده حال الحياة فيستصحب وقد يعتبر وصفا لقوله نظرا الى كونه مما ثبت
جواز التقليد فيه حال الحياة فيستصحب ويحسن ان الوصف الاول من عوارض المفتي والثاني من عوارض القول القائم به حال لا يلزم من تعدد
الحياة تعدد موضوع الحكم ليتأتى اجراء الاستصحاب **والجواب** ان القدر الثابت في حياته هو جواز تقليده معاصريه له لامتناع تحقق الجواز
في حق المعدومين فيمتنع الاستصحاب لتعدد الموضوع ولو قرر الاستصحاب في الحجية اعني كونه بحيث يجوز العمل به عند تحقق الشرائط جاء ثبوته في حق
المعدومين الا ان مجرد الجواز لا يكفي في الحكم بالثبوت فان الادلة انما تساعد على الاثبات في حق المعاصرين فقط ولو اقتصر في التمسك
بالاصل على اثبات الجواز في حق من عاصر المجتهد ثم اراد تقليده بعد موته لدفعنا بان الاحكام اللاحقة لموضوع خاصة باعتبار كونها
موضوعات خاصة لا تستصحب بعد زوالها كما مر تحقيقه في محله ولا خفاء في ان الايات والاخبار الدالة على المقام انما تدل على جواز تقليد الحي
فيختص موردها بحالة الحياة فلا تستصحب الى حال الموت والاجماع الثابت هنا اما كاشف عن صحة تلك الظواهر او مستند اليها فلا بد
مفاده على مفادها ومثله الكلام في الضرورة والضرورة الى التقليد انما ينهض حجة اذا قطعنا النظر عن تلك الادلة لا بنائها على انسداد
باب العلم والقائم مع انفتاح نعيا تلك الادلة فلا سلمنا لكن الشهرة العظيمة المؤيدة بالاجماع المنقول المعتضدة باصالة الاشتغال قد دفعت
في التعويل على الاصل هنا فلا سبيل الى التمسك به مضافا الى ما مر ذكره انفا في الدليل الثالث **وبهذا يظهر الجواب** ايضا عن ظاهر بعض
الروايات الدالة على جواز الاخذ بقول الميت فذكر التنبيه عليه عند بيان حجية فتوى المجتهد **ومنها ما ذكره بعض المعاصرين**
من ان قول الميت مفيد للظن في حق العامي وكل ما يفيد الظن في حقه فهو حجة **اما الصغرى** فمعلومة بالوجدان **واما الكبرى** فلانها
قضية انسداد باب العلم في حقه مع علمه ببقاء التكليف بالاحكام **اقول** جواز تقليد العامي في الجملة امر معلوم بالضرورة من المذهب
بل من الدين كسائر الاحكام الضرورية لتحقق موجبها من جريان طريقة السلف والخلف من العالم والجاهل والشريف والوضيع عليه مستمرين حاجتهم
اليه وتوفر دواعيهم عليه وانكار بعض من لا يعتد به له لا يقدح في كونه ضروريا لان انكارهم مستند الى شبهة واهية وقد اتفق مثله عن جماعة
من المنتسبين الى الاسلام حيث انكروا ثبوت التكاليف الشرعية في حق من وصل الى درجة اليقين لشبهة فاسدة خالجت اوهامهم فكما
ان انكارهم ذلك لا يقدح في ثبوت التكاليف في حق الكل بالضرورة فكذلك انكار البعض لجواز التقليد لا يقدح في ثبوته بالضرورة ثم وظيفة
المقلد اولا انما هو الرجوع الى من يعلم بجواز الرجوع اليه ولو بطريق الضرورة كالمجتهد المطلق الافضل الاورع الحي المذكور لمستند فتوته
المعلوم اجتهاده وعدالته وافضليته بالتواتر او بالخبر المحفوف بالقرائن الصادقة او بالمعاشرة الكاشفة عن ذلك فان جواز التعويل على
مثله في الاحكام معلوم بالضرورة والمراد بالمجتهد كل متمكن من معرفة الاحكام عن الطرق المقررة بوجه يعتد به في عرف العلماء سواء سمي
اصوليا او اخباريا والغالب وجود وتمكن العامي من معرفته العلم به بل حصول العلم به لكثير من العوام في غاية السهولة جدا فان زمانهم لا يكون في مثل
ذلك الى اخبار جماعة يثقون بهم من اهل الخبرة لا سيما مع مساعدة بعض الامارات الخارجية عليه ولا يجوز له الرجوع الى من لم يجتمع فيه الصفات
المذكورة حيث لا يقطع بجواز الرجوع عليه الا تقليد من اجتمع فيه الصفات حتى انه لا يجوز له الرجوع الى الافضل الاعدل الغير المذكر للمستند
الفتوى الا بعد الرجوع اليه في جواز الاخذ منه مع عدم التذكر للمستند لانه لم يقطع المقلد بعد اعتبار هذا القيد فيعتبر ان يكون متذكر المستند
هذه الفتوى بالخصوص في جواز الرجوع اليه نعم قد يسبق الى ذهن المقلد شبهة يقدح في وضوح بعض المقدمات المذكورة عنده او يقع الاختلاف في
تعيين المجتهد او الاعلم او الاورع فيتعين عليه تحصيل العلم به مع الامكان تحصيلا للبراءة اليقينية ومع تعذره لا يعول على الظن بذلك
على الوجه الاتي فسقط مما حققنا ما زعمه بعض المعاصرين من انسداد طريق العلم على المقلد بالكلية لعدم علمه بجواز التقليد الا بمن يجوز تقليده من
الاصولي والاخباري والمطلق والمتجزي والحي والميت ومن جدد النظر في الواقعة او اكتفى باستصحاب الاجتهاد السابق فيتعين عليه التعويل على الظن كالمجتهد
وذلك لما عرفت من قضاء الضرورة بجواز تقليد المجتهد المطلق الافضل الاورع المذكر لمستند الفتوى وان المراد بالمجتهد هو المتمكن من معرفة الاحكام
عن مداركها على وجه يعتد به في عرف العلماء اصوليا كان او اخباريا وعرفت ان الغالب وجوده في كل عصر ويمكن للمقلد من العلم به والرجوع اليه فلم يتم
فرض انسداد باب العلم في حق المقلد غالبا حتى يدعى انفتاح باب الظن عليه سلمنا لكن قضية انسداد باب العلم على المقلد جواز تعويله على قول من يظن
جواز التعويل على قوله لعلمه بانه مكلف بالاحكام بطريق مخصوص وبعبارة اخرى يعلم بانه مكلف بمؤدى طريق مخصوص فوظيفة التعويل على
الظن في معرفة ذلك الطريق دون تقليد من يفيد قوله الظن بالحكم كما زعمه الفاضل المذكور وقد مر تحقيق ذلك في بحث خبر الواحد مع ان قضية

كلامه

كلا مع عدم جواز تقليد الميت مع عدم حصول الظن بقوله وهذا التفصيل مما لم يذهب اليه ذاهب على الظ نعم لو فرض حصول الظن للمقلد بجواز تقليد من يفيد قوله
الظن بالحكم جاز التعويل عليه من حيث ظنه بالطريق لكن يكون مخطئا في هذا الظن اذ الطريقة المعروفة بين اهل العلم هو جواز التقليد من
حيث التعبد لا من حيث حصول الظن به فالحكم المذكور ان لم يكن قطعيا لكونه اجماعيا فلا اقل من ان يكون مظنونا لكونه مشهورا فكيف يحصل
الظن بخلافه **ومنها** ان التقليد انما شرع للاستكشاف به عن الحكم الشرعي من حيث انه تعويل على قول من يتتبع الادلة وعرف مفادها حال
كونه ممن له اهلية ذلك وهذا مما لا يعقل لبقاء حيوة المتتبع وعدمه مدخل فيه فينتفي المناط ويثبت الجواز في الحالتين وايضا اذا ثبت ان ما ادى
اليه نظر المفتي هو الحكم الشرعي وان كان بالنظر الى الظ لزم ثبوته مط فان حكم الله في الاولين والاخرين سواء ولانه لو ارتفع عند موت
المفتي لاحتاج الى رافع شرعي فيكون ناسخا له وهو باطل اذ لا نسخ بعد النبي ص اتفاقا **والجواب اما عن الاول** فبمنع وضوح المناط
لا سيما بعد وجود الفارق الذي ذكرناه عن جماعة المتاخرين غالبا مما لا احاطة للمتقدمين به **واما عن الثاني** فبان الاولين والاخرين انما
يتساويان في الاحكام الواقعية دون الظاهرية كما يشهد به اختلاف الاحكام الثابتة في حق المختلفين في الاجتهاد ومقلديهم **واما عن الثالث**
فبان جواز تقليد المفتي مشروط ببقائه فزواله بزواله لا يكون نسخا كما في انتفاء كل حكم مشروط بزوال شرطه **واعلم** ان ما قررناه من المنع من
تقليد الميت انما هو في تقليده الابتدائي كما هو الظ واليه ينصرف اطلاق كلام المانعين واما استدامة تقليده المنعقد حال حيوته الى حال
موته فالحق ثبوتها وفاقا لجماعة للاصل لثبوت الحكم المقلد فيه قبل موته فيستصحب الى ما بعده ولظ الايات والاخبار الدالة على جواز التقليد
فان المستفاد منها ثبوت الحكم المقلد فيه في حق المقلد مط اذ لم يشترط فيه وجوب الحيوة بقاء المفتي والمستفاد من الامر بمسئلة اهل الذكر
التعويل على قولهم وقضيته اطلاقه عدم الفرق بين بقائهم بعد التعويل على قولهم وعدمه وكذلك الكلام في البواقي ولما في الالتزام باستيناف
التقليد من الحرج او الضيق على المقلدين لكثرة ما يحتاجون اليه من المسائل لا سيما مع تفاوت موت المفتين **وذهب بعض** افاضل معاصرينا
الى بطلان التقليد بموت المفتي واحتج عليه بان التقليد لا يفيد معرفة الحكم الشرعي في حق المقلد وانما يفيده جواز العمل به بالنسبة الى
الوقايع الخاصة التي يلتزم فيها به فيكون التقليد بالنسبة الى كل واقعة تقليدا ابتدائيا ويمكن ان يستدل عليه ايضا باطلاق كلامهم في
المنع من تقليد الميت وفي نقل الاجماع عليه فانه يتناول التقليد الابتدائي والاستدامي **والجواب اما عن الاول** فبان المستفاد
من الايات المقاو والاخبار جواز التقليد في معرفة الاحكام الشرعية بقول مطلق فيستلزم ثبوتها في حق المقلد بقول مطلق وهذا ايضا
هو الظ من الاجماع والضرورة القائمين على جواز التقليد واما قضية انسداد باب العلم فهي وان امكن نهوضها بتتميم اصل العمل على ما
ذكره القائل المذكور لكن قد عرفت عدم ثبوته لقيام غيره من الادلة على جواز التقليد **واما عن الثاني** فبما عرفت من ان اطلاق المنع من
تقليد الميت ينصرف الى التقليد الابتدائي دون الاستدامي وهو ظ ولو تسافل المجتهد عن الاجتهاد او صار مجنونا مطبقا ففي الحاقه
بالميت في الحكم السابق وجهان اظهرهما ذلك لعموم بعض الادلة السابقة **واما الجنون** الادواري والسكر والاغماء فلا يقدح في جواز
التقليد مطلقا على اشكال في الاول **ثم اعلم** ان بعض المتاخرين قد توهم في المقام تفصيلا ركيكا فذهب الى ان الفقيه الجامع للشرائط
المعتبرة ان قصر في الفتوى على محكمات الكتاب والسنة جاز تقليده بعد موته كما يجوز في حيوته والا لم يجز الرجوع اليه بعد موته و
يكون م **واستدل على الاول** بان فتويه على الفرض المذكور من قبيل نقل الرواية بالمعنى وحجيته غير منوطة ببقاء الراوي لاطلاق الادلة
بقبول رواية رواتهم والرجوع اليهم وبان عدم قبولها منه رد عليه وقد ورد ان الراد عليه كالراد عليهم وبان اصحابنا الذين تاخروا
عن علي بن بابويه كانوا يرجعون الى فتاويه عند اعواز النصوص وذلك لما ظهر لهم من حاله من عدم تخطيه في الفتوى من محكمات الاخبار
فكانوا ينزلون فتاويه منزلة الرواية ويعملون بها هذا محصل ما نقل عنه وفساد هذا القول بمكان من الظهور وما تمسك عليه من الوجوه بمحل
من القصور **اما الاول** فلان ظواهر الايات والاخبار الدالة على حجية خبر الواحد على الاطلاق معارضة بمنطوق اية النبأ المفيد
بعد ضميمة الاصل لعدم قبول خبر من لم يعلم عدالته ولو بطريق علم اعتبارها شرعا والحمو عليه في مبحث الاخبار يوجب العمل بكلها
او جلها وتنزيلها على وجه يجامع حجية اكثر الاخبار التي يندفع بها الضرورة مما لم يقم عليه اية ولا رواية محكمة الدلالة فان تمسك في
ذلك بالاجماع فانتفاؤه في المقام واضح فان لفقهائنا العاملين باخبار الاحاد في تعيين ما هو الحجة منها اراء مختلفة ومذاهب متشعبة
فقد ذهب بعضهم الى حجية ما كان منها محفوفا بامارات الوثوق مط وبعضهم الى حجية الخبر الصحيح الذي فيه تزكي رواته عدلان
واخر الى حجية مطلق الصحيح وتسرى بعضهم الى القول بحجية الحسن واخر الى الموثق واخر الى المنجبر بالشهرة واخر الى مطلق الاخبار الموجودة في الكتب
الرجال الاربعة الى غير ذلك من الاقوال التي لهم في معرفته وفي وجوه التعادل والتراجيح ايضا مذاهب عديدة **وبالجملة** فوجود اسباب الاختلال في
هذا المجال وانسداد سبيل قطع الاحتمال على احد هذه الاقوال مما لا يعتريه اثر الانكار والاشكال فاتضح ان محكمات السنة ليست بمعلومة
الحجية على الاطلاق فلا يسوغ له ولا للمقلد به الاعتماد على ما ينقله الفقيه الميت منها بالمعنى بل التحقيق ان المقلد لما كان عالما باشتغال ذمته
بالاحكام الشرعية وباخذها بطريق التقليد لقيام الاجماع عليه والضرورة لزم العمل بما يوجب البراءة اليقينية وليس الا الرجوع الى

قول الحي لا تفاق الكل بر تبيح **واما الثاني** فلان مورد الرواية الحكم دون الفتوى والفرق بينهما ظ ولو سلم التعميم فالمقصود تعين العمل بقول
الحي وهو لا يستلزم الرد على غيره ولو فسر الرد بمجرد عدم الاخذ به لزم المحذور وعلى تقدير جواز الاخذ بقول الميت ايض لا يستلزم عدم
الاخذ بقول الحي فلا بد من تخصيص عمومها باحدهما ولا مرجح في اللفظ فيسقط الاحتجاج وان رجع الى المرجحات الخارجية فهي انما تساعد
على الوجه المختار **واما الثالث** فلان اخذهم بفتاوى علي بن بابويه مما يمكن ان يكون فيما يثبت التسامح فيها من المندوبات
والمكروهات فلا يدل على الدعوى ولو سلم التعدي الى غيرها فالمنقول قول جماعة ولا حجية فيه فان الذي يظهر من طريقة الاكثر بل كافة الطلبة
والشهيدين واضرابهم عدم الالتفات الى ذلك مع ان المنقول منهم الاعتماد على فتويه عند اعواز النصوص خاصة فلا يدل الا على جوازه مع
عدم الاعوان كما هو الغالب في محل البحث **ومنها** ان لا يكون مجتهد اخر افضل منه في الفقه والورع فلا يجوز تقليد المفضول في
ذلك مع امكان الرجوع الى الافضل وقد نسبه بعضهم الى الاصحاب مدعيا عليه الاجماع ويدل عليه بعد الاصل ظ مقبولة عمر بن
حنظلة الاتية في اختلاف الحاكمين فان فيها الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به
الاخر فان ظاهرها عدم الاعتداد بحكم الاخر مط فيدل على عدم جواز التعويل على فتويه اما لانها داخلة في اطلاق الحكم او لعدم ثبوت
قائل بالفرق بين الحكم والفتوى فيتم المنع فيها بالاجماع المركب وان العدل عن الافضل الى المفضول عدل عن اقوى الامارتين الى
اضعفهما وهو غير جائز وان من ادلة جواز التقليد الاجماع والضرورة وهما لا ينهضان الا على جواز تقليد الافضل ويشكل بمنع
الاجماع لا سيما بعد تصريح جماعة بالجواز والاصل مدفوع بعموم ايات المقام ورواياته فان المستفاد منها عدم تعين الافضل فيتخير بين
تقليده وتقليد المفضول والرواية المذكورة بعد تسليم سندها واردة في صورة التعارض في الحكم فلا تدل على عدم الاعتداد بحكم
المفضول عند عدم المعارضة فضلا عن دلالته على عدم الاعتداد بفتويه مط فان الحكم المذكور في الرواية غير الفتوى كما يشهد به سياقها
والاجماع المدعى على عدم الفرق ممنوع وحجية التقليد تعبدية وليست منوطة بالظن فلا يقدح قوة الظن في فتوى الافضل مع انها على
الاطلاق ممنوعة فان المقلد قد يقف على مدارك القولين فيترجح في نظره فتوى المفضول والحجة على جواز التقليد لا ينحصر في الاجماع
والضرورة فلا يثبت المنع بمجرد عدم قيامهما على جواز تقليد المفضول مع قيام غيرهما عليه كما عرفت على ان الظ من الناس عدم جواز
الرجوع الى المفضول مع امكان الرجوع الى الافضل ولو بالرجوع الى من يروي عنه الفتوى وهذا يؤدي الى عدم جواز التعويل
على فتوى احد في زمن المعصوم فانه مع امكان الرجوع اليه لو رواية عنه بطريق الاولوية فيجب على المفتي العدل عن ذكر الفتوى الى
نقل الرواية عند حاجة المستفتي ولا قائل به ظاهرا ورواية ابان بن تغلب السابقة كالصريح في نفي ذلك والسيرة المستمرة شاهدة
على بطلانه مع ان في تعيين الافضل من الضيق الظ يب من الحرج وبهذا الوجه يمكن القدح في كون الشهرة المدعاة في المقام قادحة في عموم
الادلة فالقول بالجواز اذن اوضح وان كان المنع احوط وقد يخص المنع ببلد الافضل ووجهه غير ظ لامكان الاطلاع على فتاوى
غير الحاضر بالرجوع الى النقلة عنه والى كتبه التي حررها لبيان فتاويه بغير ويتجه ذلك في الحكم كما لعدم وصول غير اهل بلد اليه
غالبا مع ما في تاخير الحكومة اليه من الضرر المنفي وكذا الولايات حيث لا يوجد منه منصوب على اشكال في توجيه منصوب على تقدير
وجوده لا سيما اذا لم يكن اورع من المفضول **ثم على** تقدير المنع فهل يمنع من الرجوع الى المفضول مط فيلزم المقلد بالتفتيش والاستعلام
او يختص بما لو علم بافضلية البعض وجهان ظ الادلة يقتضي الاول **ثم على** تقدير العلم بافضلية البعض فهل يمنع من الرجوع الى المفضول
مط او يختص بما لو علم بمخالفة الافضل له في الفتوى وجهان ايض وظاهر بعض الادلة المذكورة يقتضي الاول ولو كان احد المفتيين افقه
من الاخر والاخر اورع منه فالظ التخيير مع احتمال تقديم الافقه لان مدخلية الفقه في معرفة الحكم اكثر من مدخلية الورع فيها وهل
العبرة في الافقه بان يكون افقه في المسائل او يكفي كونه افقه ولو في المسئلة التي يرجع فيها وجهان اظهرهما في كلامهم هو الاول وقضية بعض
الوجوه السابقة هو الثاني وعلى تقديره فالظ تعيين الافقه في البعض بالنسبة الى البعض الذي هو افقه فيه حتى انه لو كان احدهما افقه في مباحث
الطهارة والاخر في مباحث التجارة تعين تقليد كل منهما فيما هو افقه فيه ويتخير في الباقي في الرجوع اليهما والى من يشاء منهما ولو كان احدهما
افضل في بعض العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد كالعلوم العربية وعلم الاصول والرجال فلا يبعد الحاقه بالافقه من هذه الجهة لما فيه
من مزيد بصيرة في الفقه ولو كان الاخر افضل منه في علم اخر من تلك العلوم لم يبعد الترجيح بزيادة الافضلية ويكون ما فيه الافضلية
ادخل في الفقه كالاصول بالنسبة الى النحو والصرف **واما العلوم** التي لا مدخل لها في الاستنباط كعلم الهندسة والحساب فلا مدخل لها من حيث
نفسها في الترجيح وقد يتحقق الافضلية في الفقه باعتبار قوة الحفظ او الذكاء او كثرة التامل او كثرة الاطلاع او سعة الباع في الفكر و
النظر او اعتدال السليقة او زيادة التحقيق والتدقيق او اقدمية الاشتغال او مزيد الاستيناس وقد يتحقق التعارض بين هذه الوجوه و
التحقيق ان المرجع في ذلك كله الى ما يعد صاحبه افقه عرفا وضبطه على وجه يستغني معه من الرجوع اليه متعذر على الظ وكذا الحال في الاورعية
فانها قد يطرد في جميع الاحوال والاعمال وقد يختلف باختلاف الاحوال والاعمال والمرجع الى ما ذكرناه ولو قلد المفضول ثم ... الافضل

اغلب م

ففي جواز العدول اليه بناء على المنع منه وجهان وكذا لو قلد الافضل ثم تساوى فضلا او صار مفضولا واعلم ان الشهيد الثاني ادعى في اول كتاب
القضاء من الروضة في شرائط الافتاء الذكورية وطهارة المولد والنطق والكتابة والحرية وادعى الاجماع على الاولين والشهرة على الاخيرين فيمكن
ان يريد بالافتاء القضاء وان يريد به مطلق الفتوى كما هو الظاهر ثم على التقدير الثاني فهل يعتبر هذه الشرائط في اعتبار فتواه مطلقا او بالنسبة الى غيره
خاصة وجهان اظهرهما الثاني ووجهه ظاهر واما الشرائط المعتبرة في الحكم المستفتى عنه فمنها ان لا يكون معلوما للمقلد بطريق اخر غير التقليد
فيه سواء كان معلوما عنده ابتداء كالاحكام الضرورية والاجماعية عنده او قام دليل عليه علم بحجيته لا من جهة التقليد كما في المتجزي اذا ثبت
بحجية ظنه عند انسداد باب العلم في ذلك عليه مع علمه بجواز التعويل على الظن او الشك في حجية ظنه مع علمه بالتخيير واختياره التعويل على ظنه او
علم بحجيته من جهة التقليد كما لو قلد في مسئلة التجزي من يقول بجوازه حيث يكون وظيفته التقليد فيه وقد سبق التنبيه على ذلك ومنها ان لا يكون
المقلد قاطعا بنقيضه وقد مر ولا عبرة بظن النقيض ويلزم القائل بحجية التقليد من حيث افادته الظن بالحكم اشتراط عدم الظن بالنقيض بل
اشتراط الظن به وعليه فلو لم يحصل له الظن بشيء من فتاوى المفتين لم يجز له العمل بها وهو كما ترى ومنها كونه من المسائل التي يحتاج اليها
في العمل سواء كان من المسائل المحررة في هذا الفن كمسئلة التجزي ومباحث التقليد او في غيره كمسائل الفقه ومباحث الاخلاق دون مسائل اصول
الدين ونحوها اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين نعم لو استفيد بالتقليد اليقين جاز التعويل عليه في اصول الدين عند البعض وقد مر الكلام
فيه ومنها ان لا يكون مسبوقا فيه بتقليد مفت اخر اما بالنسبة الى الوقايع الخاصة التي التزم فيها بتقليده فموضع وفاق على الظاهر ويدل عليه
الاصل وقد سبق تحقيقه في صورة رجوع المفتي وان جواز العدول فيها يؤدي الى اختلال نظام الشريعة اذ يمكن ان يستحل المقلد بهذه الجملة
ما فوق الاربع والجمع بين الاختين وان يستحل جماعة امرأة واحدة ويستحل المرأة لعدة رجال وذلك بان يكون صحة عقد البعض مبنية
على تقليد مفت فيرجع عنه في استحلال الاخر واما بالنسبة الى غير تلك الوقايع فمحل خلاف فذهبت جماعة الى المنع فيه وربما كان مستندهم
اصالة بقاء الحكم المقلد فيه في حقه لثبوته بالتقليد فيستصحب ولا يستلزم البناء على حكمين في واقعتين يقطع بنفسا احدهما في احديهما ولان اية
اهل الذكر دلت على جواز التقليد عند عدم العلم بالحكم والمقلد عالم به بتقليد الاول فلا يتناوله وعموما وذهب جماعة على ما قيل الى الجواز
ويتبعهم فيه بعض افاضل العصر واحتج عليه بان التقليد لا يفيد المقلد العلم بالحكم الشرعي وانما يفيده جواز العمل بالنسبة الى ما التزم به
فيه من الوقايع الخاصة فيكون التقليد في كل واقعة تقليدا ابتدائيا فيتخير في الواقعة التي لم يقلد فيها في الرجوع الى اي مفت شاء لعدم ثبوت
حكم معين في حقه بالنسبة اليها ظاهرا وهذا عندي غير سديد بل التحقيق ان التقليد لا يكون الا في الحكم الشرعي بقول مطلق كما هو الظاهر من ادلته
ومما ينبه على ذلك ان التقليد انما يتحقق بالاخذ بقول المفتي اذ الاخذ على الوجه الذي افتى به ومن الواضح ان قضية فتوى كل مفت ثبوت
ما يفتي به في كل مورد من موارد موضوعه لا من حيث خصوصية ذلك المورد بل من حيث تحقق عنوانه الكلي فيه فاذا اخذ بقوله في مورد
لهذا الاعتبار فقد اخذ به في تمام موارده حتى انه لو اخذ بالفتوى في خصوص واقعة ثبت في حقه بالنسبة الى بقية الوقايع التي يماثلها من غير
حاجة الى استيناف تقليد فيها والغي اعتبار الخصوصية ان لم يعتبرها شرطا للاخذ والا بطل تقليده لانتفاء ما علقه عليه ولو قلد مفتيين في
واقعتين متماثلتين في غير واحدة بطل تقليده فيهما مع الاختلاف قطعا وربما يلزم على ما زعمه الفاضل المذكور جواز ذلك لتغاير المورد
وهو كما ترى ويمكن ان يستدل على القول الثاني باصالة بقاء التخيير الثابت قبل التقليد فيستصحب بعده فيترتب عليه اثره الشرعي من جواز
الاخذ بقول الاخر وبهذا يظهر الجواب عن الحجة الاولى للمنع فان اصالة بقاء الحكم المقلد فيه معارضة باصالة بقاء التخيير وهي محكمة
عليها ويمكن الجواب عن حجة الثانية بان مبنى التقليد على الظن فلا يقدح العلم الاجمالي بعد ثبوت احد الحكمين في احدى الواقعتين
كما في صورة رجوع المفتي وعن حجة الثالثة بان دلالة التقليد لا ينحصر في الاية المذكورة فلا يقدح عدم شمولها للمقصود على تقدير شمول
غيرها له مع ان لنا في دلالة الاية على المقام كلام سبق التنبيه عليه نعم يشكل التمسك باصالة بقاء التخيير فيما اذا كان القول الاخر حادثا بعد
التقليد اذ لا تخيير قبل التقليد يستصحب واما كونه بحيث لو كان قبل التقليد لخير بينه وبين القول الاخر فغير كاف في اثبات التخيير بعد
لجواز ان يكون لتحققه قبل التقليد مدخل في ثبوت التخيير الا ان يدعى القطع بعدم مدخليته في ذلك وبالجملة فالمسئلة قوية الاشكال جدا
والاحتياط فيها مما لا ينبغي ان يترك ومنها ان يعلم كون المفتي مفتيا بالفعل ولو بمعونة الاستصحاب فلا يجوز تقليده فيما علم رجوعه عنه
والظاهر انه موضع وفاق ولا فيما لا يعلم بكماله النظر فيه وان علم بانه ان نظر فيه كان مؤدى نظره كذا لعلمه بطريقه في الاستنباط اذ لا عبرة بشانية الفتوى اقتصارا
فيما خالف الاصل على موضع اليقين واما اشتراط العلم بكونه متذكرا للدليل الحكم ولو بالاستصحاب فمبني على اشتراط الفتوى بتذكر الدليل وقد مر
ان المختار عدمه

فصل يعرف اجتهاد المجتهد بالاختبار المفيد للعلم ويعتبر في المختبر علمه بما يعتبر في الاجتهاد
ولو بتقليد من علم باجتهاده وبشهادة العدلين من اهل الخبرة به او مطلقا وجهان وبالاستفاضة المفيدة للعلم او بدونه بناء على حجيتها كالبينة ويحكم
معلوم الاجتهاد به بناء على تعميم مورد الحكم الى مثل ذلك كما هو الظاهر لاطلاق قوله ع فاني قد جعلته عليكم حاكما وهذه الطرق كلها في مرتبة
واحدة متى تمكن المكلف من تحصيل بعضها وجب عليه الاخذ به واذا تعذرت جاز له التعويل على الظن على التفصيل الاتي لان ذلك قضية انسداد

في طرق معرفة
اجتهاد المجتهد

باب العلم عند القطع ببقاء التكليف وذهب العلامة في التهذيب الى جواز الاخذ بقول من يغلب على الظن اجتهاده مطلقا ووافقه الفاضل المعاصر
متمسكا فيه بالاصل اذ لم يثبت اشتغال الذمة الا بالاخذ عمن هو مظنون الاجتهاد لقيام الاجماع على ثبوت الاشتغال بهذا القدر ومن بعد
الزيادة على ذلك مغلبه بالاثبات لانه محل النزاع وبلزوم العسر والحرج في اغلب ما زاد عليه وكلا الوجهين ضعيف **اما الاول** فلان
النزاع في اثبات الطريق المعتبر الى معرفة المجتهد والا فالاجماع منعقد على جواز الرجوع الى من اتصف بالاجتهاد الواقعي واقعا وعلى عدم جواز الرجوع
الى من لم يتصف به كذلك ح فلا سبيل الى التمسك بالاصل اما لاشتغال الذمة بتحصيل ما زاد على الظن بالاجتهاد لانتقاضه باصالة عدم البراءة
مما علم اشتغال الذمة به واقعا من الاحكام او الرجوع الى المجتهد الواقعي **واما الثاني** فلان لزوم العسر والحرج منتف في المقام بان العلم با
امكان معرفة المجتهد باحد الطرق القطعية وفرض تعذر تلك الطرق بالكلية بالنسبة الى جميع مجتهدي العصر بعيد وعلى تقدير ثبوته لا نتحاشى عن
التزام جواز العمل بالظن ح مع تعذر الرجوع الى فتوى الميت المعلوم اجتهاده **واما مع** امكانه فوجهان ولعل اظهرهما العدم وحيث يعول على
الظن فلابد من تقديم الاقوى ظنا فالاقوى مع تعدد المفتين ويتخير مع التساوي وذهب بعض اصحابنا الى الاكتفاء بدعوى المدعي للاجتهاد
مع عدالته والذي يصلح مستندا له امور منها ان الاجتهاد من الملكات النفسانية الخفية التي صاحبها ادرى بها من غيره فينبغي التعويل
في ثبوتها على دعويه كما يعول عليه في نظايره كاحتلام الصبي وحيض المرئة وطهرها وامثال ذلك **وجوابه** المنع من كونه من الامور
الخفية اما بالنسبة الى العارف فظاهر لتمكنه من الاستكشاف بالمعاشرة واما بالنسبة الى غيره فلتمكنه من الرجوع الى العارفين ولو سلم فكلية
الكبرى ممنوعة اذ ثبوت حكمها في الامثلة المذكورة لا يفيد الاطراد **ومنها** اية الانذار فانها تتناول الانذار بطريق الرواية والفتوى
ولم يشترط في القبول العلم ببلوغهم درجة الاجتهاد اذ المراد بالتفقه انما هو تعلم المسائل الشرعية لا تحصيل ملكة استنباط الفروع
من الاصول كما هو معناه المصطلح عليه بين القوم لانه متاخر قطعا نعم لو علم بعدم بلوغهم درجة الاجتهاد او لم يظن به في وجه لم يقبل لقيام
الاجماع عليه **وجوابه** ان التفقه عبارة عن تحصيل الفقه وهو اما بطريق التقليد او الاجتهاد والاول خارج عن محل البحث اذ ليس الكلام
في فتاوى المقلد والثاني يتوقف على ثبوته وجواز التعويل فيه على مجرد دعويه في ذلك تمام الاستفادة من الاية واما تعلم الاخبار وضبطها
فلا يفيد نفعها الا في حق من يجوز له العمل بها وهو المجتهد اذ ليس لغيره العمل بغير القطعي منها والقطعي نزر قليل **ومنها** اية اهل
الذكر ووجه دلالتها انها تعم مسئلة اهل الذكر ولم يشترط فيه شيء مخرج ما خرج منه بدليل وبقي في ما بقي صورة ما لو ادعى
الاجتهاد ولم يقطع بفساد دعويه مع العدالة او لم يظن به في وجه اذ لا دليل على خروجه **وجوابه** بعد تسليم شمول الاية لمحل البحث
انها انما تفيد جواز الرجوع الى اهل الذكر فلابد من ثبوت كون المسئول منهم في جواز الرجوع اليه والمفتي انما يثبت كونه من اهل الذكر اذا
ثبت كونه مجتهدا فاذا توقف ثبوت كونه مجتهدا على ثبوت كونه من اهل الذكر لزم الدور **ومنها** اية النبأ فانها تدل باطلاقها على
قبول نبأ العدل فيما لو اخبر عن اجتهاد نفسه وقد تقدم المنع من دلالة هذه الاية على قبول خبر العدل في مبحث خبر الواحد فلا ينتهض للدلالة

فصل اذا قلد المقلد من ثبت عنده جواز تقليده في جواز الرجوع للمفتي جاز له الرجوع اليه وان كان

من مذهبه عدم جواز الرجوع اليه فمن قلد الافضل في جواز الرجوع الى المفضول مع التمكن من مراجعة الافضل جاز له الرجوع الى
المفضول في بقية المسائل مع التمكن وان كان من مذهبه عدم جواز الرجوع الى المفضول ح ومن قلد حيا في جواز تقليد الميت مع التمكن
من تقليد الحي جاز له تقليد الميت في بقية المسائل وان كان من مذهبه عدم جواز تقليد الميت ح وذلك للمغايرة كل من مسئلتي جواز
تقليد المفضول والميت لبقية المسائل فيجوز الاخذ فيهما او في احدهما بقول الافضل او الحي وفي غيرهما بفتاوى المفضول او الميت لا يقال
اذا كان من مذهب المفضول او الميت عدم جواز تقليده مع التمكن من مراجعة الافضل او الحي كان اللازم من ذلك عدم ثبوت فتاويه
بحسب مؤدى نظره في حق من اراد تقليده لقصوره لهاتين الحقيقة على غيره فان التقليد عبارة عن اخذ المقلد بما يثبته المفتي في حقه ويبين
له انه حكمه وبالجملة فكما انه اذا ادى نظر المجتهد الى ثبوت حكم في حق من اتصف بعنوان مخصوص كالمسافر او الحاضر او المختار او المضطر فلا
يتعدى الى غير المتصف به وليس لغير المتصف به العمل به حال عدم اتصافه به تقليدا فكذا اذا ادى نظره الى ثبوت الاحكام التي يستفيدها
بالاجتهاد في حق العاجز عن مراجعة الافضل والحي فلا يتعدى الى غير العاجز عنها وليس له الاخذ بها حال عدم اتصافه بالعنوان المذكور
لانا نقول ان اريد ان المقلد ليس له تقليد المفضول او الميت المانعين من تقليدهما بعد تقليد الافضل او الحي في جواز مراجعتهما
ح فهذا فاسد قطعا اذ وظيفة المقلد الاخذ بقول من يثبت حجية قوله عنده والعمل بما يفتيه له كائنا ما كان ما لم يقطع بفساده
وانتفاء القطع به في المقام واضح وان اريد منع الافضل او الحي من تجويز المراجعة اليهما ح مع كونه خارجا عن محل الفرض اذ الكلام على تقدير
التجويز مدفوع بان تعيين المفضول او الميت لحكم الواقعة ليس بالنظر الى العاجز عن مراجعة الافضل والحي بل بالنسبة الى كل من جاز
في حقه مراجعته بقول مطلق لان ذلك مقتضى نظره في معرفة الحكم الشرعي ومنعه من جواز مراجعة المتمكن حكم اخر والمقلد لم يتبعه في ذلك
بل اتبع فيه من اجاز له المراجعة اليه وبهذا يتضح الفرق بين حكمه على عنوان كلي باجتهاده وتعيينه له باجتهاد اخر وبين حكمه على عنوان خاص

باجتهاده

بعد الفراغ وبعد خروج الوقت فهي واردة في الشك في وقوع الفعل لا في حكمه لانها مسوقة لبيان معرفة الموضوعات لا الاحكام وتحقيق المقام
وتوضيحه ان التكاليف امور واقعية متعلقة بمواردها الواقعية وهي مستفادة غالبا من الالفاظ وهي موضوعة بازاء معانيها الواقعية
ولا مدخل للعلم والجهل فيها والامتثال للتكليف الواقعي لا يتحقق الا بالاتيان بمورده الواقعي وحيث انه لا بد في الكشف عن الواقع من طريق
يعتمد عليه فالطرق المعتبرة اما ان يكون اعتبارها واقعيا او ظاهريا مستندا الى اعتقاد المكلف كونها طرقا معتبرة **فمن القسم الاول**
العلم وما ثبت قيامه مقامه مطلقا او عند تعذره وهذا النوع من الطرق قد يستمر بقائه وقد يزول مع انكشاف الخلاف وعدمه فان
استمر فالحكم واضح وان زال وانكشف الخلاف فلا ريب في عدم حصول الامتثال للامر الواقعي فيجب التدارك ان كان واجبا وبقي المحل وحيث لا يقوم
دليل على عدم وجوب التدارك فذلك يستلزم لاحد امرين **الاول** التوسع في الامر بجعله مشروطا بما اذا لم يتفق صدور ذلك من
المكلف فيكون المأتي به مسقطا للامر الواقعي او مانعا من تعلقه لا امتثالا له **ومن هذا الباب** صلوة المخالف اذا استبصر بعدها
في وجه **والثاني** التوسع في الماهية المامور بها بحيث تتناول المأتي به ويندرج في افرادها الواقعية **ومن هذا الباب** صلوة
من تلبس بها قبل الوقت واتمها فيه حيث يحكم بالصحة وصلوة جاهل وجود النجاسة ومن سهى عن غير ركن الى ان تجاوز المحل ومن اتم في
موضع القصر جاهلا الى غير ذلك فان ما دل على صحة الصلوة في هذه الموارد يدل على عدم شرطية الامر المتروك او عدم جزئيته للماهية الواقعية
عند طريان السهو والجهل فالماهية الواقعية قد تختلف باختلاف احوال المكلف من سهو وجهل او عدمهما كما انها قد تختلف بحسب اختلاف
احوال اخر كالقدرة والعجز والحضر والسفر وغير ذلك وان زال الطريق ولم ينكشف الخلاف كما لو ادى نظر المجتهد الى حجية الشهرة والاجماع
المنقول او الخبر الموثق او المنجبر ثم شك او ظن بعدها او استظهر حكما من اية او رواية ثم شك او ظن عدم الظهور او قلد العامي لمن كانت له اهلية الفتوى
ثم خرج عنها بكفر او جنون او موت **فلنا** بعدم بقائه على تقليده او قلد المفتي في حكم ثم رجع عنه او قلد من علم باستجماعه للشرائط ثم زال
علمه ونحو ذلك فالمتجه في ذلك البناء على مقتضاه بالنسبة الى الاعمال السابقة على الزوال عملا باصالة بقاء اثر الطريق السابق فيما وقع من الاعمال على
حسبه لا دليل على زواله عنها بزوال الطريق وقد مر التنبيه على ذلك في مسئلة رجوع المفتي عن فتويه ولا فرق في زوال العلم بين ان يعلم ببطلان
مدركه وعدمه لان حجية العلم من حيث نفسه لا باعتبار مدركه ومثله الظن بناء على حجيته في نفسه **ومن القسم الثاني** ما لو اعتقد المجتهد
حجية دليل غير معتبر واقعا كالقياس وكذا اذا استظهر من اية او رواية ما لا ظهور لها فيه واقعا في وجه او اعتقد العامي بان قول غير المجتهد
حجة في حقه او اعتقد اهلية رجل للفتوى مع انتفائها عنه الى غير ذلك فان لم ينكشف له بطلان الطريق الى ان تعذر التدارك كصلوة العيد
فلا ثمرة يعتد بها في البحث عنه وان انكشف قبله وجب عليه تطلب طريق من العلم وغيره في حكمه ثم ما ثبت قيامه مقامه عند تعذره ليكشف عنه
عن حكم الواقعة فيبنى على مقتضاه فان وافق الطريق السابق اتجه الحكم بالصحة لانكشاف وقوع الفعل على وجهه وكونه لهذا الحين الوقوع من معتبرة
طريق معتبر واقعا غير معتبر في ماهية العمل وانما المعتبر كونه معتبرا في نظره ليتمكن من قصد القربة فيما يتوقف صحته عليه وان خالف مقتضاه
لزمه التدارك فيما لم يثبت معذورية الجاهل فيه لانكشاف وظيفته الواقعية من العمل بمؤدى الدليل المعتبر ولا ينافي ذلك كون وجوب
العمل بالامارة حين عمله علمه بها واقعيا ايضا لان للواقع مراتب باعتبار نفس الفعل وباعتبار الاحوال الطارية على المكلف ثابتة كل
مرتبة بالنسبة الى سابقتها ظاهرية فالواجب من الصلوة مثلا على المكلف اولا هو الصلوة الواقعية وان كان فعليته مشروطة بمساعدة طريق
معتبر عنده عليها ثم ما ادى طريقه الواقعي الى كونها صلوة مطلوبة سواء كان الطريق معتبرا مطلقا كالقطع فان ما قطع بانها صلوة واقعية ظاهرية
والحجية بالوجوب الظاهري فان طابقت الواقع فهي صلوة واقعية والحجية بالوجوب الواقعي ايضا فوجوب ما هي صلوة واقعية في المرتبة الاولى من
الواقع ووجوب ما قطع بانها صلوة واقعية في المرتبة الثانية من الواقع ان غايرت الاولى ويتداخل الامتثالان على تقدير المطابقة ويتفارقان
على تقدير عدمها فيجب التدارك اذا انكشف الخلاف وبقي المحل لانتفاء العذر المانع من فعلية التكليف الواقعي واصالة عدم سقوطه بفعل غيره
ومثل القطع ما ثبت قيامه مقام القطع مطلقا من ظاهر الكتاب وظاهر قول المعصوم المعلوم والمنقول بواسطة عدل او عدول او كان معتبرا بعد تعذر
العلم كالظنون الاجتهادية المتداولة في امثال زماننا كفتاوى اصحاب هذه الظنون بالنسبة الى المقلدين وحكمه حكم سابقه ثم ما ادى طريقه الظاهري
الى كونها صلوة كما لو اعتقد حجية القياس او تقليد غير المجتهد فوقعها على وجهه فان طابقت الواقع تداخل الامتثالان والا تفارقا ومتى
انكشف مخالفته للمرتبة السابقة وجب تداركها مع بقاء المحل كما في المرتبة السابقة اذا انكشف مخالفتها لسابقتها الا ان واقع تلك المرتبة واحد
واقع هذه اثنان احدهما واقع الفعل والاخر واقع الطريق فكما يجب التدارك اذا انكشف المخالفة لواقع الفعل كذلك يجب التدارك اذا انكشف
المخالفة لواقع الطريق مع عدم ظهور واقع الفعل **ومنها** تعسر العلم بالمجتهد واستجماعه للشرائط المعتبرة فيه حتى كثير من العوام فتعينه للرجوع
اليه في الشريعة السمحة وقضيته هذا البناء جواز الرجوع الى غير المجتهد للغافل والمتفطن وفيه نظر واضح اذ لا عسر في معرفة المجتهد العادل غالبا
لامكان الاطلاع عليه بالعلم المستند الى الاختبار والقراين والاشتهار او شهادة عدلين من اهل الخبرة ولو تعذر ذلك كله فالظن طريق الى
معرفته وقد جاء في بعض الاخبار المنع من الرجوع الى العالم المقبل على دنياه فما ظنك بالفاسق وغير العالم وفي حكم الرجوع الى المجتهد الرجوع

الى الوسائط الناقلين عنه نعم لا يتعين على الغافل الرجوع اليه ظاهر لعدم الغفلة **ومنها** ان المأمور به متى اوقع في الخارج على وجهه
لزم حصول الامتثال والخروج عن عهدة التكليف والاصل عدم مدخلية كونه مأخوذا عن المجتهد فيه وهذا الدليل يتجه في حق الجاهل اذا لم
يكن مقصرا في البحث ينبغي في حقه قصد القربة لامتناع صحة العبادة بدونه **واما** في حق غيره فلا يتم اذا قلنا بعد تعين الرجوع الى المجتهد
عليه وقد عرفت ما فيه ثم التمسك بالاصل هنا انما يتجه على القول بجريانه في شرط العبادة والاولى التمسك بمساعدة اطلاق ما مر الاشارة اليه
من الاجماع عليه **ومنها** الاخبار الدالة على نفي التكليف فيما لا علم به عموما وخصوصا **فمن الاول** قوله ص وضع عن امتي تسعة وعد منها
ما لا يعلمون **وقوله عليه السلام** ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم **وقوله ع** من عمل بما علم كفي ما لم يعلم ونحو ذلك وانما
يمكن الاحتجاج بهذه الاخبار على نفي وجوب تقليد المجتهد ونفي اشتراطه في صحة العمل بالنسبة الى الغافل عن وجوب تقليد المجتهد بالكلية و
من جنح الى الاحتجاج بالاصل وقد تقدم واما بالنسبة الى غيره فالاحتجاج بها غير سديد بل لعدم اندراجه في عمومها لان الجاهل المقصر غير معذور
عقلا ونقلا ولولا ذلك لامكن سد باب التكليف بترك النظر في الشريعة وعدم تطلب احكامها وان اريد التمسك بهذه الاخبار على جواز اخذ
العامي بقول غير المجتهد فقيها واضح لان دلالتها على ذلك لو تمت اذا لم يكن هناك دليل على تعين الاخذ بقول المجتهد وقد نبهنا على
وجوده **ومن الثاني** صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم ع قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة أهي ممن لا تحل له ابدا
فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت بأي الجهالتين اعذر
بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في العدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر
على الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى معذور فقال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث ومورد هذه الرواية في الجاهل
بالحكم الجاهل القاصر بقرينة قوله ع لانه لا يقدر على الاحتياط فان الجاهل المتفطن يتمكن من الاحتياط وغاية ما يستفاد منه معذورية هذا الجاهل
في المورد المسئول عنه بالنسبة الى حكمه التكليفي والوضعي والاول مما لا اشكال فيه كما مر وكذا الثاني لقيام الدليل وهو النص المذكور ولولاه
لكان مقتضى الاصل عدم معذوريته فيه وربما كان ذلك منافيا لما اشتهر بين الاصحاب من عدم معذورية الجاهل الا في مقامين ليس
المقام باحدهما كما تقدمت الاشارة اليه ويمكن دفع المنافاة بتخصيص كلامهم هناك بالصلوة او بالعبادات او بالجاهل المقصر ولو قيل الاصل
عدم معذورية الجاهل في الاحكام الوضعية الا فيما قام الدليل على معذوريته فيه ويعد المقامان من الموارد الخارجة عن الاصل بالدليل
كان اسد واولى وكيف كان فان اريد بهذه الرواية اثبات جواز رجوع العامي الى غير المجتهد وعدم كون الاخذ منه في نفسه من جملة شرائط
عبادته فظاهر انه لا تعلق لها بذلك وان اريد اثبات صحة عبادته الفاقدة لهذا الشرط حال الجهل بناء على شرطيته فالرواية لا عموم لها
بالنسبة الى ذلك **احتج** الاخرون بوجوه **منها** ان التكاليف معلومة الثبوت بالضرورة والاصل حرمة العمل فيها بغير العلم خرج
العمل بقول المجتهد بالاجماع فيبقى غيره تحت عموم المنع **والجواب** انه ان اريد بالعمل بقول المجتهد وقوع العمل موافقا لقول المجتهد
يرجع اليه العامل ولو بعد العمل فهذا لا ينافي صحة العمل مع الموافقة للتقليد اللاحق وان اريد موافقته لتقليد مقارن فتحريم
غيره مطلقا في حق الغافل كما هو محل النزاع غير معقول وتحريم الواقع الثاني في حقه يستلزم اشتراط مطلوبية العمل بالتقليد وفيه
ما مر نفيه كما عرفت **ومنها** ان القول بمعذورية الجاهل يستلزم احد المحذورين اما سقوط جل التكاليف وتأثير الغير الاختيار الامرية
في ترتب العقاب وعدمه والتالي بقسميه فاسد **اما الملازمة** فلانا اذا فرضنا جاهلين بشرط واجب اصاب احدهما عند الاتيان
بالواجب دون الاخر كما اذا كانا جاهلين باشتراط الفريضة بالوقت او بوجوب مراعاته فصلى احدهما في الوقت والاخر في خارجه فاما
ان يستحقا العقاب اولا يستحقاه او يستحقه احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب وهو عدم كفاية اصابة الواقع من غير طريق
معتبر وعلى الثاني يلزم المحذور الاول لان سقوط العقاب يستلزم سقوط الوجوب فيلزم سقوط جل التكاليف لامكان تطرق الجهل
الى كل فعل من افعال الصلوة وشرايطها وكذا غيرها من العبادات وعلى الثالث يلزم المحذور الثاني لاستواء الجاهلين في الحركات الاختيارية
وانما حصل مصادفة الواقع كالوقت في المثال وعدمها بضرب من الاتفاق الخارج عن المقدور **واما بطلان الشق الاول**
من اللازم فلان الالتزام بسقوط جل التكاليف في حق الجاهل مفسدة واضحة لا يسوغ لاحد الاجتراء عليها **واما بطلان الشق**
الثاني فلان تجويز مدخلية الاتفاق في استحقاق الثواب والعقاب مما اتفقت كلمة العدلية على فساده وبراهينهم قاضية ببطلانه **و**
الجواب ان الجاهل بالشرطية ان كان متفطنا لاحتمال الشرطية ولوجوب المراعاة ولتحريم الاقدام على العمل قبله فلا ريب في بطلان
عبادته من جهة انتفاء قصد القربة في حقه فيبطل فرض مطابقة الواقع في حقه من هذه الجهة وكذا لو علم الاشتراط بالوقت وتفطن لوجوب
المراعاة ولو بطريق الاحتمال المنافي لقصد القربة فيختص القسم الاول وقد مر التنبيه عليه وان كان غافلا عن الشرطية وتفطن لها
لكن اعتقد عدم ... الاقدام على العمل قبل المراعاة اخترنا القسم الثاني وهو عدم ترتب العقاب عليهما ونسبة ذلك الى تساوي الجهل
مع الغفلة ولا مفسدة فيه اصلا بل دعوى ترتب العقاب على الجاهل الغافل مما تدفعه ضرورة العقل والنقل على نحو والمناقشة في تحقق صحة

صلوة

صلوة من صادف الوقت مع استجماعها لبقية الشرائط فيترتب عليهما ثواب الصلوة الصحيحة واما من صلى قبل الوقت فلا ريب في بطلانها وعدم
استحقاق فاعلها عليها ثواب الصلوة الصحيحة وان ترتب عليها ثواب الذكر والقراءة والخضوع ونحوه مما نظرا لا اشكال في الفرض المذكور
في جانب الثواب نظرا الى ان التقدم والتاخر بهما في الافعال الاختيارية ومصادفة احدهما للوقت دون الاخر خارج عن القدرة حيث ان
التقدم والتاخر فعلهما عنه بالكلية فيترتب ثواب الصلوة على فعل احدهما بمصادفة الوقت دون الاخر لعدم مصادفته يوجب تاثير الامور الغير
الاختيارية في ترتب الثواب وهو خارج عن قانون العدل على ما ذكره والجواب ان الفعل اذا استند الى الاختيار كان لوازمه خصوصيتا
في امرها مستندة اليه فيكون الجميع اختياريا باصداره عنه بالاختيار الفعل وارادته لا يلزم في كون امر اختياريا ملاحظته من الاتيان به
تفصيلا او اصالة بل يكفي ملاحظته ولو اجمالا او تبعا ولتساوي العاملين في الاختيار لا يوجب تساويهما في العمل الخاص الذي هو منشا
لترتب الاثار مثل اثار كل عمل من استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب مترتب عليه عند صدوره عن المختار العالم بالحال واما الاثار التي
يعتقد ترتبها على العمل مع خلوه منها في نفسها فالذي يقوى في النظر انها ان تفصيلا وهو ان الاعتقاد ان كان طريقيا تعبدا شرعا
كالاجتهاد والتقليد المعتبر فلا اشكال في ترتب ثواب العمل الطريق عليه بل الظاهر ترتب ثواب العمل الصحيح عليه لان العامل في هذه الحالة
مثوب ثوابه كما يستفاد من اخبار التسامح في ادلة السنن وان كان بطريق غير معتبر فترتب الاجر عليه في غير المحرمات غير معلوم وان كان
النظر الى فضله تعالى غير بعيد واما بالنسبة الى المحرمات فينبغي القطع بعدم استحقاق الاجر لا سيما اذا كان من الكبائر كما لو اعتقد
وجوب عبادة الاوثان او المخالف وجوب طاعة مشايخه فانه لا يستحق الثواب بعمله قطعا هذا اذا اعتقد الوجوب او الندب واما اذا
اعتقد التحريم فلا يبعد استحقاقه العقوبة بفعله وان كان بطريق غير معتبر نظرا الى حصول التجري بفعله الا ان يعتقد تحريم واجب
غير مشروط بقصد القربة فانه لا يبعد عدم ترتب العقاب على فعله نظرا في بعض الموارد نظرا الى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية
فان قبح التجري ليس عندنا ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبارات فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل فحسب انه ذلك الكافر فتجرى م
ولم يقدم على قتله فانه لا يستحق الذم على هذا التجري عقلا عند من انكشف له الواقع وان كان معذورا لو فعل واظهر من ذلك ما لو
جزم بوجوب قتل نبي او وصي فتجرى ولم يفعل الا ترى ان المولى الحكيم اذا امر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وقطع بانه ذلك العدو
فتجرى ولم يقتله ان المولى اذا اطلع على حاله لا يذمه بهذا التجري بل يرضى به وان كان معذورا لو فعل وكذا لو نصب له طريقا غير القطع الى
معرفة عدوه فادى الطريق الى تعيين ابنه فتجرى ولم يفعل وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا يجديه ان لم يصادف الواقع ولهذا
يلزمه العقل بالعمل بمقتضى الطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به فان المظنون فيه عدمها ومن هنا
يظهر ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها وهو فيها اشد منه في مندوباتها ويختلف باختلافها ضعفا وشدة كالمكروهات
ويمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الاقوى من جهاته وجهات التجري ثم لو سلم ان مصادفة الوقت غير اختيارية لعدم التمكن
لها قلنا ان يمنع عدم تاثير الامور الغير الاختيارية في ترتب الثواب لانه ان اريد ما ذكرنا من كون الامر الغير الاختياري مورد الترتب الثواب
فلزومه في المقام ممنوع لان استحقاق الثواب ليس على مصادفة الوقت بل على العمل المصادف له وهو اختياري وان لم يكن الوصف اختياريا وان
اريد مدخلية التاثير ولو تبعا ككونه شرطا في ترتب الثواب بان لا يثاب على الامر الاختياري لمصادفته امرا غير اختياري فبطلانه ممنوع فان العاملين المختلفين
في العقل قوة وضعفا وفي الخلق كمالا ونقصا تتفاوت اثار اعمالهم ثوابا وقبولا وان تساويا في الاختيار والاجتهاد رتبة وقدرا مع ان
قوة العقل وضعفه وكمال الخلق ونقصه خارجين عن حد الاختيار وهذا هو السر في تباين مراتب الانبياء والاولياء ولهذا كان
نبينا اشرف مرتبة وارفع منزلة من الانبياء الذين هم اكثر منه اعمارا واذ تبين ما ذكرنا فنقول مما قررنا صحة صلوة من صادف الوقت وترتب
ثواب صحيحها عليها اذا كانت مستجمعة لبقية الشرائط وبطلان صلوة من لم يصادف الوقت فان قضيته فوات المشروط اذ لا مدخل للعلم الشرط فوات م
والجهل في ذلك فلا يستحق عليها ثواب الصلوة لان استحقاق نوع من الاجر على نوع من الطاعة يتبع وعده تعالى وهو في الواقع منوط على
اهلية الفعل فاذا كان انما وعد على الصحيح فلا استحقاق بالفاسد الا ترى ان المولى اذا امر عبده باصطناع طبيخ ووعد على ذلك بتمكين جاريته
له فاصطنع العبد رديا معتقدا انه طبيخ امتثالا لما امره به مولاه وطمعا فيما وعده به فانه لا يستحق عند العقلاء ذلك الاجر وان لم يكن
في تحصيل مطلوبه مقصرا اصلا ويرشد الى ذلك اجماع الاصحاب على عدم استحقاق العامل الجاهل على غير العمل الذي بذله الجاعل عليه وان
اعتقد صحة فعله انه ذلك العمل من غير تقصير هذا اجاب بعضهم عن الحجة المذكورة باختيار الشق الثاني من الترديد فيما لو كان المصليان غافلين
عن دخول الوقت لكن فصل ح بين الذي لم يصادف الوقت فجعله غير مستحق للمدح ايضا وبين الذي صادف فجعله مستحقا للمدح
على فعل الصلوة لا على مصادفة الوقت قال ولا ملازمة بين كون شيء غير مستحق للذم والعقاب عليه وبين كونه مستحقا للمدح كالذي
وارى انه ما يقصد الامتثال فالجاهل بمراعاة الوقت المصلي فيه اقل ثوابا من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لانه تقرب بفعلين
ويقرب الاول بفعل واحد واختار التشقيق الاول فيما لو كانا عالمين بذلك لكن فصل ح بين من صلى في غير الوقت فجعله مستحقا للعقاب

على ترك السعي في معرفة الوقت وعلى ترك الصلوة وبين من صلى في الوقت فجعله مستحقا للعقاب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه بها
اذ ليست معرفة الوقت من شرايطها بل هو واجب اخر ونقض عن الاشكال لكون الامر لا ينافي مورد المدح بان المدح انما هو على فعل الصلوة
لا على فعلها في الوقت انتهى ملخصا ومواضع النظر منه غير خفية اذ القول بان الغافل الذي لم يصادف الوقت غير مستحق للمدح على الطاعة
بعيد كما عرفت ويمكن تنزيله على المدح المترتب على الصلوة الصحيحة فيستقيم كما ترى دعوى صحة صلوة المقصر الغافل بدون مراعاة
الوقت على تقدير المصادفة له على اطلاقها واضعف القول بالمنافاة لذلك لقصد القربة المعتبرة في العبادة نعم ربما امكن فرض عدم
التنافي حيث يعتقد الغافل مشروعية العمل على تقدير عدم المراعاة لكنه فرض بعيد واطلاق القول فيه غير سديد ودعوى ترتب
عقابين على ترك السعي في معرفة الوقت وترك الصلوة مما ينافي ما حققناه في بحث المقدمة من ان تاركها لا يستحق العقاب عليها بل على ترك
ما يجب له نعم يتجه في هذا الفرض دعوى ترتب عقابين باعتبار التجري وهو اتيانه بالعمل التشريعي المحرم وتركه للواجب هذا واعترض بعض
المعاصرين على الجواب المذكور اولا بمنع كون الصلوة صحيحة ومنع عدم الاشتراط بالمعرفة مستند الى فهم العرف **اقول** اما الملازمة المنع
من الصحة ففيه ما عرفت واما استناده في ذلك الى فهم العرف فغير جيد اذ لا تعلق للاشتراط المذكور بدلالة الامر بالفعل فيرجع حتى
يستند فيه الى العرف بل الاشتراط المذكور بعد الاغماض عن ادلة حرمة التشريع عقلي راجع الى استدعاء الشغل اليقيني للفراغ اليقيني
وثانيا بان هذا هو الخروج عن قواعد العقل فان مصادفة المصادف للوقت اتفاقية وفي بقية الافعال ايضا بان فلا يصح
اثبات العقاب او المدح لاحدهما دون الاخر وفيه نظر يظهر مما مر **وثالثا** بان خلو الطاعة عن التجري واستحقاق المدح غير معهود
وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل الصلوة في الوقت **وفيه** ان المجيب انما منع من
ترتب المدح على فعل من لم يصادف الوقت وعلى مصادفة الغافل او المقصر للوقت ولا اشكال انما يتجه عليه بالنسبة الى الامر الاول
دون الاخيرين اذ لا طاعة في مصادفتهما واما ما افسده في التمثيل بترك الزنا مع خروجها على ما قيل من ذ المحصلين مكان
التمثيل بغيره كالمباحات فغير مستقيم فان ترك الزنا مطلوب لذاته لا للتوصل به الى شيء اخر والفرق غير مسموع فاتضح مما قررنا فساد الوجوه
التي تمسكوا بها على فساد عمل الجاهل المطابق للواقع ويؤكده ما جرى باستقراء اغلب الناس خصوصا في مبدء التكليف باخذ مسائلهم مسائل
عباداتهم من الطرق الغير المعتبرة وهذا امر لا يختص بهذه زماننا بل يقطع به في حق اهل الاعصار السابقة حتى المعاصرين للائمة ولم
يرد منهم امر باعادة عباداتهم من هذه الجهة ولا يرد ذلك على تقدير عدم المطابقة لان امرهم بالاعادة مع عدم المطابقة اكثر من
ان يحصى ولنشر الى جملة من الاخبار التي **منها** ما روي ان عمارا اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا
فعلمه التيمم وجه الدلالة ان قوله افلا صنعت كذا انه يدل على عدم الاتيان بالتيمم بتلك الكيفية وفيه دلالة واضحة على انه لو كان تيمم بتلك
الكيفية ولو من غير سؤال لكان مجزيا ولم يتوجه اليه التنديم ومثله قوله ع في مجدور اجنب فغسلوه قتلوه الا سألوا الا يمموه **ومنها**
ما ورد في براء بن معرور حيث استنجى بالماء فنزل في حقه ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين **وجه الدلالة** انه تطهر بالماء من غير
استناد الى طريق معتبر كما يظهر من تتمة الخبر حين ارسل اليه النبي ص ودعاه ولما كان عمله حسنا بحسب الواقع ترتب عليه المدح ونزل فيه ما نزل
ومنها ما رواه عبد الله بن عطا قال قلت لابي جعفر ع رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما تبرءا من امير المؤمنين ع فتبرء واحد منهما
وابى الاخر فخلي سبيل الذي تبرء وقتل الاخر فقال ع اما الذي تبرء فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يتبرء فرجل تعجل الى الجنة **وجه الدلالة**
ان الذي لم يتبرء كان جاهلا بجواز التقية في مثله للتقرير ووصف صاحبه بالفقاهة دونه فانه ينبئ عن صحة عمله من غير فقاهة ومع ذلك
ترتب عليه الاجر **ومنها** موثقة ابن بكير قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اجنب ثم تيمم فامنا ونحن على طهور فقال لا باس به **وعنه** ع
في الموثق اذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة فانزح منها سبع دلاء قلت فما تقول في صلوتنا ووضوئنا وما اصاب ثيابنا فقال
لا باس به **ووجه** الاستدلال بها واضح مما مر في غيرها من الاخبار **واحتج** الفاضل المعاصر على صحة عمل الجاهل الغير المقصر بمعنى سقوط
الاعادة والقضاء عنه وان خالف الواقع بان الامر يقتضي الاجزاء وبان التكاليف انما تثبت على حسب افهام المكلفين ولذا لا يشترط في صحة صلوة
المجتهد موافقتها للواقع وبان تكليف الغافل بما لا اتيان بما يوافق الواقع تكليف بالمحال وبانه لا معنى لحصول الموافقة للواقع فهل المراد به حكم الله
الواقعي الذي لا يطلع عليه الا الله تع او ما وافق راي المجتهد الذي في ذلك البلد او لاحد المجتهدين وما الدليل على تعيين شيء من ذلك وحكم
المجتهد بعد الاطلاع بالموافقة وعدم الموافقة اي فائدة فيه لما فعله قبل ذلك الا بالنسبة الى الحكم بالقضاء فيما دل الدليل على ثبوته مع الفوات
كالصلوة والصوم وان صدق الفوات في حق الجاهل الغافل ثم اذ لا تكليف له بغير معتقده حتى يصدق في حقه الفوات وثبوت القضاء في حق النائم
والناسي انما ثبت بالنص وبعموم الاخبار الدالة على اصل البراءة واصل العدم فيما لا يعلمه المكلف وقد تقدم جملة منها والتقريب ظ **والجواب**
اما عن الاول فبان الامر انما يقتضي الاجزاء بالمأمور به على وجهه واقعا لان متعلقه الامر الواقعي والاصل عدم اشتراط ثبوته
ببقائه واقعا بعدم فعل غيره وان اعتقد انه المأمور به فالمكلف بالصلوة الواقعية لا يجزيه بالنسبة الى هذا التكليف الا الاتيان بالصلوة الواقعية

واتيانه

وانيانه بما يعتقد انها صلوة واقعية انما يقتضي الاجزاء عنه ظاهرا اذا لم ينكشف له الخلاف وقد مر تحقيق ذلك **واما عن الثاني**
فبان ثبوت التكاليف الواقعية لا ينافي ابهام المكلفين ولا لزم القول بالتصويب وقد اجمع اصحابنا على بطلانه وانما يتبعها ثبوت الاحكام
الظاهرية واما ثبوت الاعادة والقضاء حيث يثبت مع انكشاف الخلاف فلعدم الخروج عن عهدة الامر الواقعي ولا فرق في ذلك بين المجتهد وغيره
نعم لو ادى نظر المجتهد الى صحة عبادة على كيفية خاصة واوقعها على تلك الكيفية ثم ظن الخلاف او ظن بطلان الطريق لم يجب عليه التدارك
كما مر وكذا الكلام في التقليد لكن هذا من جهة عدم كونه مكلفا بالواقع بل بعد انكشاف الواقع له بالنسبة الى ما مضى من اعماله **واما عن**
الثالث فبان تكليف الغافل انما يوجب التكليف بالمحال اذا كان مطلقا **واما اذا** كان مشروطا بزوال الغفلة كما هو الشان في سائر
التكاليف الواقعية فلا يوجب ذلك وقد بينا ذلك في مسئلة ابطال التصويب **واما عن الرابع** فبان المراد بما ثبت في الواقع
ما ثبت عند الشارع مع قطع النظر عن اصابة المكلف له وعدمها وقد قرر له طرق الى اصابته كالعلم والاجتهاد والتقليد المعتبرين فاذا اتى
به المكلف من غير ان يعول على شيء من الطرق المعتبرة لجهله بها وجب عليه الرجوع اليها بعد التفطن ليتمسك في اثبات برائته وخروجه عن عهدة
التكليف بطريق معتبر لانكشاف بطلان ذلك الطريق عنده فيجب عليه الرجوع الى طريق العلم وما في مرتبته مع الامكان ومع تعذره رجع الى
طريق الاجتهاد ان كان من اهله والا فالى طريق التقليد لنسبة الجميع الى الاعمال المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة وما يدل على حجيتها يدل
عليها في المقامين نعم يعتبر في الاجتهاد والتقليد المتأخرين عدم مصادفة العمل حين وقوعه لاجتهاد او تقليد مقارن فانهما حينئذ لا يعتبران
بالنسبة اليهما ما لم ينتهيا الى حد القطع كما مر ثم نمنع صدق الفوات في حق الغافل والناسي حينئذ ولتفصيل الكلام فيه مقام اخر
واما عن الخامس فبان مقتضى الاجماع عدم تعلق التكليف والحكم بالمكلف تعلقا فعليا ما دام جاهلا او محجوبا عنه العلم لا مطلقا
والا لكان مفاده سقوط التكاليف عن الجاهل بها ولو في آن من اوان التكليف وهذا مع فساده في نفسه مما لا يفهمه من العبارة من كان له
ادنى مسكة وتدبر فلا ينتفي منها سقوط التكاليف بعد انكشاف الخلاف حتى يترتب عليه سقوط التدارك **ثم ان الفاضل المذكور**
نقل في المقام الفرق بين مطابقة عمل الجاهل للواقع وعدمها بان لخصوصية الاعمال الموظفة مدخلا في التكميل وافادة القرب فما الترجيح
من غير موجب فمع المخالفة لا يحصل خواص المعاجين والادوية المركبة عند الاطباء عند انتقاص جزء منها فيجب على الجاهل التدارك عند ذلك كما لا يحصل م
انكشاف الخلاف تحصيلا لفوائد العمل **ثم اورد عليه اولا** بان هذا الوجه كما يقتضي المحافظة على اجزاء العبادة كذلك يقتضي المحافظة
على شرائطها التي من جملتها نية القربة وهي منتفية في حق الجاهل المقصر فلا يتجه الحكم بالصحة في صورة الموافقة مطلقا **وثانيا** بان ماهية
العبادة التي هي منشأ الاثار المقصودة ان كانت متحدة في الواقع اتجه الاشكال المذكور على المجتهدين المختلفين فيها ايضا وان كانت مختلفة
بحسب اختلاف الاراء فلم لا يكون مختلفة بحسب مختلف الجاهل ايضا وهل استند في جواز عمل المجتهد بظنه الا لزوم التكليف بالمحال لولا تعبده
ويجري في حق الجاهل الغافل ايضا فينبغي ان يختلف بالنسبة اليه ثم هذا محصل كلامه **اقول** اما الايراد الاول فلظهور عدم وروده على
الفرق المذكور لان قضية فرض مطابقة عمل الجاهل للواقع يغني عن اشتراط كونه بحيث يتحقق منه قصد القربة **واما الثاني** فلانه
في سقوطه لانا نختار القسم الاول ونمنع مطابقة عمل الجميع في صورة الاختلاف للواقع بل هذا قضية قول كل من ابطل التصويب وغاية
ما يمكن توهم وروده على ذلك لزوم كون اعمالهم خارجة لعدم الاتيان بالماهية الواقعية او عدم استحقاقهم للثواب على عباداتهم الغير المطابقة
او وجوب التدارك عند انكشاف الخلاف ولا ريب عند الجهل برفع الاثم وعدم استحقاقهم ثواب العمل ما لم يتم مضافا الى ما عرفت من
من بعض الاخبار ترتب ثواب العمل الصحيح عليه وتجويز تدارك المجتهد مع انكشاف الخلاف بطريق القطع مما لا مفسدة فيه وبدونه لا يجب
التدارك كما سبق تحقيقه **ثم اعلم** ان قضية اطلاق كلام الفاضل المذكور واطلاق دليله عدم الفرق بين ما اذا قطع الجاهل الغافل
بعد العمل ببطلان عمله السابق واقعا كما اذا صلى من غير ركوع معتقدا ان الصلوة الشرعية لا ركوع لها او لا كما اذا ترك السورة معتقدا عدم
وجوبها وفساد دعويه في القسم الاول وهو الصلوة بالضرورة والظاهر عدم مصير احد من المنتسبين الى الاسلام اليه اذ يلزم عليه ان من اعتقد تعبدا
بعض الاعمال المنكرة كالزنا واللواط مقام الصلوة المفروضة فاتى به بنية البدلية ثم انكشف له بطلان هذا الاعتقاد اجزأه ذلك عن
صلوته وان كان الوقت باقيا وفساد هذا مما لا يكاد يشتبه على جاهل فضلا عن عالم **واعلم** انه قد يستدل على الاشتراط بصحيحة زرارة
المتقدمة في الادلة العقلية حيث تضمنت ان من لم يوال ولي الله ولم يكن جميع اعماله بدلالة وليه اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولم
يكن من اهل الايمان ووجه الاستدلال ان العامل الذي اخذ احكامه بغير الطرق الشرعية ليس عمله بدلالة ولي الله اليه لانه انما بدل
الى الاخذ بالطرق المعتبرة فلا يستحق الثواب على ما افاده الرواية وهو يستلزم الفساد **والجواب** ان هذه الرواية غير واضحة الدلالة
على المراد لانه انما نفي استحقاق الثواب في حق من لم يوال ولي الله ولم يكن عمله بدلالة وليه اليه وهو لا يقتضي نفي الثواب في الموالي الذي
لا يكون عمله بدلالة وليه اليه اذ الظاهر من اللفظ اعتبار الامرين معا في الشرطية لا يقال يكفي في ترتيب الحكم المذكور عدم الموالاة فلولا استقلال
العمل بغير الدلالة عليه بذلك لكان اعتباره في الشرطية لغوا **لانا نقول** يكفي في اعتباره الاستقلال الحكمي بعد الايمان فان الاجماع

قائم على اتيان الموالي الذي عمل بغيره لا لشئ لا لاسيما مع الغفلة ولا سبيل الى حمل الاتيان فيهما على الاتيان لكامل لان غير الموالي لا اتيان له
اصلا فيمكن ان يكون ح لعبادة ع لعمله من غيره لا له ولي الله اليه تاكيد لما ذكره اولا من عدم موالاته له لكونه من خواصه ولوازمه
فلا ينافي ما ذكرناه ويمكن ايضا جعل الحكم الاول مترتبا على كل من الامرين على الاستقلال والثاني مترتبا على الاول خاصة فيدل على
نقض المدعي لكنه يبعد عن ظ اللفظ جدا لما فيه من تشويش النظم ولو سلم مساواته للاحتمال الاول فلا يكفي في اثبات الحكم ما لم يثبت ظهوره وهو مم
سلمنا لكن نقول ليس في نفيا استحقاق الثواب لا دلالة على نفي صحة العمل بمعنى اسقاطه للقضاء كما هو محل البحث ولا عدم ترتبه نفيا لاسلمنا لكن
لا بد من تنزيل الرواية على وجه لا ينافي صحة عمل الموالي بغيره لا له مع المطابقة جمعا بينها وبين ما مر من الوجوه التي اشرنا اليه ويمكن ان يحمل
ايضا بان الطرق الغير المعتبرة معتبرة في حق الغافل المعتقد بكونها طرقا معتبرة لامتناع كونه ح مكلفا بغيرها لك فعمل الموالي بما يعتقد
من الطرق المعتبرة عند ولي الله مع كونها غير معتبرة عنده عمل بدلالة الولي كعمل غير الغافل بالطرق التي اعتبرها في حقه خاتمة في تعارض الادلة

فصل تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مقتضاهما اما بالعقل كالوجوب والتحريم او بالسمع كصحة العقود و

بطلان الملكية ولا يقع التعارض بين الدليلين القطعيين اعني المفيدين للقطع بمؤديهما بالفعل سواء كانا عقليين او سمعيين او كان
احدهما عقليا والاخر سمعيا لادائه الى الجمع بين المتنافيين بحسب المعتقد الا ان يكون المعتقد جاهلا بالتنافي فيخرج الكلام بالنسبة
اليه عن محل البحث اذ لا تعارض عنده حقيقة ولو فسر الدليل القطعي بالقطعي نظرا الى انه لا حكم للقطعي الثاني والدليل الظني بما يعم الفعلي
والشاني لو قوع التاول على كل منهما في الجملة صح في تحرير المقام ان يقال الدليلان ان كانا قطعيين امتنع وقوع التعارض بينهما وان كان
احدهما قطعيا والاخر ظنيا رجح القطعي وان كانا ظنيين فقيه التفصيل الاتي والفاضل المعاصر بعد ان حكم باستحالة التعارض بين الدليلين
القطعيين قال وكذا لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع بالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين ويشكل عليه بان
الظن كما لا يجامع الظن به لا ان يريد بالظن في الاول الفعلي وفي الثاني ما يعم الشاني لكن يتشوش معه نظم التحرير وكيف كان فمورد التعارض
في الظنيين الظنيان الشانيان والظني الفعلي والشاني ويعتبر في المتعارضين تنافي مقتضاهما بحسب ظرف الحكم فلو انتفى الشاني فيهما بينهما تعارض
كما لو كان مؤداهما حكمين ظاهريين غير متنافيين في الظ كتخيير احد الاخباريين على من ادعى وجه الاخرى مع انكارها وجواز ترجيحها
بغيره اذ لا منافاة بينهما بحسب الظ بعد حكم الشارع بالجمع بينهما فيه وان تنافيا بحسب الواقع فيخرج عن محل البحث ايضا واما تعارض الناسخ و
المنسوخ القطعيين فليس من هذا الباب لان دلالة المنسوخ على الدوام ظنية وان كانت بالنسبة الى ثبوت الحكم في الجملة او على تقدير عدم
ورود الناسخ قطعية واما الحكم المقطوع بدوامه فيمتنع طرو النسخ عليه الا اذا كان القطع جهلا مركبا فينكشف بورود الناسخ خلافه
فيخرج عن محل الفرض واما القطعيان بالقوة اعني ما من شانهما افادة القطع ولو مع قطع النظر عن معارضة الاخر فيمكن وقوع التعارض
بينهما كما نبهنا عليه في دفع شبهة الجبرية وحكم هذا التعارض ان يلاحظ احدهما مع الاخر فان سقطا عن افادة القطع سقط اعتبارهما
في الموارد التي يطلب فيها القطع وان سقط احدهما عن افادته فقط تعين التعويل على الاخر ومما قررنا يظهر الكلام في تعارض الدليل
القطعي مع الظني **فاما الدليلان** الظنيان ويعبر عنهما بالامارتين فان اعتبر ظنيين بالفعل او بالنسبة الى الاخر امتنع اعتبار
المعارضة بينهما كما مر في القطعيين وان اعتبر ظنيين شانيين او احدهما امكن وقوع المعارضة بينهما ومورد تعارضهما اما موضوع
الحكم الشرعي او نفس الحكم الشرعي اذ لا غرض لنا في البحث عما لا تعلق له بالشرع **اما الاول** فلا نزاع في وقوعه على ما حكى بعضهم
وتعارضهما فيه قد يكون من حيث تعيين المفهوم والامارتان المتعارضتان فيه قد تكونان روايتين عن المعصوم وسيأتي الكلام فيهما وقد
تكونان نقلا عن اللغة كقول بعض اللغويين بان الصعيد وجه الارض وقول اخرين بانه التراب وح فان كان لاحدهما مرجح تعين الاخذ به
وقد سبق وجوه الترجيح في محله والا فان كان بينهما عموم مطلق كما في المثال تعين الاخذ بالاخص ان لم يكن الامتثال منوطا بفعل الباقي
او اعملنا اصل العدم في ذلك والا تعين الاخذ بالاعم تحصيلا للبراءة وان كان بينهما عموم من وجه فالاحوط الاخذ بالقدر المشترك
مع الامكان ومع عدمه فالتخيير وان كان الامتثال منوطا بفعل الباقي فالوجه التخيير ايضا وان كان بينهما التباين فالظ التخيير ايضا ويحتمل وجوبه
في سابقه وجوب الاتيان بالجميع مع عدم مانعية الزيادة تحصيلا للبراءة اليقينية وقد يكون من حيث تعيين المصداق كاخبار عدلين
عن القبلة بجهتين مختلفتين وح فان كان لاحدهما مرجح معتبر فلا كلام والا فقضية الاصل وجوب الاتيان بما يعلم معه بالبراءة
فيصلي الى الجهتين ما لم يتضيق الوقت فيتخير لان الاتيان بما يحتمل البراءة اولى من الاتيان بما يقطع معه بعدمها نعم لو كانت الامارتان
روايتين عنهم ع اتجه الحكم بالتخيير مع التكافؤ مطلقا كما سيأتي وقد يقع التعارض في البينات وبيانها موكول الى كتب الفقه **واما الثاني**
اعني تعارضهما في نفس الحكم الشرعي فقد اختلفوا في وقوعه شرعا بعد ان اطبقوا على امكانه عقلا فاثبته جماعة ومنعه اخرون والظ ان
النزاع في تعارضهما من حيث كونهما امارتين واقعيتين فيرجع كلام المانع الى منع كونهما او احديهما امارة واقعية واما تعارضهما من حيث هو امارة
عند المجتهد فلا نزاع في وقوعه كما صرح به بعضهم وقد يظن ان الامارتين اذا كانتا واقعيتين امتنع وقوع التعارض بينهما عقلا ونقلا على

معنى تعارض الدليلين

اولا لزم تحقق مادتيهما فيلزم الجمع بين المتنافيين وضعفه ظ اذ لا ملازمة بين كون الامارة واقعية وبين ثبوت مقتضاها واقعا معنى
كونها امارة واقعية انها مما اعتبرها الشارع امارة ونصبها حجة ودليلا ولا ريب ان مثل ذلك مما يجوز تخلفه عن مقتضاها واقعا كخبر الواحد
والاستصحاب وشهادة العدلين ولجبا ذي اليد ونحو ذلك فان نصب الشارع لهذه الامور ادلة وامارة امر مقطوع به مع انها قد تتخلف عن مؤداها
واقعا والفرق بين الامارة الواقعية والامارة عند المجتهد ان ما هو امارة عند المجتهد لا يلزم ان يكون امارة بحسب الواقع لجواز ان يتوهم
المجتهد حجية ما لم ينصبه الشارع حجة في الواقع ومن المتاخرين من اختار القول بالمنع وفسره بانه لا يجوز تبليغ الشريعة الى العباد تبليغا يؤدي الى وجود
امارتين متعارضتين في حكم واحد وظاهره نفي تعارض الامارات المنصوبة على سبيل التعادل لا نفي كونهما او احدهما امارة عند التعارض وهذا
في الحقيقة انكار للعيان وشأنهما مما لا يحتاج الى البيان وليس في ذلك قدح في التبليغ اذ لا يجب على الله تعالى ان يعصم الرواة عن السهو وتعمد الخطاء ولا
تغيير الواقع على وجه يقتضيه الادلة فالوجه ان ينزل قول من انكر وقوع التعادل بين الامارتين المتعارضتين على انكار وقوعه بينهما
من حيث الوصف لا من حيث الذات كما يدل عليه ظ حجتهم الا ان يثبت منهم تصريح بالخلاف فيرجع النزاع ح الى ان الامارات المتعارضة مشتملة
على مرجحات معتبرة يمتنع خلوها عنها بحسب الواقع وان فرض عدم وصول المجتهد اليها لعدم وصول مداركها اليه فاذا تقرر هذا فالحق عندي
ما ذهب اليه القائلون بالجواز لنا بطلان ما تمسك به المانع على المنع وعدم قيام دليل عليه سواه وقضية عموم ما دل على حجية الامارات الشرعية
حجيتهما ولو عند التعارض ايض وهو ايض مقتضى ما دل على التخيير في العمل بهما لان وجوب العمل بكل منهما على التخيير يستلزم حجية كل منهما لا على
التعيين ومعنى حجية كل واحدة منهما لا على التعيين جواز ترك العمل بها الى الاخرى فقولنا لا على التعيين قيد للحجية اذ معناها وجوب
العمل بمقتضى مؤديها لا للحجة لان الحجة وصف معين يمتنع قيامه بغير معين وان اريد تعلق الحجة بكل واحدة من غير تعيين بعينها كان
في معنى حجية كل منهما على التعيين فيلزم التكليف بالمحال وقد صرح بما قررناه بعض ما حققناه في الواجب التخييري احتج المانع بانه لو جاز
ذلك شرعا فان عمل بهما لزم التكليف بالمحال لادائه الى اجتماع حكمين متضادين في موضوع واحد وان ترك العمل بهما لزم العبث في وضعهما
اذ وضع امارة لا يمكن العمل بها عبث وان عمل باحدهما دون الاخرى لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل ولا يذهب عليك ان قولهم في
الصورة الثانية ان ترك العمل بهما يلزم العبث في وضعهما انما يساعد على نفي وضعهما وحجيتهما معا في صورة التعارض لا مطلقا وقد نزلنا
كلامهم عليه ولا ينافيه عدم التعرض بلزومه في الصورة الاخيرة بالنسبة الى الامارة التي لا يعمل بها لكفاية ما ذكر فيه من لزوم الترجيح بلا
مرجح اذ لا يلزم استقصاء الادلة لا سيما مع سبق التنبيه عليه والجواب انا نختار جواز العمل بهما على التخيير فلا يلزم الجمع بين المتنافيين
لعدم التعيين ولا خلو وضع احديهما عن الفائدة اذ امكان الخروج عن التردد بالعمل بها فائدة وهي مشتركة بينهما ولهذا امتنع التعيين ولزم التخيير
وليس ترجيح المجتهد بالعمل باحديهما من حيث كونهما دليلا للمساواة بينهما بل لمرجحات خارجية كما في ترجيح العمل ببعض آحاد الواجب التخييري مع انتفاء
المرجح من حيث الوجوب والامتثال بقي في المقام شيء وهو ان قضية ما تمسكوا به على منع الجواز شرعا منعه عقلا ايض فالظ هو ان الدليل المذكور عقلي
لا شرعي مع انهم نقلوا الاتفاق على جوازه عقلا وحرروا النزاع في جوازه شرعا ويمكن دفعه بان المراد بالجواز العقلي مجرد الامكان ووقوعه في نفسه
وان كان على خلاف الحكمة او عدم القطع بامتناعه كما هو المعتبر في العقليات وبمنعه شرعا عدم امكانه بالنظر الى الحكمة او الظن بعده كما
عليه المدار في الشرعيات **القول في التعادل** ينبغي قبل الخوض في المرام ذكر الاخبار الواردة في المقام فنقول روى المشايخ
الثلاثة باسانيدهم عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة الى ان قال فان كان كل رجل يختار
رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما
واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الاخر
قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس
بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما
وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارأيت
ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة
ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان
وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ووجه الدلالة
ان هذه الرواية قد تضمنت وجوب الاخذ بالحكم الذي اعتضدت الرواية الدالة عليه باحد الوجوه المذكورة عند اختلاف الحاكمين فيستفاد
منها وجوب الاخذ بها وان تجردتا او احديهما عن الحكم فان ترجيح الحكم لترجيح دليله لكن يشكل الرواية من وجوه منها ان ظاهر
المتحاكمين الرجوع الى الحاكم الشرعي وليس وظيفتهما النظر في حجته على الحكم كما دلت عليه الرواية وانما النظر فيها شأن الحاكم المنصوب
لزم المنكر بالخصوص معه ويمضي حكمه عليه وان لم يرض به ولا يقدح فيه ضعف مستند الحاكم في زعمهما ما لم يقطع بفساده ويمكن التفصي

القول في التعادل والتراجيح

عن تلك بتنزيلهما على احد الامرين الاول ان المراد بالتحاكم الرجوع الى المفتي في معرفة حكم الواقعة كما لو تشاجرا في حق فاتبع
احدهم نصيبه منها فراجع المشتري من ينفي في ذلك حق الشفعة فاثبت له عليه شفعته وراجع الشريك من يثبتها فاراد رفع يد المشتري
بتقليده ففي هذه الصورة يلاحظ المرجحات المذكورة اذ اختيار احد الحكمين ويشكل بان هذا المنزل لو تم لوجب مراعاة الوجوه المذكورة في
تقليد المجتهد في سائر الاحكام مطلقا او مع الاختلاف ولا قائل به ظاهرا وربما امكن تخصيصه بما يؤدي الى التخاصم والتنازع كما هو مورد الرواية لكنه
بعيد جدا نعم يمكن ان يتوهم ان الاخذ بفتوى الرواة المعهود في الصدر الاول جار مجرى الاخذ بروايتهم ... اولا الاخذ بقول الاعدل و
الافقه منهما فان تساويا نزل فتويهما واخذ بروايتهما بترجيح المشتمل على احد المرجحات المذكورة ومع عدم المرجح فالتخيير الثاني
حمل الحاكم فيها على حاكم التحكيم فيختص بمن الخصوص دون المنصوب خصوصا او عموما فلا يلزم المتحاكمين حكمه مع عدم رضاهما معا
قبل الحكم قطعا وبعده بناء على اشتراط ذلك في امضاء حكمه ومنها ان الحاكم العامل بالرواية الخالية عن بعض الوجوه المرجحة ان لم يكن
مجتهدا فلا عبرة بحكمه وان كان مجتهدا فكيف لم يعثر على الرواية المعارضة المشتملة على الوجه المرجح لوجوب استفراغ عليه التتبع الموجب
للعثور عليها عادة لا سيما اذا كانت مشهورة معروفة كما ذكر في بعض وجوه الترجيح مع انه لا بد من تنبيهه عليها لتردد او يوافق ولا
التشاجر في الرواية انه ويمكن دفعه بمنع كونه مجتهدا انه لا يعتبر في المجتهد ان توقف على جميع مدارك المسئلة واخبارها ولا على
جميع الوجوه المعتبرة في الترجيح وانما الجواز عدم بلوغ البعض اليه وغفلته عنه كما اتفق ذلك في حق جماعة من اصحابنا كما يظهر بالتتبع وجوز
التنبيه على ذلك مع ان اطلاع الحاكم على الرواية المعارضة لما عمل به عنده غير لا يوجب كونها معارضة له عند الجواز فلعلها في نظره غير
المعارضة لتنزيله اياها على ما لا ينافي ما عمل به لاختلاف الافهام في فهم مدلول الكلام او لوجود مرجح لما ظفر بها بالتتبع ووجد لمرجحا
ما عمل به عنده لم يعثر عليها المتحاكمان ومن هنا ترى ان بعض الاصحاب يدعي الشهرة في مسئلة على حكم ويدعيها الاخر فيها على خلافه
وبعضهم يعدل على بعض رجال الرواية والاخر يقدح فيه الى غير ذلك ومنها ان الزام المتحاكمين بالرجوع الى المرجحات عند اختلاف الحكمين
غير مستقيم غالبا لانهما كثيرا ما يكونان عاميين فيبعد تحصيلهما اعتبار المرجحات المذكورة ويمكن دفعه بتخصيصه بالمتمكن كما هو الظاهر من
سياق الرواية مع احتمال رجوع العامي في ذلك الى نقل العارف الثقة وتدبر وعن الشيخ الطبرسي في الاحتجاج عن سماعة بن مهران قال سئلت
ابا عبد الله قال قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالعمل به والاخر ينهانا عن العمل به قال لا تعمل بواحد منهما حتى تاتي صاحبك فتسئله عنه
قال قلت لا بد ان نعمل باحدهما قال اعمل بما فيه خلاف العامة وعنه عن الحسن بن الجهم عن الرضا ع قال قلت يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة
قال ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله تعالى واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما
ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وعن ابن جمهور في كتاب عوالي اللئالي عن العلامة
مرفوعا عن زرارة بن اعين قال سئلت الباقر ع فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة
خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك
واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ ما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت
ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الاخر فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او
مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر ثم قال في الكتاب المذكور وفي رواية انه ع قال اذن فارجه
حتى تلقى امامك فتسئله وفي الكافي في الموثق عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه
احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه ثم قال وفي رواية بايهما اخذت من باب
التسليم وسعك وروى في عيون الاخبار عن الرضا ع انه قال في حديث طويل فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله
فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله فما كان في السنة
موجودا منهيا عنه نهي حرام او مامورا به عن رسول الله امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي النبي ص وامره وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة ثم
كان الخبر الاخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك
الاخذ به من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا
فيه بارائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا وفي الكافي عن ابن ابي يعفور قال
سئلت ابا عبد الله عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله
او من قول رسول الله والا فالذي جاءكم اولى به وعن القطب الراوندي في رسالته في الصحيح عن عبد الرحمن عن ابي عبد الله قال قال الصادق ع
اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه فان لم تجدوهما
في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه وعنه فيها عن ابي عبد الله قال اذا ورد

عليكم

عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم وعن الاحتجاج في مكاتبة الحميري المصلحة للزمان بعد ذكر السؤال الجواب في ذلك حديثان
اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الاخر فانه روي اذا رفع راسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس
فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا وفيه ايضا
عن الصادق ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه وفي الكافي عن ابي عبد الله ع قال
ارايت لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تاخذ قال قلت كنت اخذ بالاخير فقال لي رحمك الله وفيه
عن المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فخذوا
بقوله ثم قال ع انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم ثم قال فيه وفي حديث اخر خذوا بالاحدث وعن البحار عن ابي عبد الله ع قال قال
رسول الله ص اذا حدثتم عني بالحديث فانحلوني اهنأه واسهله وارشده فان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله
واختلفوا في تفسير هذا الحديث فقيل معناه اذا ورد عليكم اخبار مختلفة فخذوا بما هو اهنأ واسهل واقرب الى الرشاد والصواب
مما علمتم منافاته للنحلة كناية عن القبول ويحتمل ايضا ان يكون تلك الصفات قائمة مقام المصدر اي انحلوا اهنأ النحل واسهله وارشده
والحاصل ان كل ما ورد مني عليكم فاقبلوه احسن القبول فيكون ما ذكره بعده في قوة الاستثناء لبعض الافراد والاظهر ان يكون المراد انسبوا
الي من الاحاديث المنسوبة الي ما كان اسهل واوفق بما يقتضيه العقل من الحسن والقبح بكون اهنأ على العامل وارشد من غيره اي يكون مقتضيا — واستظهره
للهداية الى الخيرات هذا مع مراعاة موافقته للكتاب اقول بل الظاهر ان الاهنأ والاسهل والارشد عبارة عن الكتاب بقرينة قوله ع فان
وافق كتاب الله فالمعنى انسبوا الي ما كان في الكتاب الذي هو اهنأ واسهل وارشد من الحديث فان وافقه فانا قلته وان لم يوافقه فلم اقله
ومما يؤكد الترجيح بموافقة الكتاب الاخبار التي تدل على ان كل خبر مخالف كتاب الله فهو زخرف وانه يضرب به عرض الحائط وانه لا يؤخذ
به وانه يرد فانه وان لم يكن موردها مخصوصا بصورة تعارض الاخبار الا انها تتناولها من جهة العموم والفحوى والاظهر انها اما ان
تخص بصورة التعارض او يكون المراد بمخالفته لصريح الكتاب لما بيناه سابقا من جواز تخصيص الكتاب وتقييده بالخبر الواحد وكذا يؤكد
ما مر من الترجيح بمخالفة العامة رواية علي بن اسباط قال قلت للرضا ع يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد
من مواليك فقال ع ائت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بالشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه هذا هو جملة ما وقفنا عليه
من الاخبار المتعلقة بالمقام ويستفاد منها بعد ضم بعضها الى بعض ان الخبرين المتعارضين اذا اعتضد احدهما باعدلية الراوي او اوثقية
او الاشهرية او التاخر ورودا او الموافقة للكتاب او للسنة النبوية او الاخبار المروية عن الائمة او الاحتياط او المخالفة لاخبار العامة
او فتاويهم او ميلهم ترجح على المجرد منها والمشتمل منهما على متعدد منها يرجح على المشتمل منهما على ما دونه والاشهرية تتناول الاشهرية
في الرواية والفتوى والظاهر ان المراد بالسنة النبوية القطعية منها جمعا بما دل على الترجيح بمخالفة اخبار العامة ويمكن تعميم السنة بتخصيص
الترجيح بكل من صورتي الموافقة والمخالفة بصورة الظن او بحمل اخبار العامة على ما لم يكن نبوية وفيه بعد ولاختلافها في ترتيب الوجوه ذكرا
مع اعتضاده بينهما حكما وان كان قضية الترتيب خلافه وخلو بعض عن بعض الوجوه غير قادح في اعتبارها لان المثبت مقدم على غيره وهل
التعويل على هذه الوجوه تعبدي ولولا افادتها ظنا مخصوصا او دائر مدار حصول الظن المطلق بها حتى انه لو تجردت عن افادته لم يعول
عليها ولو وجد هناك مرجح اخر اقوى منها عول عليه دونها وجهان من الاقتصار على ظاهر الاخبار ومن دلالة فحواها على اناطة الترجيح بالظن
ولا يقدح ضعف اسانيد كثير منها لانجبارها بالعمل المفيد للظن بمقتضاها فان انسداد باب العلم في تعيين ما هو الحجة من الاخبار
يوجب التعويل على الظن فيه على ما سبق تحقيقه نعم لا عبرة بالتاخر ورودا في حقنا غالبا كما سننبه عليه وليس في الاخبار تعرض لتعارض
الوجوه فيرجع فيه الى ما قررنا من قاعدة انسداد باب العلم ويمكن استفادة كون الشهرة اقوى من غيرها من تعليله ع بان المجمع عليه لا ريب
فيه فان المراد بالمجمع عليه المشهور بقرينة سابقة ولو انتفت تلك الوجوه او تكافأت فالاحوط الرجوع الى بقية المرجحات كما سننبه عليه
ثم ان لبعضهم على الاخبار الواردة في المقام شبهات لا باس بذكرها والتنبيه على دفعها منها ان الافقهية والاصدقية والاورعية
قد اعتبر في بعضها اجتماعها في الترجيح فلا يكفي احدها وفيه ان تلك الرواية لا دلالة لها على عدم الاكتفاء باحدها بل غاية الامر انها
لا تدل على الاكتفاء به فيكون كسائر المرجحات التي لم تذكر فيها وقد ثبت اعتبارها بدليل اخر ومنها ان الورع والصدق لا يستلزم
اقربية الحديث الى الواقع بل الى الصدق والمقصود في الترجيح هو الاول وفيه ان الاقربية الى الصدق تستلزم الاقربية الى الواقع بحسب الظن
لان التعبد على خلاف الظن ولهذا لا اختصاص لهما من غيرهما شاهد بين ومنها ان موافقة الرواية للكتاب ان كانت لقطعيته فهذا مما لا يحتاج فيه
الى العرض عليها لوضوح الحكم ح وان كانت لظواهره المختلف فيها فهذا لا يناسب ما اشتملت عليه من التاكيد والتشديد بان المخالف زخرف
وباطل لا سيما بعد القول بجواز تفسير الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به وخصوصا عند من منع حجية ظواهر الكتاب ما لم يرد تفسيرها في الخبر مع ان الاحكام
المستنبطة من الكتاب التي لها تعلق بالمقام ليست الا اقل قليل فلا وجه لتقديم العرض عليه وان كان ذلك بالنسبة الى الايات الدالة على صحته

البرائة والاباحة فهي وان تكثر وقوعها في الاحكام الا ان مخالفتها تماما لا يوجب التأكيد المذكور بل تجوز مخالفتها بخبر الواحد غير سيما عند من منع من حجيتها وذهب الى التوقف والاحتياط وبنوا ان المستفاد من اخبار العرض تطلب الحكم من الكتاب بالتفحص في اياته والتدبر فيما يحتمل تعلقه منها بالحكم المبحوث عنه فاذا وجدنا فيها ما يوافق احدهما بالنص او الظهور اخذ به وترك الآخر ولا يرد على ذلك شيء من المناقشات المذكورة اذ مجرد كون الحكم مذكورا في نص الكتاب لا يوجب اطلاع الفقيه عليه لا سيما بالنسبة الى اهل الصدر الاول ومن قاربهم حيث ان المباحث الفقهية لم تكن عندهم مدونة ولا مداركها محررة ومبينة وكون الدلالة ظاهرة لا يوجب الاختلاف في ظهورها مع ان الكلام بالنسبة الى من عرف الظهور ولا ينافيه ما اشتملت عليه من التشديد والتأكيد لوجوب العمل بظاهر الكتاب كما مر بيانه واحتمال المخالفة للواقع لا ينافي ذلك لنظرته الى صريح الكتاب ابعض ظواهره الجواز كونه منسوخا وقد جاء مثل هذا التأكيد والتشديد في الرد على الحاكم مع قيام الاحتمال المذكور في حقه في نقض اليقين بالشك مع احتمال المخالفة هنا اظهر ولا فرق في ذلك بين القول بحجية الكتاب مطلقا وبين القول بحجية ما فسر منه خاصة **اما على الاول فظاهر واما على الثاني** فلان موافقة احد الخبرين له كاف في حجيته بناء على ان المراد بالتفسير ما يتناول ذلك مع احتمال ان يلتزم بحجية الخبر الموافق لما تقتضيه ظواهر الكتاب بحسب القوانين اللغوية وان منع من حجيته كالخبر الموافق للشهرة وكذا لا فرق بين القول بجواز تفسير الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به وبين القول بعدمه لان ذلك في صورة عدم المعارض والكلام هنا في صورة وجوده ودعوى ان الكتاب مشتمل على احكام قليلة جدا ممنوعة لاشتماله على عمومات كثيرة سارية في كثير من مباحث الفقه كطهورية الماء وحلية البيع وحرمة الربا ولزوم العقود وحلية المطعومات ما عدا المستثنيات الى غير ذلك فاذا تعارض الخبران وكان احدهما مقتضيا طهورية ماء او حلية بيع او حرمة نوع من الربا او لزوم عقد او حلية شيء مما عدا المستثنيات ودل الآخر على خلافه رجح الاول لموافقته لظاهر الكتاب **واما الآيات الدالة** على اصالة البرائة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها فالعرض عليها انما يجدي في الاخبار المتعارضة في تقرير هذا الاصل في وجه واما اذا تعارض الخبران في اثبات برائة واشتغال او نفيها في خصوص مقام فعرضهما على تلك الآيات غير مجد لتغاير المفادين نعم لو عمم العرض على الكتاب الى العرض على الدليل المستفاد منه امكن الشمول لكنه بعيد عند من منع من حجية اصل البرائة واختار التوقف لا يلزمه الالتزام بذلك مع ورود الرواية فان نفي الحجية لا يستلزم نفي المعاضدة ولو سلم قلة ما اشتمل عليه الكتاب من الاحكام فليس في ذلك ما يوجب عدم الاعتداد به عند ذكر وجوه الترجيح اذ وظيفتهم بيان الاحكام الشرعية كثرت موادها او قلت وكذا لا اشكال في تقديمه اذا كان اقوى من غيره مع ان التقديم في الذكر لا يوجب التقديم في الرتبة كما نبهنا عليه في دفع التنافي المتوهم بين اخبار العرض **ومنها** الامر بالتخيير في بعضها من اول الامر وهو ينافي اعتبار المرجحات في غيره ومنها ان تلك الروايات محمولة على تقدير عدم وجود المرجح جمعا بينها وبين ما دل على اعتبارها **ومنها** ان هذه المباحث من مباحث الاصول فلا يثبت بالاخبار الآحاد لانها لا تفيد العلم ومنها ان الظنون التي تنتهي الى الدلائل العلمية معتبرة في الفقه والاصول كما ان الظنون التي لا تنتهي اليها لا تعتبر في شيء منهما ولا ريب ان المرجحات المقررة مما يظن اعتبارها للاخبار المذكورة وغيرها وقد قررنا ان الظن معتبر في الادلة لقضاء انسداد باب العلم مع بقاء التكليف به

مبحث تعارض الاخبار

فصل كما يقع التعارض بين غير الاخبار وغيرها كذلك يقع التعارض بين الاخبار فاذا تعارض الخبران المعتبران فان امكن الجمع بينهما بحمل احدهما على الآخر على وجه يساعد عليه العرف والاعتبار عند ملاحظتهما فهو الجمع على الوجه المقبول رجح على بقية مراتب الترجيح سواء كانا مقطوعي السند او مظنونيه او كان احدهما قطعيا والآخر ظنيا والمراد بالجمع على الوجه المقبول هو ان يكون الجمع بحيث يستظهر مفاده من الخبرين بحسب متفاهم الاستعمال العرفي عند ضم احدهما الى الآخر ولو بعد النظر الى احتمال ورود احدهما مورد التقية حيث يساعد فيه هذا الاحتمال وان لا يكون بعيدا من اللفظ بحيث يقدح في الوثوق بصحة صدور احدهما حيث لا يكونان قطعيين وهذا مما يختلف باختلاف مراتب البعد وقوة السند وامارات التقية وحيث ينتفي **الامر الاول** اما لتعدد الوجوه وتساويها او لاحتمال التقية في احدهما على وجه لا يكون الحمل عليها ابعد من ارتكاب الجمع او ينتفي **الامر الثاني** بحيث لا يكون عدم صحة صدوره ابعد من وجه الجمع كان الجمع مردودا غير مقبول والحجة على وجوب الجمع على الوجه الاول جريان طريقة الاصحاب عليه وهو ان لم يكن اجماعا مفيدا للقطع فلا اقل من كونه شهرة قوية مفيدة للظن القوي وقد حققنا حجية التعويل في مثل المقام عليه ويؤكده مساعدة الاعتبار فان الجمع مع الامكان اولى من الطرح بمعنى انه اولى في النظر من الطرح فيجب الاخذ بهما **قال** في عوالي اللئالي على ما نقل عنه كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفية دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث واشار به الى مقبولة عمر بن حنظلة وهذا كما ترى تصريح بقيام الاجماع على وجوب الجمع على الوجه الذي قررناه **وقد يستدل** على اولوية الجمع بان دلالة اللفظ على تمام معناه اصلية وعلى جزئه تبعية فعلى تقدير الجمع يلزم اهمال دلالة تبعية وهو اولى مما يلزم على تقدير عدمه من اهمال دلالة اصلية **واورد**

عليه

عليه بان العمل باحدهما عمل بدلالة عمل اصلية وتبعية تابعة لها وهو اولى من العمل بكل منهما من وجه لانه عمل بدلالتين تبعيتين ورد بان اولوية العمل باصلية وتبعية من العمل بتبعيتين انما يسلم اذا استفيدتا من دليلين لا من دليل واحد لاستلزامه الطرح المرجوح بالنسبة الى الجمع هذا ملخص ما نقل في الموارد الثلاثة وفي الكل نظر اما في الرد فلانه بظاهره مصادرة لان الكلام في اولوية الجمع على الطرح فلا سبيل الى التمسك به في توجيه الدليل واما في الايراد فاما اولا فلانه لا يتجه في العام والخاص المطلقين وما في معناهما كما هو مورد الاستدلال فان في الجمع ح ايض عملا بدلالة اصلية هي دلالة الخاص مثلا وبدلالة تبعية هي دلالة العام بالنسبة الى غيره نعم يتجه الايراد بان ذلك حاصل على تقدير ترك الجمع فلا وجه للترجيح وجوابه يعرف مما ياتي واما ثانيا فلان العمل بالدلالة التبعية التي هي في ضمن الدلالة الاصلية راجع الى العمل بالدلالة الاصلية اذ لا مغايرة بينهما الا بمجرد الاعتبار بخلاف العمل بالدلالة التبعية الاخرى فيرجع الحاصل الى ترجيح دلالتين متغايرتين احدهما اصلية والاخرى تبعية على العمل بدلالة واحدة اصلية واما في اصل الدليل فلان حجية الاولوية المذكورة غير بينة ولا مبينة كالاولوية المذكورة في اصل الدعوى فيتوجه المنع عليهما وقد يستدل ايض بان الاصل في كل من الامارتين الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح نقله الفاضل المعاصر عن تمهيد القواعد **اقول** اراده بالامكان الامكان بحسب متفاهم العرف ومرجعه الى ما ذكرنا وقوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح يريد به انا ان عملنا باحد المتعارضين وطرحنا الاخر مع امكان الجمع لزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس طرح احدهما والعمل بالاخر اولى من العكس لا يق قد يتحقق لاحدهما مرجح من حيث المتن او القراين الخارجية فكيف يصح نفيهما **قلنا** لا تصلح تلك المرجحات للترجيح مع امكان الجمع كحمل الظ على الصريح مثلا اذا تعارض العام والخاص وكان الاول اقوى سندا فقوة سنده لا تصلح مرجحا لتقديمه على الخاص لضعف دلالة الاول وقوة دلالة الثاني فتقديمه عليه ترجيح من غير مرجح **ولا يذهب عليك** ان هذا التعليل قاصر عن افادة المقصود لانه انما تقتضي بطلان تعيين احدهما للحجية وهو غير متعين على تقدير ترك الجمع لامكان طرحهما معا او البناء على التخيير **قال الفاضل** المعاصر بعد نقل العبارة المتقدمة ولم يتحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والا فقد يوجد المرجح لاحدهما ثم وجه كلامه بما حاصله ان المراد انه بعد الجمع والتاويل يكون موضوع كل منهما مغايرا لموضوع الاخر فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح **اقول** قد عرفت مما قررنا سقوط الايراد **واما ما** وجهه به كلامه فضعفه اوضح من ان يحتاج الى بيان لظهور ان مقصوده مما هو لزوم الترجيح بلا مرجح في الجمع لا في ترك العمل باحدهما بعد الجمع اذ لا اشكال ح في وجوب العمل بهما بعد ثبوت حجيتهما لعدم المنافاة حتى يستند فيه الى لزوم الترجيح من غير مرجح بل لا يستقيم التعليل لجواز وجود مرجح في احدهما بل كان اللازم ح ان يعلل بان مراعاة المرجحات يتوقف على وجود منافاة بين الدليلين فاذا لم يكن بينهما منافاة وجب العمل بكل منهما ومن هذا الباب حمل كل من العام والمطلق على الخاص والمقيد عند معارضتهما خبرهما لخبرهما وحمل خبر الامر والنهي على الاستحباب او الكراهة عند دلالة المعارض على الرخصة في الترك او الفعل لان اهل العرف اذا عرض عليهم الخبران المتعارضان باحد هذه الوجوه يفهمون منهما ذلك وقد جرى على هذا طريقة اصحابنا قديما وحديثا فيما وقفت عليه من كلماتهم وقد نكر بعض متاخري المتاخرين حمل الامر والنهي على الاستحباب والكراهة عند معارضة خبرهما لخبر الرخصة لانه طريق جمع لا اشارة اليه في اخبار الباب بل ظاهرها تعين الرجوع الى المرجحات المقررة من الاعدلية والاشهرية وغير ذلك والاخذ بما يشتمل عليها وطرح المخالف وضعفه واضح **اما اولا** فلوروده النقض عليه بالتخصيص والتقييد اذ لا تعرض في اخبار الباب لهما ايض **واما ثانيا** فلان بعض تلك الاخبار مشتمل على بيان تعارض الامر والنهي والظ ان الظ منهما غير صورة العلم بورودهما او ورود احدهما في مقام توهم الحظر او الوجوب فلا مساس له بمحل البحث وفي بعضها حديثان متعارضان او متخالفان والمتبادر منهما غير صورة يمكن الجمع بينهما على الوجه الذي سبق كحمل المطلق على المقيد لظ ولو بمساعدة فهم الاصحاب ولا انتفاء الجابر لهما في غيرها فيقتصر في العمل على مورده او لقدح العمل في اطلاقه فلا يعمل به في محله وفي رواية العيون دلالة على ذلك مع ان اللازم من انسداد باب العلم في تعيين ما هو المعتبر من خبر الواحد على ما مر بيانه وجواز التعويل منه على الظن والخبران المتعارضان اللذان يجمع بينهما على الوجه المذكور من هذا القبيل واما اذا كان الجمع بوجه لا يساعد عليه فهم العرف عند عرض الخبرين عليهم فلا يصار اليه وان امكن في نفسه واحتمل بحسب اللفظ كالامر والنهي المتعارضين اذا لم يعلم سبق توهم الحظر او الوجوب عليهما فانه وان امكن الجمع بينهما ح بحملهما على الاباحة او حمل الامر على الاذن اعني الجواز المطلق والنهي على الكراهة وحمل الامر على الاستحباب والنهي على الاذن في الترك الا ان شيئا منها لا يساعد عليه فهم اهل العرف ولا يتبادر اليهم عند وقوفهم على الخبرين فمثل هذا الجمع غير معتبر عندنا **واما ما** يرى من ان الشيخ في كتابي الحديث قد ارتكب الجمع بين الاخبار بوجوه مستبعدة ومحامل مستبشعة في الظ فالظ انه انما اراد نفي قطعية التنافي بين الاخبار كما توهمه بعض ذوي الفطرة المستقيمة فعدل به عن الطريقة المستقيمة كما نبه عليه في اول كتاب التهذيب لا ان تلك الوجوه مما يصح الاستناد اليها والاستدلال بها كما يتوهمه من لا خبرة له بحقيقة الحال **واعلم** ان ما ذكرناه من تقديم الخاص على العام انما هو بالنسبة الى العام المطلق المجرد عن القراين المؤكدة لعمومه ولو

بالنسبة الى مورد الخاص **واما معها** فلا بد من اعتبار مزية قوة فى الخاص بحيث يصلح به لمقاومته والى هذا ينظر تقديم الاكثر لعموم
قوله تعم فانكحوهن باذن اهلهن الدال على اشتراط اذن مالك الامة فى نكاحها على وجه العموم على صحيحة سيف عن عمرة او موثقته الدالة
على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها نظرا الى اعتضاد العموم هنا بدلالة العقل والنقل على قبح التصرف فى الاموال المحترمة بدون اذن
اربابها مع وروده فى الكتاب وورود المخصص فى خبر الواحد ومثله منع جماعة من اصحابنا من تناول الثمرة بدون الاذن فى مسئلة المارة مع ورود
الرخصة به فى جملة من الاخبار ان عاضده ظ بعض الاخبار ايضا ونحو ذلك الحال فى نظايره **واعلم** ايضا ان المعتبر فى مقام التعارض تمام
مدلول اللفظ ولهذا جعل العام والخاص المتعارضين وشبههما من باب ما يجب فيه الجمع ولو اعتبر بعض المدلول كما لو اعتبر دلالة العام فى مورد
الخاص فقط كان من باب ما يجب فيه طرح الاضعف والاخذ بالاقوى الا انه خارج عن مصطلح القوم واما العامان من وجه فلا ريب فى تخصيص
احدهما بالاخر لكن يشكل الحال فى تخصيص الاخر به فلو اعتضد احدهما بشهرة الفتوى او بدليل لفظى يؤكد عموم احدهما اتصل بالعام او انفصل
عنه او كان عموم احدهما وضعيا والاخر حكميا جاز تخصيص الاخر المجرد عن ذلك به ولو انتفت ساير المرجحات وكان عموم احدهما موافقا للاصل
او الاحتياط حيث يعتبر **فالتحقيق** عدم صلوح ذلك مرجحا للارادة فيتعين التوقف فى مقام التخصيص نعم يتجه فى مقام العمل الاخذ بما يوافق
احدهما اخذا باقوى الدليلين الا انه لا يكون ح دليلا اجتهاديا كما فى صورة الاخذ باحدهما من باب التخيير لفقد المرجح بالكلية وكذا لو اعتضد
احدهما بقوة السند ولو من جهة شهرة النقل او مخالفة العامة فى وجه قوى فان ذلك بمجرده لا يصلح قرينة على ارادة العموم والتخصيص وان وجب الاخذ
بما يوافق احدهما كما مر **واعلم** ايضا ان العبرة فى المرجحات المعتبرة فى ترجيح احد الخبرين المتعارضين على الاخر انما هو بما يتقوى معه الظن بصحة صدور
الخبر وهذا المعنى قريب الى مساق الاخبار الواردة فى هذا الباب بل هو المظنون منها كما يرشد اليه اختلافها فى ذكر المرجحات وتنزيلها على وجوب
الاخذ بها تعبدا لعله بعيد ولا يكاد يظهر ثمرة للوجهين اذ المرجحات المذكورة فيها نصا او ظهورا من اعدلية الراوى واوثقيته و
افقهيته ومن موافقة الخبر للكتاب والسنة خصوصا او عموما او مشابهته لاحدهما ومعاضدته للشهرة فتوى او رواية او للاحتياط ومخالفته
لمذهب العامة او لما هم اليه اميل اقوى من ساير المرجحات التى نذكر فى الباب **واما** التعارض بعض هذه المرجحات مع بعض فلا اشكال فى
ترجيح الاقوى منها فى النظر لحجة واخبار الباب عن بيان حكمه فيرجع فيه الى الظن لما مر ثم على ما قررنا لا يكاد يوجد احد المرجحات المعتبرة
على احد الخبرين مع كون الظن بالحكم المستفاد من الاخر اقوى ولو قدر وقوعه فالترجيح للخبر المعتضد بمرجح ظنى اذ لا عبرة بالظن بالحكم
ما لم يؤد الى الظن بالدليل وقد يتوهم التنافى بين الظنين **وقد يدفع** بتعدد الموضوع ولهذا قد يقطع ببطلان الدليل ويظن بصحة
مفقضاه كالقياس والاستحسان **وذهب الفاضل** المعاصر الى ترجيح الظن بالحكم على الظن بالدليل عند التعارض لان الاول خاص
لاقتضائه ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة والثانى عام لدلالته بالعموم على ترجيح المعتضد بالامارة الخاصة على غيره ولان الخبر
الوارد فى العلاج لا يفيد الطرح اصلا لان المراد اخبار ما هو اقرب الى الواقع لا ما هو اقرب الى الصدق فانه بمجرده لا يجدى بحو الاستنا
الى النفيه ونحوها ولان ما دل على ترجيح الدليل المعتضد بالامارة الخاصة دليل ظنى وهو الخبر الوارد فى العلاج فلا يقاوم ما دل
على حجية ظن المجتهد بالحكم من الدليل العقلى اعنى دليل انسداد باب العلم وبقاء التكليف الموجب لعقل لفتح باب الظن فان
العمومات العقلية لا تصلح للتخصيص بالقطعى فضلا عن الظنى ورد القول بثبوت حجية خبر الواحد بالاجماع والايتين بانهما بعد تسليم
مساعدتهما على اثبات حجيته انما يثبت بهما حجيته فى الجملة ولو سلم فلا بد من اثبات حجيته اخبار العلاج بهما وهى ضعاف ولا
سبيل الى اثبات حجيتها مط لامتناع العمل بها مع تعارضها فان رجح بعضها بتلك الاخبار منع تطرق المنع الى عمومها لذلك بما يوجب الورود
وان رجح لامر خارج فليس الا العمل بالظن لا الخبر من حيث هو خروج عن محل الفرض هذا ملخص كلامه **اقول** ما ذهب اليه من ترجيح الظن
بالحكم على الظن بالدليل مط منحرف عن مسالك السداد وما تمسك به من الوجوه منقدحة الفساد **اما الاول** فلان الفرض حصول الظن
بحجية الدليل الخاص وهو كالظن بثبوت الحكم الفرعى الخاص فى ان كلا منهما ظن خاص متعلق بحكم شرعى ومجرد كون دليل الاول
عاما غير قادح فى مقاومته للثانى بعد فرض حصول الظن به فى مورده الخاص ولئن منع حصول الظن به خرج عن محل الفرض اذ البحث على تقدير
حصوله ولئن رجح الثانى بانه ظن اقوى من الاول فمع خلو كلامه عنه مدفوع بانه غير مطرد بل قد يتساويان او يترجح الاول فيبطل دعوى
اطلاق الترجيح **واما الثانى** فلان المعتبر فى باب الترجيح ما هو اقرب الى الواقع عند الشارع لا عند المجتهد فلا ينافى اعتبار الامارة
خاصة مخالفة لظن المجتهد فمظنون المجتهد وان كان اقرب عنده الى الواقع الا ان العمل بالامارة المخالفة لها مما يجوز ان يكون اقرب عند
الشارع يدل على ذلك عدم اعتداده بالقياس والاستحسان وان افاد الظن بمؤداهما وتثبيته العدل الواحد للفاسقين وان افاد ظنا اقوى
من شهادة العدلين واعتباره للاصول الظاهرية وان كان مؤداها موهوما فى نظر العامل بها الى غير ذلك نعم يجوز ان يكون الترجيح
بما اقرب عند المجتهد اقرب عند الشارع لكن مجرد التجويز لا يجدى ولئن ادعى ثبوته فى المقام بجعل من تتمة الدليل كان مصادرة لان
الكلام فى اثباته مع انا نمنع انحصار الوجه فى الترجيح فيما هو اقرب الى الواقع عند الشارع بل يجوز ان يكون هناك وجه اخر يقتضى الترجيح

يستلزم طرح ما يعين الآخر لا أن تخصيص أحدهما بالآخر

بقكا

باجتهاده واحد وهذا واضح جدا وكذا الحال فيما لو قلد مجتهدا في جوازه في جملة من الاحكام فانه يجوز له استصحاب تقليده بعد موته اذا قلده فيه حيا
اجاز له ذلك على التعيين او التخيير ولا فرق في ذلك بين ان يكون من مذهب الميت استصحاب تقليده بعد الموت وعدمه ولا في الثاني بين ان
يكون قد قلده في جوازه في المنع وعدمه لبطلان تقليده في ذلك لو افتى قطعا **اما في القسم الاول** فلانه استصحب تقليده فيها بفتواه
بالبقاء لزم توقف الشيء على نفسه او بالاستصحاب فالعمل به في الاحكام وظيفة المجتهد دون المقلد كما حققناه في محله **واما في الثاني**
فلاستلزام صحته بطلانه فيتعين عليه تقليد الحي فيه فان جاز له البقاء على تقليده كما هو محل الفرض جاز له ذلك في غيره لو افتى من
الوقايع المحتملة في نظر للبقاء وان منع منه بطل في الجميع لان حكم الحي بالبقاء على جميع فتاوى الميت حكم واحد لا يصلح للتفصيل وقضيته مستنده
ايضا ذلك فتقليده عنه يستلزم البقاء على ما قلده عنه من المنع من البقاء ايضا فان التقليد على ما مر في الاحكام العامة لا في خصوص كل
مورد من مواردها **لانا نقول** انما يصح حكم الحي بالبقاء بالنسبة الى الاحكام التي يمكن في حقها البقاء اذ تعميم الحكم الى المورد الذي يمتنع
فيه البقاء غير معقول **فان قلت** تخصيص فتوى الحي بالبقاء في غير ما قلد الميت فيه من المنع من البقاء نظرا الى لزوم التدافع فيه مع ان قضيته
كل من قوله ومستنده العموم ليس باولى من تخصيص ما قلد فيه الميت من المنع من البقاء بغير ما قلد فيه من مسألة المنع وان كان قضية كل
من قوله ومستنده العموم فيبقى تقليده له في هذه المسألة خاصة بتقليد الحي ببقائه ويبطل تقليد الميت فيها لعدم بقائه في ذلك
للتدافع ويبطل في غيرها ايضا ببقاء تقليد الميت فيها في المنع **قلت** حكم الميت فيها وفي غيرها بالمنع من البقاء حكم واحد لا يختص ثبوته في
نظره بغير مورد المنع من البقاء لعموم دليله وانتفاء المعارض في حقه بخلاف حكم الحي بالبقاء فان دليله عليه بعد ملاحظة المعارض انما
يقتضي البقاء بالنسبة الى المسائل التي يمكن في حقها البقاء ظاهرا وحيث عرفنا ان مورد التقليد انما هو الحكم الشرعي بقول مطلق دون
خصوصية كل مورد بانفرادها فليس للحي القول ببقاء تقليده في المنع بالنسبة الى غير المنع لاستلزامه تجويز الجمع بين تقليد مجتهدين مختلفين
في حكم موضوع واحد بالنسبة الى فردين من افراده في زمان واحد وفساده واضح كما مر واما استصحاب حكم ما وقع بالتقليد السابق على
رجوع المفتي وشبهه فليس بتقليد لاحق ليلزم منه الجمع في التقليد بين حكمين متنافيين بل بتقليد سابق ولا يتوقف استصحاب
حكم التقليد على بقائه **وبالجملة فالوجه التسكك** من السؤال بالتخصيص من المقلد ولو بفتوى المجتهد للعمل بقول المجتهد بالمنع مطلقا في مورد
دون مورد والاول تخصيص من المجتهد للادلة الدالة على البقاء لا تخصيص من المقلد لفتوى الثابتة بقول مطلق ببعض موارده فليثبت في المقام
فانه من مزال الاقدام وكذا الحال في مسألة البقاء على تقليد المفتي الذي اعتراه زوال غير الحيوة من الشرايط كالايمان والاجتهاد والعدالة والعقل
والافضلية بناء على تقليده فان وظيفة المقلد في ذلك تقليد الجامع للشرايط في البقاء وعدمه وان قلد الفاقد قبل فقده في المنع ولو كان
قد قلده في البقاء لم يكفه ذلك في الحكم بالبقاء لكونه دوريا بل يتعين عليه تقليد الجامع للشرايط فيه فلو افتى له بالبقاء وقلده فيه فهل
يبقى على تقليد الفاقد في مسألة البقاء ايضا او يبطل تقليده فيها ويبقى على تقليده في غيره من المسائل وجهان من عدم التنافي بين تقليد
الجامع في البقاء على تقليد الفاقد في مسألة البقاء وبين تقليد الفاقد في البقاء على تقليده في غيرها ومن عدم جواز تقليد مفتيين في مسألة
واحدة في زمن واحد ولو بحسب موردين وان لم يتنافيا في الحكم وقد عرفت مما مر ان الثاني اقوى **فصل المعروف من مذهب الاصحاب ان جاهل
الحكم غير معذور الا في المقامين في الجهر والاخفات وفي الاتمام** في محل القصر وكلامهم هذا يحتمل وجوها **الاول**
ان الجاهل وان لم يكن مقصرا غير معذور بالنسبة الى الحكم المجهول له تكليفيا كان او وضعيا بمعنى ان جهله لا ينافي فعلية الحكم في حقه في غير
المقامين وهذا على اطلاقه لا يتم على طريقة العدلية قطعا للقطع بقبح تكليف الغافل وشبهه عقلا مضافا الى ما دل عليه من الكتاب والسنة فلا يصح
تنزيل كلامهم عليه **الثاني** ان الجاهل بقسميه غير معذور بالنسبة الى الحكم الوضعي بمعنى ان جهله لا يرفع الحكم الوضعي الثابت في حقه الا في
المقامين وهذا الوجه وان امكن صحته في نفسه الا ان كلماتهم لا تساعد على ارادة التخصيص بالوضعي **الثالث** ان الجاهل المقصر غير معذور
فيما يلزمه من الاحكام تكليفية كانت او وضعية في غير المقامين وهذا امتن من سابقيه والوجه في اطلاقهم القول بعدم المعذورية وضوح
القيد مع مراعاة ما هو الغالب في المكلفين من التقصير في تعلم الاحكام فانا نرى بالعيان ان اكثر الناس يعلمون بثبوت احكام كثيرة في الشرع
يتسامحون في تعلمها ويعترفون بتقصيرهم في ذلك وربما يلتجئون في مقام الاعتذار بعدم مساعدة التوفيق اياهم وبانهم مشتغلون باصلاح
معيشتهم ونحو ذلك مع علمهم ببطلان معذوريتهم الى غير ذلك ولا ريب ان العلم الاجمالي بالتكليف مع التمكن من استعلام التفصيل كاف في ثبوته
على المكلف عقلا ونقلا ولهذا صح قول اصحابنا بان الكفار معاقبون على الفروع كما انهم معاقبون على الاصول مع جهلهم بكثير من فروع
الاحكام فان علمهم الاجمالي بثبوت احكام كثيرة في هذه الشريعة كاف في توجه التكاليف الثابتة فيها اليهم وان جهلوا تفاصيلها
مع تمكنهم من معرفتها هذا كله بحسب الاصل واما عند قيام دليل على اشتراط ثبوت التكليف بالعلم التفصيلي فلا اشكال في عذره وانه مما
حصوله كما في سائر الشرايط التي تعتبر في التكليف ومن هذا الباب يظهر وجه المعذورية في مسئلتي الجهر والاخفات والاتمام في محل القصر لان
وجوبهما لما كان مشروطا بعلم المكلف به تفصيلا لم يحكم بعصيان الجاهل المقصر فيهما ولا ببطلان صلوته الا ان يكون تقصيره بحيث يفوت في حقه

فقصد القربة فيكون البطلان من جهة فواتها خاصة ولو فرض كون الجاهل غافلا عن احتمال التكليف وانه حصل من الاحكام فرأا اطمئنت نفسه
بان فيه الكفاية او علم الحكم على خلاف الواقع او ما اشبه ذلك فلا ريب في معذوريته بالنسبة الى مرحلة التكليف ولا يخالف في ذلك احد من العدلية
لكن لما كان هذا الفرض نادرا اوردوا الكلام على ما هو الغالب من شدة الحاجة الى ذلك لتعليلهم عدم المعذورية بتقصير الجاهل في امر التعلم **واعلم**
ايضا ان جماعة من اصحابنا صرحوا بان الناس في امثال زماننا صنفان مجتهد ومقلد له وان عبادة الخارج من الفريقين باطلة وظاهرهم البطلان
وان كان غافلا عن وجوب تقليد المجتهد وشك بعد العمل في المطابقة بل وان علم بها وزعم بعض المعاصرين ان حكمهم بالبطلان هنا يرجع الى
ما ذكره الاصحاب من عدم معذورية الجاهل الا في المقامين وهذا غير واضح لان الظاهر من كلام الاصحاب عدم معذورية الجاهل في خصوص المخالفة
لا الموافقة فان هذا هو المفهوم من المعذورية وقضية اطلاق كلام هؤلاء البطلان وان وافق الواقع فكيف يستقيم دعوى رجوع احد
العنوانين الى الاخر نعم لو ثبت اشتراطهم في صحة عبادة العامي اخذه من المجتهد مطلقا وان كان غافلا عن وجوب الاخذ منه اتجه اندراج محل
البحث في عموم عنوانهم نظرا الى فوات شرط التقليد فيكون احد جزئياته وهذا على تسليمه لا يوجب توافق العنوانين وذهب المحقق الاردبيلي الى
الصحة مع موافقة الواقع **وذهب المعاصر** المذكور الى الصحة وان علم بمخالفة الواقع ما لم يكن منقطعا لوجوب التقليد مقصرا في الرجوع
الى المجتهد فحكم ح ببطلان عبادته **وتحقيق المقام** وتوضيح المرام ان العامل اذا اتى بعبادة على كيفية مخصوصة فهنا صور عديدة
منها ان ياتي بها عالما بشرعيتها كذلك بطريق معتبر كالاجتهاد والتقليد ولا اشكال في صحة عمله ح سواء بقي على علمه او انكشف له الدليل او زال عنه
ما لم يعلم بالخلاف **ومنها** ما لو قطع ببطلان الطريق كما لو عول المقلد على نقل ثقة ثم انكشف له خطائه في النقل او على ظاهر كلام المفتي و
ثم انكشف له عدم ارادته فانه يحكم بفساد العمل اذا كان مخالفا فيما لا يعذر فيه الجاهل وكذا الحال فيما لو علم المجتهد ببطلان دليله الاجتهادي
واقعا وقد سبق بيانه في بحث الاجتهاد ولو شك العامل في اهليته للاجتهاد وعدمها استصحب الحالة السابقة منهما والاحوط الرجوع الى اهل
الخبرة ولو جمع ح بين الاجتهاد والتقليد حيث يتوافقان بان ياتي بالعمل معولا فيه عليهما معا ففي جوازه اشكال منشاؤه عدم كونه آخذا بشيء
منهما بل بالمجموع وهو امر خارج ولا يقين بالبرائة معه ولو اتى بالعمل ح معولا فيه على الاحتياط الثابت في حقه واقعا من الاجتهاد والتقليد
فالوجه جوازه لاخذه بما يجب عليه الاخذ به واقعا وان جهل تعيينه او لم يعتبره اذ لا دليل على اشتراطه **ومنها** ان ياتي بالعمل بطريق
لا يعلم باعتباره شرعا سواء كان معتبرا في نفسه اولا ولا ريب في بطلان العبادة ح لفوات قصد القربة **ومنها** ان ياتي بالعمل عالما بشرعيته
بطريق غير معتبر كما لو عول على فتوى من يزعم كونه اهلا للرجوع اليه مع عدم الاهلية كتعويل كثير من العوام على ما يرشدهم اليه آبائهم
وكبرائهم لغير المجتهد مع غفلتهم عن وجوب الرجوع الى المجتهد او الناقل المعتبر وكتعويلهم على نقل الفاسق او المجهول او الظان للفتوى من غير طريق
معتبر عند التمكن من مراجعة المفتي او الناقل العدل العالم مع عدم حصول العلم لهم بنقله او اتى بالفعل معولا فيه على ظنه او حدسه
معتقدا جواز التعويل عليه ثم ان استمر على ذلك الى ان مات فلا حاجة لنا بالبحث عن حاله وانما حسابه على ربه نعم ربما يحتاج الى معرفة حكمه بالنسبة
الى ما يتعلق بماله او بوصيته كما لو اوصى بان يقضي ما فات عنه من العبادات فيستعلم حكمه من القسم الاتي وان تنبه واستبصر وجب عليه ان
يطلب حكم الواقعة بطريق معتبر من اجتهاد او تقليد وح فلا يخلو اما ان يعلم بموافقة عمله السابق لمعتقده اللاحق او بمخالفته له او لا يعلم شيئا
منهما فعلى الاول يحكم بصحة عمله على الظاهر اذا اتفق اشتماله على جميع ما يعتبر اشتماله عليه عنده حتى نية القربة وليس هناك ما يصلح ان يكون
مانعا من صحته بحكم الفرض الا عدم استفادة العلم به من طريق معتبر وهو غير قادح مع تحقق المطابقة ويمكن استفادة ذلك بعد موافقته
للشريعة السمحة من الاخبار الحاكمة بصحة عمل السائل وغيره ونفي الباس عنه عند مطابقته للواقع وهي كثيرة متفرقة في ابواب كتب الحديث
وسياتي التنبيه على بعضها فان العمل المطابق لو كان فاسدا من حيث عدم تحصيل العامل له من طريق معتبر لكان المناسب بل اللازم بيان التفصيل
في ذلك مع خلوها عن الاشارة اليه بالكلية وعلى الثاني لا اشكال في بطلان عمله فيما لم يثبت اغتفار الجهل فيه كالجهر والاخفات وسياتي
بيان ذلك وعلى الثالث لا يبعد الحكم بالصحة لا سيما مع خروج الوقت عملا بالاخبار الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ وبعد خروج
الوقت اذ المقام مندرج في عمومها ولنتعرض لادلة القوم **فنقول احتج** القائلون بمعذورية الجاهل بوجوه **منها** الاصل فان [illegible]
ما عدا اشتراط صحة العبادة بالاخذ من المجتهد فهو راجع الى ما سبق في الوجه الثالث وان اريد به اصالة برائة الذمة عن تعيين الرجوع
الى المجتهد فان اريد به ذلك مطلقا كما يرشد اليه بعض ادلتهم فضعفه واضح وسياتي التنبيه عليه في ادلة المانعين وان اريد به ذلك بالنسبة الى غير
المتفطن ما دام غير متفطن فمسلم كما نبهنا عليه وان اريد به عدم وجوب الرجوع اليه بعد التفطن بالنسبة الى ما وقع من الاعمال قبل التفطن وارتفع
محل التدارك فممنوع اذ بعد انكشاف بطلان الطريق وعدم اعتباره لا بد من استعلام حال العمل ان كان واقعا بطريق معتبر ليتدارك على تقدير
الفساد **والسر فيه** ان الوظيفة الواقعية للعامي في امثال زماننا وهو زمن انسداد باب معرفة الحكم الغير القطعي عليه بطريق معتبر غير
التقليد انما هي الرجوع الى المجتهدين فالواجب عليه واقعا انما هو الاتيان بمؤدى فتاوى المجتهد فغفلته عن ذلك وتهاونه بمؤدى فتاوى
غيرهم لا يسقط عنه ما كلف به واقعا من الاتيان بمؤدى فتاوى المجتهد اذا كانا مختلفين **واما الاخبار** الدالة على عدم العبرة بالشك

بعد

ايضا كما يرشد اليه تحصيل الاصول الظاهرية في ظهور وجهين **واما الثالث** فلان انسداد باب العلم في الاحكام الفرعية انما يقتضي
حجية ظنون خاصة فيها وهي الظنون التي لا دليل على عدم حجيتها وان كان ظنيا اذ كان الظن الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل
من دليل الحكم لان هذا هو القدر المتيقن من دليل الحكم وليس هذا من باب التخصيص بل الاختصاص في الحكم العقلي لم يكن في نفسه
عاما حتى يخص بل مختص بعنوان خاص وهو ما ذكرنا ولا يخفى ما فيه لان الاعتداد بالظن مبني على بقاء التكليف وانسداد باب العلم
فاذا فرض تحققهما بالنسبة الى الاحكام الفرعية خاصة لزم حجية الظن فيها خاصة لان حجية الظن بها وعدمها بل التحقيق ان يقال مستند
حجية الظن من انسداد باب العلم وبقاء التكليف مشترك بين الاحكام الاصولية والفرعية وقضية ذلك جواز التعويل على الظن في الاحكام
الاصولية خاصة اذ مرجع الكلام في ذلك الى العلم بانا قد كلفنا بالاحكام خاصة عن ادلة خاصة ومحصله العلم بانه قد كلفنا
بالعمل بمؤدى ادلة خاصة وحيث لا سبيل لنا الى معرفة تلك الادلة بطريق العلم وجب الاخذ فيه بالظن فلا يثبت بذلك الظن في الاحكام
كما زعمه وقد مر تحقيق ذلك ثم ما ذكره من ان العلاج متعارضة يعني على وجه يتعذر الجمع ليتم ما ذكره غير سديد بل المستفاد منها
الوجوه المذكورة من المرجحات مذكور وان ذكر بعضها في بعض وترك في اخر وقدم ذكره في بعض واخر في اخر وكذا لا منافاة بين الامر بالارجاء
في البعض وبين الحكم بالتخيير في اخر لان ما قد يتناول الارجاء على زمن ظهور الحجة كما يشعر به لفظ الارجاء الى لقاء الامام وحمل حديث التخيير
على زمن الغيبة وسيأتي توضيح ذلك وكذا لا منافاة بين ما دل منها على الارجاء من اول الامر وما دل منها عليه بعد تعارض بعض المرجحات
لامكان الجمع بتقديم المثبت بتقييد الاخص وتقديم المرجح مع امكان حملها على اختلاف الاشخاص بحسب التمكن من ملاحظة المرجحات وعدمه او اختلاف
الازمنة بحسب تيسر الوصول الى الامام وتعذره او اختلاف الاحكام بحسب قلة الاحتياج اليها وشدته وبالجملة اذا نزلنا تلك الاخبار على زمن الظهور
فلا حاجة لنا الى بيان وجه الجمع بينها **فصل اذا تعارض الخبران المعتبران بحيث لا يمكن الجمع بينهما بوجه يساعد عليه اهل**
العرف عند عرضهما عليهم فان كان لاحدهما رجحان على الاخر باحد الوجوه المذكورة في الاخبار وغيرها تعين الاخذ به وترك المرجوح ووجوه
الترجيح خمسة **الاول** ما يتعلق بالسند فمقطوع السند يرجح على مظنونه ومظنونه بظن اقوى يرجح على مظنونه بظن غير اقوى فخبر العدل
والاوثق يرجح على خبر العدل والثقة وخبر معلوم العدالة او الوثاقة يرجح على خبر مظنونهما وخبر مظنونهما بظن اقوى يرجح على خبر مظنونهما
بظن غير اقوى فخبر من عدله او وثقه اثنان فصاعدا يرجح على خبر من عدله او وثقه دون ذلك ويقدم خبر من لا خلاف في وثاقته على خبر من اختلف
في وثاقته وخبر من اجمع على تصحيح ما يصح عنه على خبر من لم يجمع عليه وخبر من اجمعوا على كونه من اصحاب الاجماع على خبر من اختلف فيه وخبر من عدله
او وثقه الاعرف والاوثق والاضبط ومن يبالغ في امر العدالة على خبر من عدله او وثقه غير الاعرف والاوثق والاضبط ومن يتوسع في العدالة
ومثله الكلام في الاضبط والضابط اذا كان تزكية احدهما مبنية على الاختبار والاخر على النقل واستند في احدهما الى نقل اقوى وفي
الاخر الى نقل اضعف واستند في احدهما الى طريق اقوى كالعلم وفي الاخر الى طريق اضعف كالظن او تعرض في احدهما لذكر سبب تعديله ولم يتعرض له
في الاخر ويرجح خبر الموثق خصوصا على الاوثق عموما والموثق بلفظ صريح على الموثق بلفظ غير صريح والموثق في كتاب معتمد على الموثق في كتاب غير معتمد
وكذا الحال بالنسبة الى الاصح والصحيح وما هو اكثر اعتمادا وما هو اقل اعتمادا ويرجح خبر الممدوح بمدح اقوى على الممدوح بمدح اضعف ومن اكد
توثيقه على من لم يؤكد والثقة الامامي على الثقة غير الامامي ومن صرح بكونه اماميا على من لم يصرح به والاقرب الى طريقة الامامية كالفطحي على
الابعد كالزيدي والعالم على غير العالم والفقيه على غير الفقيه والاعلم والافقه على العالم والفقيه ومن كان اكثر مصاحبة مع الامام او الرواة على قليلها
ومن كان اكثر رواياته مقبولة او حالة التخليط على من لا يكون كذلك ويقدم رواية الاكثر على رواية الاقل وقليل الوسائط وهو المعبر عنه بعلو
الاسناد على كثيرها ما لم يبلغ حد الشذوذ والارفع للوثوق باتصال السند او يستبعد باعتبار الطبقة ويرجح رواية صحيح البصر على مكفوفه او موفور صحيح
العقل في جميع الاحوال على مختله في بعضها وصحيح البدن على سقيمه وذكي السماع على ثقيله وسريع الانتقال على بطيئه وقوي الحفظ على ضعيفه
وكاتب الرواية عند سماعها على خالي الكتابة ومن كان منهما على المنفرد باحدهما ومن يتعين ان يكون هو الثقة بمن يحتمل ان يكون غيره ومثله بقية
المرجحات وقد يرجح الزاهد على غيره وكذا الحال في الاعدلية **الثاني** الترجيح بكيفية الرواية فيرجح الرواية بطريق المشافهة على الرواية بطريق المكاتبة
ومن يستند الى طريق اقوى كالتحمل بطريق السماع على من استند الى طريق اضعف كالتحمل بطريق الاجازة لاحتمال الاشتباه ومثله ما لو تحملها احدهما في
مثل صحيح او جمعه والاخر في غيره او فرضهما سمعت من قريب فان الاخر من بعيد او بكون احدهما في زمان او مكان يشتد فيه التقية والاخر في غيره وان كانا
مخالفين للعامة او موافقين لهم لانتفاء الاولى وهو مجرد الخلاف بين الشيعة ليسلموا من فتن العامة او كان تحمل احدهما بطريق تو
كقراءة الشيخ عليه والاخر بطريق اضعف كاجازته له ومثله ما لو كان احدهما سائلا والاخر سامعا لان الكلام مسوق لتفهيم السائل ومن تحملها
قريبا كقوله سمعته منذ ستة اشهر على من تحملها بعيدا كقوله سمعته منذ عشرين سنة ولا يلزم سبق الاول المندرج في القسم الاول لتجويز المساواة و
العكس وكذلك الاختلاف من الرواية ويرجح المرفوع على المقطوع ان قلنا بحجيته والمقطوع بعد القطع على مظنونه ومظنونه الاقوى على مظنونه الضعيف
والمصرح على المضمر ومن يذكر الامام بعنوان يرجح على من يذكره بعنوان ظاهر منه كالعالم والفقيه وان ردفه بقوله عليه السلام لجواز ان يكون ذلك من تصرف الكاتب

فى تعارض الخبرين

والقول بمساواة مراسيل العدل المسانيد كما نقل عن عبد الجبار والشيخ في ابن ابي عمير لانه لا يرسل الا عن ثقة م

تعويلا على الظن ويرجح المسند على المرسل حيث نقول بحجيته كمراسيل من لا يرسل الا عن ثقة منضما اليه **الثالث** الترجيح باعتبار تأخر الورود فاذا
علم ان احدى الروايتين متقدمة في الورود وتعين العمل بالمتاخرة لانهما ان كانتا نبويتين او كانت المتقدمة نبوية كانت الثانية ناسخة او كاشفة
عن ورود الناسخ فيتعين العمل بها وان كانتا مرويتين عن الائمة الاطهار عليهم السلام كان احداهما للتقية او الاتقاء اذ لا نسخ فان كانت الاولى تعين
العمل بالاخيرة وان كانت الاخيرة تعين العمل بها ايضا من باب التقية او الاتقاء **ولا** يذهب عليك ان هذا انما يتم اذا كان التقية او الاتقاء في العمل
لا في وروده لكن يكفي في الترجيح مجرد الاحتمال مضافا الى ما ورد في بعض اخبار التعارض الاخذ بالاحدث وقد يشكل هذا الترجيح بالنسبة الى
مثل زماننا حيث لا تقية في العمل غالبا ولا ثمرة للاتقاء فالوجه عدم الاتقاء على هذا الوجه بالنسبة الى اخبار الائمة عليهم السلام ولهذا ترى ان معظم
اصحابنا لا يلتفتون اليه في مقام التعارض **الرابع** الترجيح باعتبار المتن وهو امور منها ترجيح ما خالف قول العامة على ما وافقه وما خالف القول
الثابت لهم زمن الصدور والمشهور بينهم او خالف قول اعرفهم او من كان في بلده على ما خالف القول الشاذ بعد صدور الرواية او القول الغير المشهور بينهم
او قول غير الاعرف او قول من لم يكن في بلده وما خالف قول من كان في بلده غالبا على قول من كان فيه اقل وما خالف قول من عاصره في وقت
حكمه عليه السلام غالبا على قول من قل معاصرته له فيها **ثم المعلوم** من هذه الوجوه اقوى من مظنونها والمظنون بالظن القوي اقوى من المظنون
بالظن الضعيف وهو اقوى من المشكوك فيه وقد يتوهم اعتبار وجود القول الموافق في زمن الامام الذي نسبت اليه الرواية وليس بمعتمد لمخالفته
لاطلاق الاخبار الدالة على الاخذ بما خالف العامة من غير اشارة الى التقييد مع ان مورد بعضها من التعليل بان الرشد في خلافهم يدل على
ان للاخذ بخلافهم وجها اخر غير ورود الموافق على سبيل التقية وهو ان المخالفين لانهماكهم في المنكوسة وقلوبهم المعكوسة لا يرتضون
غالبا الا الباطل فالرواية التي تخالف قولهم اقرب الى الصحة والصواب **وهذا** نظير ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من الامر بمشاورة النساء ومخالفتهن ويظهر من هذا
البيان ان الخبر المخالف لقول من هو اشدهم عنادا لاهل الحق ارجح من المخالف لقول من هو اقلهم عنادا **ومنها** ترجيح الفصيح على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام
المعصوم عليه السلام بخلاف الركيك حتى ان بعضهم رده في غير صورة التعارض محتجا بان المعصوم عليه السلام لا يتكلم به ورد بجواز نقل الحديث بالمعنى وعلى هذا فيرجع
هذا الوجه الى ترجيح ما يحتمل ان يكون نقلا باللفظ على ما لم يعلم انه نقل بالمعنى او ان الركيك يدل على قصور المعبر في التعبير ولو
بالنسبة الى خصوص تلك المقامات فربما يعجز عن تادية المعنى على وجهه فيضعف الوثوق به بخلاف الفصيح **ومنها** ترجيح الافصح على الفصيح
ذكره بعضهم في الحديث النبوي معللا بانه صلى الله عليه وآله كان مخصوصا من الفصحاء بما لا يشاركه فيه غيره فهو على الظن اخص بالافصح **ورد** بانه صلى الله عليه وآله
كان يتكلم بالفصيح والافصح ودعوى اختصاص الافصح به ممنوعة لان الكلام في الافصح الذي يمكن صدوره من غيره **ومنها** ان يكون احدهما
مشتملا على اسلوب كلام المعصوم عليه السلام الذي نسب اليه دون الاخر وطريق معرفته تتبع الاخبار المروية عن امير المؤمنين عليه السلام والادعية المأثورة عن الائمة والروايات
الواردة عنهم عليهم السلام جلية غالبا وبالنسبة الى غيره لا يخلو من نوع خفاء غالبا **ومنها** ان يكون احدهما دالا على المعنى بطريق الحقيقة
والاخر بطريق المجاز او دل احدهما على المقصود بالوضع الشرعي او العرفي والاخر بالوضع اللغوي فيرجح الحقيقة على المجاز لانها اظهر ولا
تفتقر في الدلالة الى القرينة بخلاف المجاز والحقيقة الشرعية والعرفية على اللغوية لان المتكلم يجب ان يعرف دون اللغة والتحقيق ان الدال بطريق
المجاز ان كان محفوفا بقرينة معينة للمعنى المجازي لا رجحان للحقيقة عليه وكذا الدال بالوضع الشرعي او العرفي على الدال بالوضع اللغوي
لشيوع المجاز حتى قيل اكثر اللغة مجازات وتداول الاستعمال بحسب الاوضاع اللغوية نعم لو تعدد اللفظ وكان المعنى اللغوي مهجورا امكن ترجيح
العرفي لبعد الاستعمال في المهجور وان كان مع القرينة وقد يرجح العام الغير المخصص وقد يكون حقيقة على ما سبق التحقيق فيه وربما امكن العكس لان
دلالة العام المخصص اقوى للعلم بالقدر المخصص منه ووضوح دلالته على الباقي بخلاف العام الغير المخصص بعد عن وضوح دلالته على العموم **الخامس**
الترجيح باعتبار معاضد خارجي فيرجح ما يوافقه دليل معتبر من كتاب او سنة او اجماع او عقل على ما لا يوافقه فالحجة اذن في الدليل المعتبر لا في
الخبر المعتضد به **لانا نقول** تعدد الدليل مما لا اعتبار عليه ولا اعتضاد موجب للوثوق بصحة المعاضد فيضعف معارضه عن مقاومته
فيسقط عن درجة معارضته مع ان الدليل المعتبر قد لا يصلح لمعارضة المعارض كما لو كان الدليل مطلقا او عاما والخبر مقيدا او خاصا لكن
يصلح المعارض لمعارضته لمساواته معه في الدلالة فيرجح عليه بعد الاعتضاد واما الخبر الموافق لاصل البراءة او اصل العدم ويقال له المقرر اذا عارض
المخالف له ويقال له الناقل ففي الترجيح قولان فقيل يرجح المقرر وبني على تقدم صدور الناقل عليه ليكون كل منهما تاسيسا لما لا يثبت الا به ولو رجح
الناقل كان المقرر تاكيدا لما دل عليه العقل والتاسيس اولى منه **ورد** بمعارضته غلبة التقرير في الاحكام الشرعية والظن يلحق الشيء بالاعم
الاغلب فيه ومنع غلبة المقرر في الاحكام بحيث يفيد الظن بلحوق ما يجهل حاله به وقيل يرجح الناقل لانه يفيد ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر
فحمل كلام الشارع عليه اولى لرجحان التاسيس على التاكيد ولانه يقتضي تقليل النسخ لان الناقل لحكم العقل فترجيح المقرر فانه يقتضي نسخ حكم
الناقل بعد نسخه لحكم العقل **ورد الاول** بانه انما يتم اذا علم تقدم المقرر واما اذا تقدم فلا اقول ويرد عليه ايضا لزوم احد
المحذورين من الغاء المقرر بالكلية او ارتكاب التاكيد والاول مع كونه ابعد من ارتكاب التاكيد بما ذكره في الوجه الثاني والثاني كر على
ما فر منه **ورد الثاني** بانه مع استلزامه لنسخ الاقوى وهو دلالة العقل والنقل بالاضعف وهو دلالة النقل فقط انما يتم اذا قلنا بان رفع حكم

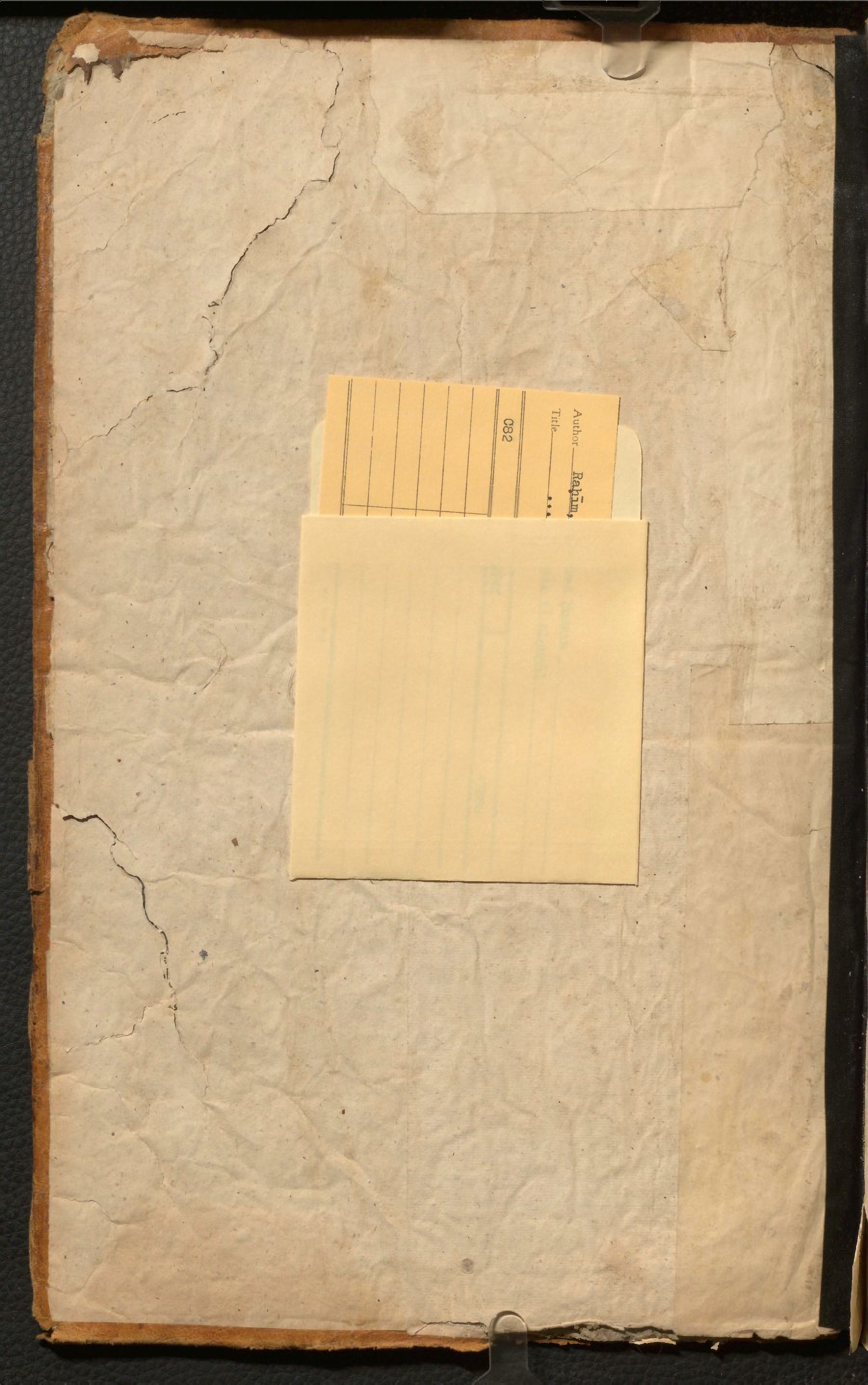
لا رجحان م

اذ شيوع التخصيص م

العقل

العقل اللازم على القول الاول والتنخ والبركات ثم هذه الوجوه الراجعة الى اعتبار النسخ انما تجري حيث يتطرق اليه احتمال النسخ كما في الاخبار النبوية فينبغي التفصيل باعتبار صورة العلم بالتاريخ وعدمه فيؤخذ بالمتاخر مع العلم به فيجعل ناسخا للمتقدم واما حيث لا يتطرق اليه هذا الاحتمال كما في الاخبار الماثورة عن الائمة عليهم السلام فلا يجري فيه ذلك لو خير فيه العمل بالمقرر لاعتضاده بالعقل واما ترجيح الناقل لكونه اولى من كونه تاسيسا انما يعتد به لا اعتبار الصحيح في مثل المقام ولا يذهب عليك ان الخبر المعتضد بها المرجح اعني الاصل يخرج عن كونه دليلا اجتهاديا على الحكم ويصير من ادلة الظاهرية التي يعبر عنها بالادلة الفقاهتية كالاصل ومثله الخبر المعتضد بالاحتياط لو قلنا بتقديمه على غيره وهذا بخلاف ما لو اعتضد احد الخبرين باحد المرجحات كالشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة ونحو ذلك وذلك لان هذه المرجحات تفيد في نفسها الظن بصحة الصدور ولو المراد او المطابقة للواقع بخلاف المعتضد بالاصل والاحتياط فوزن هذين المرجحين وزان اختيار العمل باحد المتكافئين فان الاحتياط لا يفيد الظن بصحة الصدور ولا المراد او المطابقة بل مجرد وجوب العمل بالمقتضى ويمكن ان يوجه فانطرح الخبرين ويعمل بالاصل الموافق لاحدهما وفيه بعد وقد يرجح الدال على التحريم على الدال على الاباحة دفعا للضرر ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب الحرام الحلال وكلاهما ضعيف اذ لا ضرر مع عدم البيان والظاهر من اجتماع الحرام والحلال اجتماع اعيانهما لا احتمالهما ويرجح المعتضد بالشهرة على غير المعتضد بها لقوة الظن في جانب المشهور **ومثله** ما لو كان احد الخبرين موجودا في كتاب معتمد عليه كاحد الكتب الاربعة والاخر في غيرها كالمحاسن وكذا الموجود فيما هو اكثر اعتمادا على الموجود فيما هو اقل اعتمادا وفي ترجيح ما اعتضده بالاحتياط على ما لم يعتضد به وجه قوي كما دل عليه بعض الاخبار السابقة لكن ينبغي تخصيصه بما اذا كان التعارض في جزئية شيء او شرطيته لعبادة او معاملة او ايقاع او ما اشبه ذلك اما فيما عدا ذلك فالوجه عدم وجوب الاحتياط ويمكن حمل الامر بالاحتياط على الاستحباب لضعف مستنده وعدم الجابر **وهذا** اولى ويظهر من رواية الحسن بن الجهم المتقدمة ترجيح المعتضد بالقياس على الحكم الثابت بالكتاب والحديث الماثور عنهم عليهم السلام على غيره وله وجه ولا ينافيه الاخبار الدالة على عدم حجية القياس لان الحجية غير المعاضدة وقد يرجح المعلل على غيره والمقرون بتاكيد لفظا او معنوي على المجرد منه لكونه اقرب الى البيان والايضاح وابعد عن الخطاء واعلم ان هذه الوجوه منها ما هو منصوص ومنها ما هو ليس بمنصوص وفي تقديم المنصوص على غيره وجه مر التنبيه عليه واما اذا تعارض المنصوص او غير المنصوص مع مثله يرجح الاقوى كما سلف هذا وقد يلحق صورة وجود المرجح بصورة التكافؤ فليتزم بالتخيير او التوقف قياسا له على الشهادات المتعارضات حيث لا يعتبر فيها المرجح وضعفه واضح لبطلان القياس اولا وللمنع من عدم اعتبار المرجح في المقيس عليه مطلقا ثانيا ولقيام الفارق ثالثا وهو ان حجية الشهادة تعبدية محضة بخلاف خبر الواحد فان للظن مدخلا في حجيته ولو سلم فقد نصب الشارع مرجحا ونص على اعتبارها فالقياس في مقابلته باطل **فصل واذا تعارض الخبران وتكافئا** اما لفقد المرجح اصلا او لوجود مثله في الاخر فالمعروف بين اصحابنا التخيير في العمل بهما بل قال في المعالم لا نعرف في ذلك مخالفا من اصحابنا وهذا هو المختار للاخبار المتقدمة الدالة على التخيير وضعف اسانيدها منجبر بالعمل ولا ينافيه اخبار التوقف والارجاء لانها اما ان تنزل على التوقف في الحكم الواقعي ويعتبر الارجاء بالنسبة اليه والتخيير بالنسبة الى الحكم الظاهري فقط او ينزل على صورة التمكن من الرجوع الى العالم ويختص اخبار التخيير بصورة عدم التمكن من الرجوع اليه كما هو الظاهر من قوله عليه السلام في روايتين فارجه حتى تلقى امامك وقوله عليه السلام في رواية اخرى فردوا الينا علمه ويكل من الوجهين صرح بعض الاصحاب من حمل اخبار الارجاء على النهي عن الترجيح والعمل بالراي واخبار التخيير على الاخذ من باب التسليم فلعله اراد به المعنى الاول ثم لو سلم تكافؤهما من حيث الدلالة فلا ريب ان اخبار التخيير معتضدة بالشهرة فيتعين الترجيح كما نطقت به الاخبار المذكورة مضافا الى قضاء قاعدة انسداد باب العلم بذلك ويحتمل حمل اخبار التوقف على ما يمكن الاحتياط فيه واخبار التخيير على ما يتعذر فيه ذلك كما اذا دل احدهما على وجوب شيء والاخر على تحريمه او دل احدهما على شرطيته او واجب والاخر على ما نفيه الا انه جمع لا شاهد عليه وعن الفاضل المجلسي ره انه حمل اخبار التخيير على الجواز واخبار التوقف على الاستحباب وضعفه ظاهر لانه جمع مخالف لظاهر الاصحاب لا شاهد عليه من الاخبار وذهب صاحب الفوائد المدنية الى التفصيل بين العبادات المحضة كالصلاة والصوم وبين غيرها من حقوق الادميين كالزكوة والنكاح والدين والميراث فحمل اخبار التخيير على الاول واخبار التوقف على الثاني فقط يجب التوقف على الثاني عن الافعال الوجودية المبنية على تعيين احد الطرفين والظاهر ان الباعث له على ذلك اختصاص مورد رواية عمر بن حنظلة الدالة على التوقف عند فقد المرجحات بحقوق الادميين فقيد بها بقية مطلقات اخبار التوقف ونزل اخبار التخيير على صورة التعارض في غير حقوق الادميين جمعا وهذا الجمع ايضا كسابقه مخالف لظاهر الاصحاب لا شاهد عليه في الاخبار مع ان شمول رواية عمر بن حنظلة لجميع الحقوق غير واضح وعن ابن جمهور في عوالي اللئالي انه حمل اخبار التوقف على ما لا يضطر الى العمل باحدهما وظاهره حمل اخبار التخيير على ما يضطر الى العمل باحدهما وهذا الجمع ايضا فاسد كسابقه ومثله ما حكي عن بعض الافاضل من حمل اخبار الارجاء على غير المتنافيين واخبار التخيير على المتنافيين هذا غاية ما اردنا بيانه وسلكنا في سلك التحرير تبيانه والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله على محمد وآله اجمعين لقد تم السواد على يد اقل العباد في ايام الازمنة التي كثر منها رائحة الجيار ولم يعلم الازمنة التي تفرخ فيها الفراش الغالبة واعلى البلاد راجيا من المشفقين منه ان يهدوا الى العباد لا شفاع المستشفعين في حضرة رب العباد وانا الراقم المدعو بمحمد مهدي ... بن محمد جعفر الخوانساري فتشبهه اقا شيخ موسى طهراني اتمامه بلد بروت

في تعارض الخبرين مع تكافؤهما لفقد المرجح


Author Raḥīm,
Title ...
C82

